

Bryan Félix da Silva de Moraes¹

Sobre o conceito de Crítica da política no Jovem Karl Marx

Resumo: busca-se demonstrar que os estudos e escritos desenvolvidos por Karl Marx entre 1843-1845 – aqueles da crítica da filosofia do Direito e do Estado de Hegel – comportam um conceito de *Crítica da política* que responde a uma necessidade histórica de atualização do nexos entre finalidade ético-prática e o saber sócio-político, sob a forma de uma renovada reflexão adequada à *práxis* presente. Este movimento crítico de Marx sintetiza-se em uma oposição à formalidade (especulativa) e às figuras de consciência ou ao “espírito geral” da filosofia hegeliana do direito e do Estado que, para ele, expressam e guiam a *práxis* moderna, invertendo-a ou distorcendo suas relações reais de determinação – sobretudo aquelas referentes ao binômio “Sociedade Civil/Estado”. Como contrapartida à formalidade especulativa, Marx lança mão de um movimento teórico-prático de caráter antiespeculativo, representado por um saber imediato, cuja determinação mais importante reside na valorização da finalidade ético-prática do saber sócio-político que visa reverter uma determinada situação histórica de *estranhamento* do político, isto é, que empreenda um movimento emancipatório.

Palavras-chave: crítica do Estado; crítica do direito; crítica da especulação; Estado; práxis

Abstract: It is tried to demonstrate that the studies and writings developed by Karl Marx between 1843-1845 - those of the critic of the philosophy of the Right and the State of Hegel - behave a concept of Critique of the politics that responds to a historical necessity of updating the nexus between purpose ethical practice, and the adequate form of socio-political knowledge, in the form of a renewed reflection appropriate to present praxis. This critical movement of Marx is synthesized in opposition to the (speculative) formality and to the forms of consciousness or to the "general spirit" of the Hegelian philosophy of law and state which, for him, express and guide modern praxis by reversing it or distorting their real relations of determination - especially those referring to the binomial "Civil society-State". As a "counterproposal" to speculative formality, it uses a reflexive theoretical-practical movement of an antispeculative character, represented by an immediate knowledge whose most important determination lies in the valorization of the ethical-practical aim of socio-political knowledge, which aims to reverse a certain situation of the politician's estrangement, that is, that he undertakes an emancipatory movement.

Key-works: critic of the State; critic of the right, criticism of speculation, State, praxis.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e mestre em Filosofia pela Universidade Federal São Paulo (UNIFESP). E-mail: bryanmoraes@yahoo.com.br .

Introdução

Neste artigo sustentamos a hipótese de que o conceito de *crítica da política* do Jovem Marx, desenvolvida no campo conceitual verificado entre os anos de 1843-1845, é composto por uma atualização crítica de uma forma de saber imediato – que chamamos aqui de *saber antiespeculativo* – associado a uma visada ético-prática².

Segundo instrumentos pré-determinados de interpretação³, pretendemos captar uma “fotografia” do pensamento de Marx, precisamente entre seus 25 e 27 anos de idade, momento em que produz o manuscrito *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*⁴, *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução*⁵, *Sobre a Questão Judaica*⁶, as *Cartas dos Anais Franco-alemães*⁷, trechos dos *Manuscritos econômico-filosóficos*⁸ e a *Sagrada Família*⁹.

Para demonstrarmos a razoabilidade desta hipótese, no que diz respeito ao nosso método de abordagem e exposição, acreditamos que, em primeiro lugar, necessitamos delimitar, no texto de Marx, as características desta forma de saber imediato; em segundo lugar, provar como ele age no exame crítico da *formação* do conceito hegeliano de Estado, criticando sua consciência especulativa e, em terceiro lugar, provar que esta relação entre a posição antiespeculativa e a análise do Estado constituem uma crítica da política que os associa na forma de um pensamento emancipatório.

² Esta hipótese expressa brevemente o centro de nossas reflexões desenvolvidas entre os anos de 2013 e 2016 em pesquisa de mestrado defendida no Programa de pós-graduação em Filosofia (PPGF) da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH) da UNIFESP, sob orientação do Prof. Dr. Rodnei Antônio do Nascimento.

³ Como nosso recorte visa apreender esta questão da atualização da consciência e de sua formalidade histórica determinada conectada com uma visada emancipatória, interpretarmos, (i) como Koselleck de *Crítica e Crise* (1999), sob o ponto de vista de uma história das ideias e conceitos, a *Crítica* como conceito moderno que consiste em um saber conscientemente orientado à compreensão do mundo ético-prático sob crise; e (ii) como Horkheimer de *Teoria tradicional e teoria crítica* (1983, p.117-130), o distintivo emancipatório como o mais importante do conceito de *Crítica*.

⁴ Redigida em 1843, nunca publicada por Marx. Trata-se da seguinte edição brasileira: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2010a). Neste artigo será nomeada como *Manuscrito de 43* ou *Crítica do Direito*.

⁵ Trata-se da seguinte edição: MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (2010b). Esta *Introdução*, embora seja um texto distinto do *Manuscrito*, refere-se a ele, sintetizando-o, além de estar enriquecida pelos conceitos de *emancipação política* e *emancipação humana* e ser destinada à publicação nos *Anais Franco-Alemães* em 1844. Assim, para nós, esta *Introdução* é compreendida como um complemento ao *Manuscrito de 43* e também de *Sobre a Questão Judaica*, igualmente de 44. Em nosso artigo este texto será nomeado como *Introdução de 1844*.

⁶ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica* (2010c). Aqui será chamado como *A questão Judaica*.

⁷ MARX, K. *Cartas dos Anais Franco-Alemães (de Marx a Ruge) de 1843*, (2010d). Doravante, tal escrito será nomeado por nós como *Cartas de preparação*.

⁸ Trata-se de MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (2008). Será nomeado aqui como os *Manuscritos de 44* ou *Manuscritos de Paris*.

⁹ MARX, K. *A Sagrada Família ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes* (2011). Será referido aqui como *A Sagrada Família*.

Seguindo a ordem dessas necessidades, na primeira parte de nosso artigo, nomeado aqui de (I) *A questão antiespeculativa*, concentramo-nos na caracterização deste saber como resultado negativo do procedimento especulativo da *Ideia Lógica* da filosofia de Hegel, o que dá ao saber da *crítica da política* um caráter antiespeculativo expresso na noção de *differentia specifica*. Na segunda parte de nossa exposição, a saber, (II) *A crítica antiespeculativa do Estado*, buscaremos expor, do ponto de vista da crítica da política de Marx, os traços mais importantes da filosofia do direito de Hegel. Veremos que essa consciência especulativa do Estado impõe ao mundo do homem moderno a imagem invertida da relação entre a sociedade civil-burguesa e o Estado, causando nele um *estranhamento* (*Entfremdung*) do político, que submete o homem a uma força exterior que o afasta ou bloqueia sua possibilidade de uma vida social autoconsciente.

De posse das análises precedentes, poderemos, em (III) *A Crítica antiespeculativa e a visada ético-prática*, concluir mostrando como a finalidade da questão antiespeculativa (o saber, a consciência) da *crítica da política*, visa na verdade romper com as formas de saber acorrentadas ao jogo entre *estranhamento* do Estado e as possibilidades de alcance da autoconsciência e, assim, de *reganho* do homem consciente-de-si e de sua ação social e política (o terreno da *práxis*). Descobriremos que a crítica da política descrita por Marx neste período de sua trajetória intelectual e política reatualiza o saber de seu tempo em prol de uma nova forma de pensar e de dizer o objeto em crise (a relação entre sociedade e Estado), com vistas à reformulação das perspectivas de ação social e política.

I – A questão antiespeculativa

A noção que concentra o procedimento do saber praticado pela *crítica da política* é o de *differentia specifica*. Demonstraremos tal afirmação ao longo de nossa exposição e, por vezes, ela será aqui sinônimo de saber imediato ou saber antiespeculativo; tal noção é o resultado de uma crítica que o jovem Marx direciona ao procedimento especulativo de Hegel¹⁰ em sua *Filosofia do Direito*, cuja principal

¹⁰ Nos marcos deste artigo, evidentemente, não temos condições de expormos o conceito hegeliano de especulação em seus detalhes. Caso o leitor queira fazê-lo, o que podemos fazer aqui é indicar alguns caminhos bibliográficos básicos que podem servir de apoio para o estudo do tema. Sugerimos o próprio texto de Hegel, a saber *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Volume I: *A ciência da lógica* (1995). Como comentário sugerimos o texto de João Miguel Back, a saber, *O Conceito em Movimento na Lógica Especulativa: Uma Perspectiva Crítica da Lógica Hegeliana*, publicado na Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 03; n.º. 02, 2012, pp. 40-53, que está disponível em <http://abavaresco.com.br/wp/wp-content/uploads/3407.pdf> (Acesso em 29 de Março de 2017). Densa contribuição a este respeito é a de Marcos Müller, a saber “O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?” In: *Revista Eletrônica de*

consequência é a de produzir um saber do objeto que, por meio da construção de uma unidade identitária, acaba por produzir no pensar uma hipóstase, uma distorção e uma inversão do ser no pensar, afirmando a substância do objeto no pensamento identitário e não em sua natureza própria. “Especulação” deriva da forma latina “*speculum*”, e traz o significado de uma reflexão que reproduz uma imagem idêntica ou espelhada no objeto a que se põe, trazendo em sua formalidade identitária a capacidade de fazer corresponder especulativamente o conceito à coisa. Assim, o procedimento ou método especulativo pode ser inicialmente entendido como esta reflexão que dá a adequação entre o sujeito (o saber, a consciência) e o objeto (a essência, a coisa mesma, o verdadeiro).

Em suas *Lições sobre Filosofia da História*, Hegel escreve que a especulação é resultado de uma época; nela o pensar é concebido como este ato de elevar o objeto à *universalidade*, dando ao pensamento esta liberdade absoluta para refletir nele toda a possibilidade da apresentação objetiva e de suas relações internas, na forma de uma universalidade unitária. O *interesse teórico*, ou especulativo, impõe universalidade ao objeto, identificando-o a si, como uma coisa que reflete o objeto sempre como em uma totalidade orgânica cuja particularidade está contida. A época da *Aufklärung* ou do *Iluminismo* é, para Hegel, a época em que o pensamento promove a universalidade e põe a razão como o fundamento substancial que considera no objeto a primazia do pensamento, como expressão intelectual do “domínio do sujeito por si mesmo”. O *interesse prático* do homem é que necessita dos objetos e de sua *diferenciação* no pensar; neste caso, o objeto impõe ao pensamento sua particularidade prática (HEGEL, 1995, p. 360-363).

Vemos que em Hegel o procedimento especulativo não é só uma questão filosófica *strictu sensu*, mas também um modo de pensar próprio do espírito de seu tempo, uma prática intelectual que, por encontrar-se em um tempo de autonomia do homem, deveria promover também, como parte dele, uma forma de autonomia do pensamento. A formação desta “concepção”, em seu aspecto filosófico, para Hegel, só pode ser compreendida por nós mediante uma *experiência* autoformativa da consciência sobre si mesma que a conduz a certeza dessa identidade, apresentada em forma propedêutica na *Fenomenologia do Espírito* (1992)¹¹ e em sua estrutura

Estudos Hegelianos. Edição da Sociedade Hegel brasileira (SHB), 2005 (s/p). Disponível em <http://www.hegelbrasil.org/rev03d.htm> (acessado em 28 de março de 2017).

¹¹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, vols I e II. (1992). Doravante nomeada aqui apenas como *Fenomenologia* e citada com a sigla “FE” em itálico, seguida do ano de publicação da tradução brasileira e seu parágrafo em questão.

lógica mais desenvolvida na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mais precisamente em sua *Ciência da Lógica*¹².

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

Na primeira seção da *Fenomenologia*, a *Consciência*, em seu primeiro capítulo, *A certeza, sensível ou: o Isto ou o Visar*, temos a primeira figura fenomenológica, que é o *saber imediato* do objeto. Esta é a forma mais elementar de consciência; é o saber imediato baseado na certeza sensível (HEGEL, *FE*, 1992, §90) no qual o objeto é “percebido nele mesmo”, como em sua própria existência, no grau mais baixo de determinação do pensamento sobre o objeto. Por isso, essa certeza coloca-se a si mesma como a certeza detentora daquele saber mais rico em determinações do objeto, porque permite que ele manifeste toda a multiplicidade de características, fornecendo-nos o objeto em seu caráter existencial mais original e assim mais próximo de sua natureza.

No entanto, argumenta Hegel, esta certeza é a mais pobre e mais abstrata, porque, do objeto, ao trazê-lo ao saber, dele só pode dizer: “ele é”. Essa dicção só contém em sua consciência do objeto o *Eu* como puro *este* e o objeto como puro *isto*; o ser, ao ser dito, possui de perene apenas o ser como coisa existente, já que as demais características do objeto, como são consideradas como estando aquém da capacidade do pensar de poder dizer o objeto sem nada pôr nele que não seja ele mesmo. Podem ser apenas apreendidas pela forma primária de experiência humana, isto é, a experiência sensível. A consciência, pelo exame da natureza desta figura, é

¹² HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol I: *A ciência da Lógica* (1995). Como aqui tratamos apenas do volume sobre a *Ciência da Lógica*, nomearemos este texto apenas como *Enciclopédia*, notado aqui como “E”, seguido do ano de sua publicação e do parágrafo referido.

obrigada a admitir que todo este saber imediato, em sua forma mais elementar, é ainda sim marcada pela força de um *Eu*, dotado de uma tendência universalizante diante do objeto. Quando esta consciência imediata visa dizer a particularidade objetiva – o objeto como em seu próprio ser – o indica sempre em acordo com uma captação formal de caráter universalizante, de maneira que o objeto que está fora deste campo universalizante do saber não tem realidade objetiva para ele (HEGEL, *FE*, 1992, §91), o que nega a natureza da consciência sensível em relação ao seu objeto.

Esta consciência, ao pôr em prática o propósito de não *enformar* o objeto para evitar a mediação formal do saber sobre ele, preservando sua propriedade natural, alcança, na verdade, o contrassenso de sua intenção ainda que sob uma universalidade precária (HEGEL, *FE*, 1992, § 92). A concepção sobre o pensar do objeto fica aqui entre a tentativa de dizê-lo na forma do saber e a impossibilidade de apenas designar a particularidade instantânea do objeto, permanecendo em uma crise que só pode ser resolvida com a admissão da universalidade como grau de formalidade necessária porque dependente de coordenadas expressas formalmente no campo da linguagem (HEGEL, *FE*, 1992, §§ 106-110).

Esse ponto de inflexão no qual a consciência da certeza sensível imediatamente constata que seu saber não é a verdade é prenunciada, na *Introdução à Fenomenologia*, como a constante do processo fenomenológico que perpassa as figuras da razão que são cada vez mais determinadas, um movimento que culmina – como resultado de determinações anteriores já examinadas como a *Percepção* e o *Entendimento* – no encontro da consciência com a autorreferencialidade do conceito. Este é a forma mais desenvolvida desta necessidade é o momento em que a dicção da coisa está enriquecida pela absoluta relação de referência ao *Eu*.

Esta autorreferência consiste em um saber absoluto como “o *Eu*, que é este eu e nenhum outro *Eu*, e que é igualmente o *Eu* universal, imediatamente mediatizado ou suprassumido” (*FE*, 1992, § 788) mediante o qual se chega ao “juízo infinito [em que, B.F] a coisa está suprassumida: a coisa nada é em si; só tem significação na relação, somente *mediante o Eu*, e *mediante sua referência ao Eu*” (*FE*, 1992, § 791). É segundo ele que o *especulativo* é formulado como instauração em si mesmo do saber absoluto mediante autoformulação positivo-racional; é a autoreprodução e a autoapreensão da razão “graças a introdução de uma unidade sistemática a priori” que se basta a si mesma (MÜLLER, 2005, s/p) e que propicia um modo especulativo de dicção do objeto. Como “último desses momentos, porém, é necessariamente essa unidade mesma, e de fato reúne – como é evidente – a todos dentro de si. O espírito,

certo de si mesmo em seu ser-aí, não tem por elemento do *ser-aí* outra coisa que esse saber de si” (HEGEL, *FE*, 1992, § 793).

No volume I da *Enciclopédia (A Ciência da Lógica)* a demonstração da especulação não se dá mais como no caminho fenomenológico, mas como apresentação do método especulativo-dialético. Aqui, esta autorreferencialidade do pensamento é formulada como o “puro estar junto de si”, elemento no qual reina o princípio da liberdade e, nessa medida, o status de pensamento livre e autônomo. Assim, o especulativo é uma radicalização da “autonomia absoluta do pensamento puro” que não admite em si qualquer causa adventícia; como unidade, almeja a superação de cisões clássicas da metafísica como, por exemplo, as cisões entre corpo-alma, espírito-matéria, fé-entendimento, liberdade-necessidade (MÜLLER, 2005, s/p). Esta dialética da infinitude é o próprio “suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (HEGEL, *E*, 1995 § 81). Entretanto, a verdadeira significação deste momento especulativo, não obstante se embase na autorreferencialidade do pensar, não é um algo puramente subjetivo. Para Hegel, o especulativo é já uma forma suprassumida das oposições limitadoras do entendimento que imobiliza o saber. Se embora seu modo de dizer trabalhe em certos momentos com a cisão entre sujeito e objeto, na verdade o especulativo se coloca, por sua propriedade mesma, sempre do ponto de vista da multiplicidade unitária de determinações constitutivas do objeto, o ponto de vista de sua total concreção, seu sentido completo, em que o ser é necessariamente ser-para-outro (HEGEL, *E*, 1995, §82).

“Esse racional, portanto, embora seja algo pensado – também abstrato –, é ao mesmo tempo algo *concreto*, porque não é unidade *simples, formal*, mas *unidade de determinações diferentes*” (HEGEL, *E*, 1995, § 82). Ele não consiste na mera representação da objetividade, mas reivindica na verdade uma extrapolação dos limites imediatos do objeto, suprimindo cada vez mais as suas particularidades, submetendo-o à singularidade enriquecida por um processo de negações que expressam o “movimento vivo” da coisa, que se encontra no objeto como sua *possibilidade determinativa* parte de seu *ser-aí* imediato, mas que conserva, como sua tendência, a possibilidade de ser um outro para além de si mesmo. Esta ideia racional é a “unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior” (HEGEL, *E*, 1995, §142).

Esta dialética especulativa dependeria, segundo Giannotti, de uma estrutura de totalização da universalidade e da particularidade na forma da singularidade, indicando na dialética especulativa que ela se nutre continuamente da contradição verificada entre a universalidade e a particularidade conjugadas, em que a singularidade

resultante deste movimento aparece por seu turno como uma forma agora enriquecida de determinações. Esta forma enriquecida é o que a filosofia de Hegel nomeia como sendo a *Ideia*; ela comporta a multiplicidade dos particulares. Dentro dela, a coisa aparece sempre como um conjunto de propriedades conectadas entre si, mas que se negam com a finalidade da eliminação recíproca de suas oposições para que o objeto seja, em sua positividade, a negação superada de seu momento contraditório (GIANNOTTI, 1966, p.25-26).

O modo especulativo de tratar a relação entre ambos converge para uma concepção de que finito e infinito são existências conviventes no objeto, de forma que a finitude se porá como um momento da infinitude (GIANNOTTI, 1966, p.26-27). O objeto se situa aqui em uma tensão entre seu *ser-em-si* e o *ser-outro* que lhe é coextensivo. Ele é considerado não só como o *ser-em-si*, mas como também determinado pelo *ser-outro* – que em sua presença dá ao *ser-em-si* sua condição de estar presente a si mesmo e que torna possível conceber o *ser-outro* como constitutivo do *ser-em-si*. A *finitude* surge aqui como o momento pontual em que o infinito desdobra dentro de si as contradições parciais de sua totalidade, passagem que dá o traçado de sua vida e de sua morte e aponta para além de si em função mesma do *ser-outro* que o impulsiona para fora (GIANNOTTI, 1966, p.27-28).

Na cume do desenvolvimento da dialética da *infinitude*, a consciência, agora a par de sua capacidade identitária e unitária, não sofre, por isso, de uma intermitência que cinde os objetos e os circunscreve em sua essência particular; aqui, a contradição tem perpassada em si o movimento positivo da razão que dá a ela o sentido mesmo do que ela é, isto é, uma coextensividade que conecta o *ser-aí* da existência a seu *vir-a-ser*. A *Ideia Lógica* é esse momento positivamente racional que sabe a si mesmo e descansa sobre sua certeza porque põe a si mesmo a sua própria unidade e suspende suas *contradições* mediante a elevação da consciência à unidade pressuposta que atinge a *indiferença* em relação à particularidade objetiva como um interesse teórico. Assim, a ideia é “o verdadeiro *em si e para si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um *ser-aí* exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva a ideia” (HEGEL, E, 1995, §213).

É em crítica a este edifício da lógica do conceito que o jovem Marx propõe sua noção de *differentia specifica*. Embora Marx não utilize sempre este termo, quando o faz visa expressar um posicionamento crítico a respeito da dialética da infinitude. Contudo, para esclarecermos este posicionamento, buscamos lapidar e dar relevo primeiramente à noção aqui buscada, ainda que não pareça ser o mais usual, para

depois compreendermos alguns movimentos mais importantes dela na crítica do direito realizada pelo jovem Marx.

Encontramos no Lukács do *Desarrollo filosófico del joven Marx* (s/d, p.217) a indicação de que a seção II do Capítulo 5 de a *Sagrada Família*, intitulada como o *Mistério da construção especulativa* é que nos dá a síntese mais desenvolvida do que seria o essencial desta crítica antiespeculativa que hora buscamos esclarecer e que se segue:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta”, quando, *seguindo adiante* [B.F], *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “a fruta” como a “*substância*” da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã o *mesmo* que na pera e na pera o *mesmo* que na amêndoa, ou seja, “a fruta”. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é “a substância”, “a fruta”.¹³

Esta passagem é exemplar por dois motivos: o primeiro é porque apresenta a interpretação de Marx acerca do movimento hegeliano geral que parte do objeto como em seu próprio ser em direção à construção especulativa; o segundo é que, por meio da negação desta construção, Marx começa a introduzir este saber imediato que nos dá os indícios mais elementares do que poderia ser esta *diferentia specifica*.

¹³ MARX, K. *A sagrada Família*, 2011, p.72.

Marx escreve que no movimento mais primário do pensar, apreender ou captar esta fruta determinada que se apresenta ao pensar significa apreender a coisa como um ser ainda desligado das formas e relações postas no objeto pelo pensar. Tratar-se-ia da recuperação, por parte de Marx, de uma forma objetiva que se mostrasse em seu conteúdo bruto e em sua própria natureza e particularidade, como algo “fora de mim”, um “em si mesmo” ou o objeto como em seu próprio ser. Compreendemos essa condição objetiva indicada por Marx como a forma mais originária e imediata da relação entre pensamento e o próprio ser, entre sujeito e objeto. Predominaria neste tipo de relação entre consciência e objeto a mediação em seu mais baixo grau de formalidade, aqui predominantemente sustentada por uma imediação sensível.

No entanto, no segundo movimento do pensar, nega-se àquela condição primária e secular de apresentação objetiva para elevar o objeto a uma primeira formalidade que impõe a ele certo grau de universalidade que abstrai o pensar de sua relação imediata com o objeto para encontrar o verdadeiro em uma formalidade “mais universal” [B.F.] em relação ao pensar. Ao atingir essa forma, o pensar especulativo enuncia a essência ou o verdadeiro do objeto no resultado desta abstração; confirma esta ou aquela fruta em um registro de verdade dependente de uma generalidade que para Marx é pressuposta, de modo que o essencial do objeto não reside nele como em seu próprio ser-aí, sua existência, mas apenas “o ser abstraído por mim delas” e a elas atribuído como sendo o seu verdadeiro. O produto da abstração do pensar em relação ao ser é concebido, no movimento especulativo do pensar, como sendo o próprio ser. No Marx de 1843-1845, a Ideia Lógica de Hegel é concebida como uma generalidade especulativa pressuposta do objeto, que desliga o pensar da vida do objeto ao negar, na universalidade abstrata, a particularidade específica que o constitui em sua existência. A crítica antiespeculativa deste período de Marx tem aqui uma posição muito específica acerca do que é o desenvolvimento especulativo hegeliano e guarda aqui e acolá algumas imprecisões a respeito desta questão em Hegel¹⁴.

Para o Marx da *Sagrada Família*, a “essa operação dá-se o nome, na terminologia especulativa, de conceber a *substância*, na condição de *sujeito*, como processo *interior*” como “*pessoa absoluta*, concepção que forma o caráter essencial do método hegeliano” (MARX, 2011, p. 76). Na filosofia especulativa a existência do objeto passa a possuir “um número infinito de encarnações, correspondente ao

¹⁴ Novamente Giannotti, em *Certa Herança Marxista*, aponta que esta crítica antiespeculativa de Marx estaria na verdade assentada em uma redução da noção de conceito à representação. Para o interprete, Marx ignora aqui “a unidade especialíssima”, que Hegel estabelece na capacidade do universal de pôr o seu caso (2010, p.03-55). Esta questão, porém, não é objeto de nossa investigação.

número de coisas existentes” (MARX, 2011, p. 73-75). Estaria o objeto, segundo esta interpretação do especulativo, submetido aqui a uma sobrenaturalidade causal decorrente de uma sobressignificação lógica oriunda da desconexão entre ser e pensar, em que há uma transmutação da causa existência do objeto pensado em uma espiritualidade anterior e superior a ele, mas que só aparece à consciência à posteriori de maneira que:

não é importante apenas para o *meu* entendimento sensível, mas o é também para “a própria fruta”, para a razão especulativa. “A fruta” já não é mais, portanto, uma unidade carente de conteúdo, indiferenciada, mas sim uma unidade na condição de “*totalidade*” das frutas, que acabam formando uma “*série organicamente estruturada*”. Em cada fase dessa série “a fruta” adquire uma existência mais desenvolvida e mais declarada, até que, ao fim, na condição de “*síntese*” de todas as frutas é, ao mesmo tempo, a *unidade* viva que contém, dissolvida em si, cada uma das frutas, ao mesmo tempo em que é capaz de engendrar a cada uma delas, assim como, por exemplo, cada um dos membros do corpo se dissolve constantemente no sangue ao mesmo tempo em que é constantemente engendrado por ele¹⁵

A Ideia especulativa conduz o saber a conceber seu objeto como outra coisa distinta daquela característica especial e original. Neste percurso do pensamento especulativo, a generalização imposta pelo *Eu* faz confundir a apresentação do objeto com o poder de determinar a natureza dele, assumindo o especulativo o poder de determinar a substância mesma do ser em questão. Acreditamos ser possível afirmar que Marx interpreta que a Ideia especulativa extrai o objeto de algo como uma “coisidade” e o suspende na subjetividade determinante da Ideia, como uma necessidade interna da razão especulativa e não da compreensão objetiva. O saber envolvido na posse da maçã ou da pêra, não é, para Hegel, segundo Marx, importante apenas para o “*meu*” entendimento sensível, isto é, para o entendimento sensível de um ser humano, mas para a própria generalidade ideal da razão especulativa, para a própria tentativa de vivificação da *Lógica do Conceito*.

Para o filósofo especulativo a Ideia não é uma unidade carente de conteúdo forjada como a essência do objeto – o que justamente blinda Hegel da sinonímia representação-conceito reclamada por Marx – mas uma unidade na condição de uma

¹⁵ MARX, K. *A sagrada Família*, 2011, p.73.

“totalidade” que expõe uma “*série organicamente estruturada*”, não obstante, no resultado especulativo ela não dá sinais de sua vida. Esse *comportamento especulativo*, para Marx, impede o acesso à “*riqueza especial de determinações*”, isto é, às características que oferecem a *especificidade* constitutiva do objeto, o que impõe ao homem a convivência com uma ilusão da realidade objetiva¹⁶. Na letra de Marx, o movimento especulativo, oferece, em uma necessidade interna de sua “lógica”, aquilo poderíamos nomear como sendo, em primeiro lugar, uma autodenúncia ou um “ato falho” da construção especulativa em relação a sua referência ao objeto e, em segundo lugar, um equívoco do especulativo na construção da referência à efetividade objetiva. Para ele:

De um lado Hegel sabe representar o processo pelo qual o filósofo passa de um objeto a outro através da intuição insensível e da *representação* [B.F]¹⁷ (*Vorstellung*) com maestria sofisticada, como se fosse o processo do mesmo ser intelectualizado imaginado, do sujeito absoluto. Mas depois disso Hegel costuma oferecer, dentro da exposição *especulativa*, uma exposição *real*, através da qual é possível captar a própria *coisa*. E esse desenvolvimento real *dentro* do desenvolvimento especulativo induz o leitor, equivocadamente, a tomar o desenvolvimento especulativo como se fosse real e o desenvolvimento real como se fosse especulativo.¹⁸

Esta “maestria”, de que fala Marx é aquela de uma complexa sofisticação que mostra o processo de passagem do pensar de um “objeto a outro” por meio da intuição insensível, de maneira que o ser “intelectualizado imaginado”, do sujeito absoluto, aparece, com o auxílio da sofisticação do discurso filosófico, como sendo o próprio processo de desenvolvimento do ser. Depois de estabelecer este “manto formal”, Hegel mostra o hábito do discurso dialético-especulativo de retornar ao objeto em seu ser-aí,

¹⁶ Na verdade Hegel se defende desta qualificação do especulativo como místico. No primeiro adendo oral do §82A da *Enciclopédia*, ele escreve que a “respeito da significação do especulativo, há que mencionar aqui que se tem de entender, por isso, o mesmo que antes se costumava designar como *místico* – sobretudo em relação à consciência religiosa e a seu conteúdo. Hoje em dia, quando se fala de místico, esse em regra geral conta como sinônimo de misterioso e inconcebível, e esse misterioso e inconcebível é então, segundo aliás a diversidade da cultura e da mentalidade, considerado por um como autêntico e verdadeiro, por outro como superstição e ilusão. Deve-se notar a propósito, antes de tudo, que o místico sem dúvida é algo misterioso; contudo, só para o entendimento, enquanto o místico (como sinônimo do especulativo) é a unidade concreta dessas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição. Se então os que reconhecem o místico como verdadeiro não vão, igualmente, além [da noção] de que é algo absolutamente misterioso, por sua parte, está assim declarado somente que o pensar tem para eles a significação do [ato] abstrato [de] pôr-o-idêntico; e que, por esse motivo, para alcançar a verdade, deve-se renunciar ao pensar, ou, como também se costuma dizer, deve-se tomar como prisioneira a razão” (HEGEL, E, 1995, §82).

¹⁷ Este grifo no texto de Marx é nosso.

¹⁸ MARX, K. *A sagrada Família*, 2011, p.75

revelando na formação da Ideia Lógica a tentativa de se referir àquela experiência sensível originária, momento em que o pensar especulativo nos abre à “exposição *real*, através da qual é possível captar a própria *coisa*”. Na especulação, este poder de determinação pretende resgatar a finitude substancial apenas quando a *universalidade formal* chega ao fim de sua série, justamente quando ela põe (*Setzen*) a particularidade sob o domínio da forma de uma *totalidade ideal das particularidades*: ela se refere à sua origem existencial, mas não se determina efetivamente por ela.

A coisa própria é conduzida em uma sobressignificação de sua existência que a arrasta para dentro da universalidade, mas sem perder em si mesma a *diferença existencial* que a define como tal. Este movimento de exposição induz quem acompanha este processo, “a tomar o desenvolvimento especulativo como se fosse real e o desenvolvimento real como se fosse especulativo” (MARX, 2011, p.75). O efeito disso é a sobreposição formalizante que, quanto mais se aproxima de sua meta conceitual – de alcançar no objeto a multiplicidade de determinações que dá sua natureza – impõe uma identidade extrínseca ao objeto, determinando sua existência. Assim, pera, maçã e amêndoa não deixam de serem particularidades em si mesmas porque estão no interior de uma universalidade, pois a particularidade da pêra, por exemplo, mantém a si mesma como particularidade efetiva mesmo dentro da universalidade d’*a fruta* e sem essa particularidade efetiva, *a fruta nada é*, ou ao menos o é para o pensamento especulativo apenas como uma pontualidade dele. A força existencial da particularidade é apenas suspensa no processo dialético, mas não no objeto, de maneira que sua vida é, para Marx, apenas transmitida em uma série que se alça a uma formalidade cada vez mais superior e destacada, nesse sentido abstraída de sua natureza constitutiva.

Com razão, o leitor pode indagar se a crítica antiespeculativa de Marx, que trabalha com um espectro argumentativo que transita entre o objeto como momento de uma universalidade pressuposta e o objeto como a *própria coisa*, não deveria ser interpretada como devedora da tradição empirista geral ou dotada até de uma certa ingenuidade a respeito da questão. Parece-nos que Marx está na verdade reclamando não o abandono da experiência originária, mas uma nova reconfiguração da consciência, mediante um novo negativo que consiste na recuperação consciente da centralidade deste estado experiente em um movimento de atualização da relação entre a coisa, o ser e o pensar, o objeto e o sujeito. Se pudermos conceber este movimento marxiano como uma forma de experiência, poderíamos afirmar que ela se aproxima em muito da *Consciência imediata* da *Fenomenologia* de Hegel, mas também da *Doutrina do Ser*, da *Ciência da Lógica*.

No entanto, pensamos que isto nos colocaria o problema de estarmos diante de uma crítica que se movimenta no interior uma figura rudimentar. Afinal, porque Marx conduziria seu argumento no sentido de uma revalorização de figuras mais pobres, mais indeterminadas e, no campo hegeliano, mais abstratas do processo lógico ou fenomenológico? Tal pergunta sugere que Marx estaria aqui diante de um retrocesso na história da Filosofia se nossa exposição considerar o que promoveram Kant em suas críticas da razão e Hegel no âmbito de seu sistema filosófico. No entanto, acreditamos que se trata aqui de uma interpretação muito própria de Marx e em grande medida se apoia na concepção da natureza do objeto e de sua relação com o ser humano presentes sobretudo na crítica de Ludwig Feuerbach¹⁹ à Filosofia especulativa de Hegel, como veremos adiante. Marx interpreta que a especulação:

..., que converte as diferentes frutas reais em *uma* “fruta” da abstração, *na* “fruta”, tem de, para poder chegar à aparência de um conteúdo real, necessariamente tentar – e de qualquer maneira [B.F] – retornar *da* “fruta”, da *substância*, para os *diferentes tipos* de frutas reais e profanas, para a pera, a maçã, a amêndoa, etc. E tudo que há de fácil no ato de chegar, partindo das frutas reais para chegar à representação abstrata “a fruta”, há de difícil no ato de engendrar, partindo da representação abstrata “a fruta”, as frutas reais. Chega a ser impossível, inclusive, chegar ao *contrário* da abstração ao se partir de uma abstração, quando não *desisto* dessa abstração. Por isso o filósofo especulativo desiste da abstração *da* “fruta”, porém desiste dela de um modo *especulativo, místico*, ou seja, mantém a aparência de *não desistir dela*²⁰

Para se manifestar na Ideia como aparência de um conteúdo real construído a partir de múltiplas determinações, a conversão especulativa traz em si a necessidade de retornar de *qualquer modo*, daquela substancialidade ideal em direção aos distintos tipos ou manifestações da particularidade imediata que é a origem material do pensar. Esta particularidade imediata, que na especulação aparece como emanção aparente da Ideia é falsamente revisitada pelo conceito, não para devolver-lhe do pensamento à sua naturalidade agora especulativamente refletida que retorna ao seu caso originário, mas sim para indicar, no objeto, o sucesso de si mesma. Marx afirma que há uma

¹⁹ Ao leitor interessado na influência de Feuerbach na crítica de Marx a Hegel, recomendamos o trabalho de SARTÓRIO, Lúcia. *A antropologia de Feuerbach e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx*. Tese de mestrado da PUC-SP, São Paulo, 2001. Disponível em http://www.verinotio.org/di/di15_antropologia.pdf

²⁰ MARX, K. *A sagrada Família*, 2011, p.73.

facilidade no movimento de aceção objetiva em direção ao desenvolvimento do especulativo, mas que ele guarda também a necessidade não realizada deste retorno do conceito formado ao seu estado material em sua substância originária. Encontrar-se-ia a experiência especulativa diante de uma nova necessidade, aquela em que este estágio consciente é impelido a sair de sua figura e passar novamente a uma outra.

Como a especulação necessita de um retorno à sua gênese existencial para se validar a si mesma com o verdadeiro do objeto, ela crê conter nesse retorno, a confirmação do encontro do universal no particular e crê estar diante de uma singularidade. Não se desarma, porém, do especulativo e da condição abstrata do pensar em relação ao objeto no mundo. Para Marx, ainda assim Hegel permanece no contrassenso de produzir uma identidade cuja força de determinação se localiza fora do objeto existente, que em grande medida, não diz respeito a ele mesmo, não obstante alimente sua abstração a partir daquela existência primeira; quando a especulação *necessita* mostrar o verdadeiro do objeto no objeto, não mostra o verdadeiro do objeto nele mesmo, mas no pensar especulativo. O texto marxiano adverte, porém, que “chega a ser impossível retornar ao objeto”, isto é, acessá-lo como em seu próprio ser, sem que a especulação desista de si mesma e de seu suposto poder de determinação travestido de singularidade. Nota-se nestas passagens que a argumentação de Marx é fortemente antitética, e se constrói em uma relação de oposição ao comportamento mais essencial da exposição especulativa. Quem nos auxilia a avançarmos mais nas pistas deste saber imediato é Paulo Arantes em *O ressentimento da dialética* (1996).

Deste livro, do ponto da crítica da exposição especulativa, destacamos o artigo *o Nome e a Frase*, em que Arantes nos oferece alguns dados e indicações importantes em torno da questão. Para ele, a crítica antiespeculativa estaria ligada, como inferimos, aos “modos de dizer” próprios da filosofia especulativa. Há em jogo uma divergência entre o discurso filosófico corrente do momento – o discurso especulativo – e sua crítica que exige esclarecimentos acerca da relação entre a coisa dita em sua palavra concreta e a conseqüente descaracterização formal que sofre a realidade do objeto diante da abstração da palavra. Arantes toma como paradigma de sua exposição a crítica de Feuerbach, e sua conhecida, embora não única, influência sobre os escritos do jovem Marx (ARANTES, 1996, p.387). Tanto a crítica de Feuerbach quanto de seu jovem admirador surgem em um contexto de revoluções sociais na Alemanha e que tiveram conseqüências no espectro das ideias.

Neste contexto, abriu-se uma disputa pelo tipo e o grau de formalização ou dizer do objeto que, em torno de sua *faculdade* de engendrar no campo das ideias uma linguagem de natureza subversiva, *tenciona* no pensar especulativo a sua

negação em prol de uma ruptura com esta tradição discursiva habitual que concentra sob a guarda do *Eu* o verdadeiro do objeto. Ao seu modo, Marx está nos apresentando uma proposta de resistência à conceitualização, na tentativa de engendrar um quadro reflexivo que impunha um dizer do objeto que pudesse criar novas formas de declaração capazes de expressar essa ruptura com as linhas de sentido em torno do modo como se referir ao mundo objetivo em transformação no encaixe da possibilidade de construção de uma nova época e, assim, de um novo espírito do tempo. Daí deriva o aspecto *agonístico* da crítica antiespeculativa.

Nela, a “prosa especulativa” é acusada de promover uma indecisão terminológica azeitada por uma espécie espiritualista de fraseologia. Caberia ao filósofo crítico explorar uma forma discursiva “antifraseológica” que opõe ao especulativo a valorização de uma *nomina própria* (ARANTES, 1996, p.388). Evidentemente, argumenta Arantes, nem a especulação de Hegel se trata de uma mera apologética da abstração nem o “materialismo” feuerbachiano que influenciou Marx poderia ser acusado aqui de forma rudimentar de conhecimento. O que interessa à crítica de Feuerbach e Marx é a *necessidade* de romper a dialética especulativa hegeliana e seu “foco egocêntrico de perspectiva” em prol de um epicentro que guie o trabalho expositivo segundo as perspectivas da *parte do homem*; mais precisamente àquela de origem e natureza material e guiado pela forma de compreensão encontrada na *sensibilidade humana*. Feuerbach e seus seguidores teriam operado em acordo com uma consideração bastante específica dos dêiticos que visam exprimir o objeto, tomando-os como símbolos-index que se associam aos seus objetos mediante a produção de uma ligação mais próxima da condição existencial por meio do ato de valorização da *designação* (*Bezeichnung*) e redução da significação (*Bedeutung*) especulativa.

O discurso filosófico deveria proceder segundo a necessidade posta pela existência atual do humano para além da prática de um padrão empirista de apreensão; a estrutura discursiva da *Crítica* deve se submeter a exigência antropológica que combata e, assim, negue, determinadamente, a ausência da sensibilidade no fluxo especulativo do pensamento (ARANTES, 1996, p.390-391). Na especulação, ora o objeto é uma coisa, ora é outra a depender de sua posição no interior do processo dialético. O discurso antiespeculativo, em seu turno, adota a noção de um limite existencial que define o si mesmo do objeto, alça-se à busca pela materialidade constitutiva dele por meio da promoção de mais uma negação do saber absoluto, reclamando uma renovada posição não-identitária que visa modificar e renovar o lugar do “ser bruto do discurso filosófico”, impondo uma necessidade adventícia e não-intelectiva que pretende impor ao pensar uma revolução da forma de

saber, isto é, da consciência (ARANTES, 1996, p. 395-397). Neste saber imediato aventado pela *Crítica*, não se trata de um retorno à coisa em sua pureza sensível, mas de autorizar a este *ser-aí* adentrar como uma coisa em sua dimensão não tradicionalmente aceita no fluxo especulativo do pensar, obrigando-o a receber esta coisa designada aqui e agora em sua especificidade objetiva, em sua vida existencial.

Nesse sentido, trata-se sim de uma contravalorização atualizada da experiência entre ser e pensar sob o regime especulativo de verdade, que, encontrou eco no século XX, por exemplo, no debate sobre a questão da relação entre o ser e o pensar em *Anotações ao pensar filosófico* de Theodor Adorno, o que nos revela o alcance histórico e a complexidade do problema. Nestas anotações da década de 1960, o teórico-crítico escreve que o pensamento filosófico, para ser produtivo, “tem de sempre estar determinado por sua coisa. Isso é sua passividade. Seu esforço coincide com sua aptidão para a passividade” (ADORNO, 2014, §3). Seria necessário para Adorno “quebrar o que se espera inquebrantavelmente do pensar: o assim chamado curso do pensar. Pensamentos que são verdadeiros têm de se renovar incessantemente a partir da experiência da coisa, mesmo que está se determine primeiramente neles”. O pensamento deveria ser estorvado constantemente pela origem material que ele abandonou no processo de abstração e consequente identificação entre o ser e o pensar, entre a coisa e o conceito, O pensar deveria se entregar ao movimento do objeto, declinando de seu moto-contínuo lógico-conceitual e estabelecer a “resistência contra o previamente pensado” (ADORNO, 2014, §6). Ainda que o objeto ganhe sua determinação primeira no pensar, para que o alcance seu objetivo de ser um pensamento verdadeiro, deveria ele proceder, como, aliás, foi defendido classicamente, como uma adequação do intelecto à coisa e não o contrário, o que, segundo este campo de interpretação, seria próprio do método especulativo da Filosofia de Hegel.

Não pretendemos, nem podemos hoje dar conta da complexidade e dos desdobramentos desse debate entre Hegel e os jovens críticos de sua época, entre a questão da dialética especulativa e sua crítica antiespeculativa por parte de Marx, sobretudo. Tal ruptura com a tradição moderna de pensar o objeto sob o domínio do *Eu*, segundo nossos estudos, apontaram que por detrás tanto de Marx, quanto de Adorno – que, para nós, assemelha-se muito ao projeto deste Jovem Marx – há algo como um *ato* (*Tat*) de valorização do domínio do ser sobre o domínio do pensar. Uma objeção que em geral decorre dessa questão tem a ver com a possibilidade de Marx estar aqui em uma relação de negação unilateral para com o “espaço” dado ao modo especulativo de pensar, o que terminaria na tese de que a única maneira realmente consequente de superar esta problemática seria, no fim das contas, a desistência da

dicção e da formação do objeto no pensamento. Não nos parece ser esta a saída de Marx. Com a reivindicação de um pensar não identificante, ele não parece estar se colocando no campo da anulação do pensamento e tampouco da inefabilidade do pensar sobre o objeto, mas do esforço pela especificação objetiva, posição que exige uma forma de concentração passiva na qual se deixa afetar no pensar pelo o que o pensar não é, aquilo que é próprio somente do objeto.

II – A Crítica antiespeculativa do Estado

Sob determinado aspecto, a Filosofia do Direito de Hegel, tem como objetivo apresentar filosoficamente o processo de concretização e institucionalização da liberdade subjetiva. Tal processo aparece em suas *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado*²¹, obra na qual propõe a apresentação lógico-conceitual do processo de constituição política da liberdade subjetiva, que põe em marcha os poderes para acolher, limitar, organizar e assegurar tal movimento constitutivo. Para expor esta empreitada, Hegel se vale da *Lógica do Conceito*, que conteria o movimento formal capaz de compreender as mediações, as contradições e a resolução desse processo.

Pode-se dizer que o fio central da argumentação hegeliana parte de um diagnóstico sobre sua época, portanto de natureza histórica, e que consiste na oposição de dois princípios, aquele entre a vida socioeconômica moderna, baseada no interesse do bem privado, e ou outro referente a ideia da vida ética, baseada na preservação do interesse e do bem comum. Sob aspecto elementar, esta oposição se dá entre a pessoa individual, perseguidora de seu interesse próprio e o projeto ético no sentido de um conagração comunitário que seja capaz de conservar dentro de si esta realização da personalidade individual.

O primeiro princípio, baseia-se na liberdade subjetiva autônoma (HEGEL, *FD*, § 181) predominante na sociedade moderna; trata-se da tendência histórica à perseguição dos fins privados para o desenvolvimento da “pessoa concreta, que é para si como um fim *particular*, como um todo de carências” (HEGEL, *FD*, § 182), a pessoa que se comporta em relação ao conagração comunitário apenas como pessoa privada que tem seu interesse próprio como seu fim” – princípio que alcança sua realização na forma concreta da propriedade privada individual (HEGEL, *FD*, § 187). O segundo princípio é aquele da universalidade ética, que se opõe

²¹ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio* (1994, 1998 e 2003). Trata-se da tradução de Marcos Müller, lançada em fragmentos. Devido a variação do ano de publicação deste texto, quando necessário, citaremos este texto com a sigla *FD* em itálico, seguido apenas de seu respectivo número de parágrafo.

diametralmente àquele princípio primeiro. Ele tem um caráter no qual predomina o interesse do homem como cidadão, no sentido de uma disposição política que visa a conservação do bem individual em relação de dependência ou como consequência do bem comum (HEGEL, *FD*, § 157), uma certa subordinação do bem privado ao bem comum, da vida socioeconômica à cidadania como membro do Estado.

A consciência moderna, “de imediato” experiência a relação entre a conservação do bem privado e do bem comum imbuídos em uma crise de coexistência. Para Hegel, porém, tal crise é aparente e constitui apenas uma passagem de um processo que necessita ser observado em seu devido processo de constituição em direção ao seu movimento total de constituição. Para conhecê-lo, seria necessário percorrer certo caminho ou exame que pudesse mostrar que a verdadeira relação destes dois princípios reside em uma força jurídico-política não evidente para o saber imediato – por fraqueza de sua visão parcial –, mas existente e efetiva por si mesma, um poder que promovesse um elo pelo qual a personalidade individual encontraria, por detrás de sua crise, sua estabilidade ética. Em Hegel essa ligação ocorre no movimento de sucessiva mediação político-universal deste princípio privado.

Tal mediação é compreendida em um movimento de construção de formas políticas de caráter universal cada vez mais desenvolvida, e que impõe à liberdade negativa – esta manifestação concreta da liberdade subjetiva em face de uma multidão de espíritos livres da sociedade civil-burguesa – a atenuação do traço aético nela predominante. Assim, a resistência da sociedade civil-burguesa à autodegeneração ética completa se deve ao fato de que em suas estruturas relacionais privadas reside um suporte ético que é uma formalidade política pressuposta, que concatena eticamente o conteúdo social quando media o sistema do direito, fazendo-o preceder conceitualmente o reino da particularidade, dando-lhe, no poder jurídico-político do Estado, que identifica essencialmente aquela oposição agora tida como acidental (HEGEL, *FD*, § 157). Para Marcos Müller (1998, p. 24) a “concepção da sociedade como cisão da vida ética e como relação reflexionante entre particularidade subjetiva e a universalidade formal pretende mostrar que a própria universalização da liberdade negativa, uma vez querida como fim, embora concomitantemente à universalização do antagonismo social, contém, implicitamente, à contracorrente, um momento de reintegração daqueles princípios dissociados (particularidade subjetiva autônoma, universalidade objetiva formal) em direção à universalidade intrínseca e substancial do Estado”. Hegel escreve que é em:

face das esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil, o Estado é, **de um lado**, uma necessidade externa e sua potência superior, a cuja natureza as leis

daquelas esferas, bem como seus interesses, encontram-se subordinados e da qual são dependentes; porém, **de outro lado**, é o Estado seu fim imanente e tem sua força na unidade de seu fim último geral e no interesse particular dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm deveres perante ele assim como, ao mesmo tempo, têm direitos”.²²

Posto diante das esferas do direito e do bem privados, bem como da unidade familiar e da sociedade civil-burguesa, em um lado o Estado é uma necessidade externa e um poder superior que subordina tais esferas, tornam-nas dependentes dele em suas leis e em seus interesses. Porém, sob outra perspectiva, o Estado é o fim inseparável, inerente a tais esferas e possui sua força na medida em que tais interesses privados são seu fim supremo e geral ao mesmo tempo em que assumem, para garantia de seu querer individual, deveres de cidadania. O modo como essa relação entre Estado e sociedade civil-burguesa se concretiza está submetido a uma *legitimação formal do interesse privado*. Esse movimento de formação do conceito de Estado só é possível mediante o poder de determinação da “Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude” (HEGEL, *FD*, §262).

Família e sociedade civil-burguesa são apresentadas como divisões aparentes de um bastidor que mora no Espírito ou Ideia real. Assim procedendo, as posições vão sendo gradativamente exportadas para um nível formal superior que, por seu turno, encontra em si mesmo um patamar limítrofe de sua particularidade e se vê diante de uma crise interna que irrompe para uma nova e superior forma na qual o particular privado e o universal político se redesenham na forma do Estado que é “o conceito da liberdade que se tornou mundialmente consciente de si” e cuja realização se verifica no poder das instituições (HEGEL, *FD*, §263).

É sobre este laço entre a lógica do conceito e a realização da liberdade subjetiva como liberdade concreta, que se processa na relação sociedade-Estado, sobre o qual Marx opera sua crítica antiespeculativa da política. Para o jovem crítico, a filosofia hegeliana do direito é a “versão mais consistente, rica e completa” acerca da relação entre Estado e a sociedade civil-burguesa. É para ele a “expressão mais distinta, mais universal, elevada ao status de ciência”. Nesta filosofia, porém, “a efetividade (*Wirlichkeit*) permanece no além”; ela “faz abstração do *homem efetivo* ou satisfaz o homem *total* de uma maneira puramente imaginária” (MARX, 2010b. p.151). Ela possui um limite que a abstrai do interesse humano e satisfaz o projeto da

²² HEGEL, *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, § 261, 1998.

liberdade concreta de maneira apenas imaginária. Essa dupla constatação nos leva a dois efeitos: por ser mais desenvolvida, a *crítica da política* tem que partir desta filosofia, ao mesmo tempo em que deve superar sua incapacidade de satisfazer o interesse humano total. É o que tentaremos identificar na letra de Marx por meio de uma crítica antiespeculativa do sistema do direito, bem como seu conceito antropológico decorrente, o estranhamento.

Para Marx a filosofia hegeliana do direito desenvolve apenas um “*formalismo de Estado*”. O verdadeiro princípio *material* é, para ele, a *Ideia*, a abstrata *forma* pensada do Estado como um Sujeito, a *Ideia* absoluta, que não guarda em si nenhum momento passivo, *material*”. (MARX, 2010a p.130-131). Por meio de um formalismo, Hegel toma como verdadeira substância do conceito de Estado, a *Ideia* abstrata que põe o Estado como um sujeito que se põe em relação às esferas do bem e do direito privados, bem como da família e da sociedade civil-burguesa, como pura atividade que tem acentuado o seu poder justamente em sua formalidade, que adquire, nesta filosofia, capacidade efetiva. Este “formalismo” do conceito de Estado oferece-nos uma universalidade extrínseca que o submete a um suposto organismo mediante o qual se estruturam e se mantêm os laços modernos de sociabilidade.

Interpretamos que Marx está aqui fazendo uma crítica da forma ou do procedimento teórico do direito especulativo e de suas consequências para a correta interpretação do que é o Estado moderno. Isso porque com o termo “*formalismo*”, o crítico busca caracterizar esta exposição teórica abstrata e suas conseqüentes afirmações nas quais predomina uma concepção do pensar especulativo como principal fonte de determinação do objeto. Essa dominância, independentemente de sua intencionalidade, termina por substancializar, no pensar especulativo, a formalidade institucional como detentora da resolução singular entre o particular social e o universal político. A unidade pressuposta da *Ideia Lógica* não distingue a força da especificidade objetiva e engendra imagens que ofuscam a configuração, *na prática*, das reais relações de determinação existentes entre estas esferas em conflito. Para entendermos melhor esta crítica de Marx, partamos primeiramente de uma passagem na qual ele resume sua crítica da política e propõe um novo modo de refletir no pensar a verdadeira natureza desta relação sócio-política moderna. Em seu *Manuscrito de 43*, Marx escreve que a crítica da atual constituição do Estado, ou a crítica da política:

não indica somente contradições existentes; ela esclarece essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado específico. Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito

lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico.²³

A *Crítica* de Marx possui dois movimentos de compreensão do Estado moderno: a) ela indica uma contradição da coisa existente e b) esclarece tais contradições em sua gênese e sua necessidade. E o modo pelo qual ela capta no pensar estas contradições está relacionado com aquela noção de *differentia specifica*.

Em (a) trata-se de apontar na coisa existente, sua contradição material; aquilo que é “esquecido” ou “diluído” pelo conceito lógico, mas que ao mesmo tempo, dá a definição essencial da coisa. No *Manuscrito de 43*, a resistência a esta diluição lógica é o ato de “apreender a lógica específica do objeto específico”. Marx invoca em vários momentos essa noção, sobretudo para descrever a conversão da peculiaridade da vida social burguesa em uma posição cidadã no Estado. A esfera social burguesa é descrita na filosofia especulativa do direito como marcada essencialmente pela expansão da liberdade subjetiva para todos os lados. Contudo, seu desenvolvimento lógico na formação do conceito de Estado, ao alcançar sua apresentação nos organismos do poder constitucional, reduz aquela sua especificidade essencial. Assim, para Marx, a sociedade civil-burguesa, no interior do Estado, perde o caráter marcante de sua existência, na medida em que perde sua especificidade definidora: deixa, na Ideia do Estado, de ser o que é, mas quando referida em si mesma, permanece como tal (MARX, 2010a, p.29). Sua apresentação ora surge como busca do bem privado que, por definição persegue seu próprio fim, ora surge como a vida privada mediada pela Ideia Ética, justamente como generalização daquela liberdade negativa.

Em (b) a *Crítica* quer tornar claras tais contradições, entendendo sua origem e sua necessidade. Vejamos brevemente como isso acontece. No estudo dos §§261-262 da *Filosofia do Direito*, Marx interpreta que na dialética especulativa, a liberdade concreta consiste em uma identificação normativa entre o sistema geral das esferas particulares e o sistema do interesse geral do Estado. Na Filosofia de Hegel, as esferas particulares da:

Família e sociedade civil são apreendidas como esferas conceituais do Estado e, com efeito, como as esferas de sua finitude, como sua finitude. É o Estado que nelas se divide, o que as pressupõe; e ele o faz, em verdade, “para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e infinito para si”. “Ele se divide, para”. Ele “divide, por conseguinte, em esferas, a

²³ MARX, K. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, 2010a, p.58.

matéria de sua realidade, de maneira que essa divisão etc. apareça mediada”. A assim denominada “Ideia real” (o Espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um desígnio determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz “para a si retornar, para ser para si”; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade. Aqui aparece claramente o misticismo lógico, panteísta.²⁴

O conceito toma as esferas particulares como divisões por que se desenvolve a partir da qualidade ideal delas, já como esferas cuja divisão se origina de uma decomposição do organismo estatal. Isso significa que tais esferas particulares, na Ideia Lógica, são emanações do conceito racional que assim o faz “para a si retornar e para ser para si”. O Estado, como forma suprema do espírito objetivo, é dependente desta divisão, porque é só a partir da Idealidade destas esferas que ele pode retornar a si preenchido de suas determinações.

O conceito de Estado, que deveria ser assunto público, possui uma razão que para ser alcançada precisa de mediações dadas pelo conceito lógico, como se não pudesse ser mostrado de imediato, um algo místico, cuja consciência política deveria, para apreender verdadeiramente, aderir primeiro às formas desta generalidade pressuposta que opera nos bastidores, mas que determina todas as partes manifestas com a ação estatal pressuposta e que deve, ser, por isso, descoberta. Desse modo, tal lógica especulativa se compara ao panteísmo que toma a figura divina como um deus cuja força e razão estão imbrincadas como condição geral de existência das coisas. A razão especulativa transmuta-se, ou, diria Marx, encarna-se como uma formalidade geral em todas as particularidades existentes, tomando-as como interligadas por esta unidade do pensamento que integra e identifica aquelas oposições, revelando ao entendimento desavisado que a situação crítica da relação sócio-política moderna está resolvida porque guarda em seu íntimo uma universalidade política pressuposta.

Estas esferas finitas do Estado, no contexto especulativo, são governadas por uma infinitude racional não aparente. Na crítica do §262, Marx enfatiza que Hegel²⁵

²⁴ MARX, K. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, 2010a, p.29.

²⁵ Nele Hegel escreve que “A Ideia efetiva, o espírito, que se divide a si próprio nas duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil, enquanto esferas da sua finitude, a fim de ser, a partir da idealidade delas, espírito efetivo infinito para si, reparte nessas esferas o material da sua efetividade finita, os indivíduos enquanto multidão, de modo que essa repartição aparece, no singular, mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da sua destinação (HEGEL, *FD*, §262). Na tradução brasileira do *Manuscrito de 43* de Marx, que utilizamos neste estudo, as palavras finais do §262 estão traduzidas como “pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação” (MARX, 2010a, p.29).

apresenta um laço bi facetado da formação do Estado. O Estado é dito ora como necessidade externa e fim imanente, ora como escolha própria da determinação daquelas esferas. Marx defende que o filósofo especulativo engendra uma dupla história do desenvolvimento do Estado que se divide, segundo ele, em uma parte *exotérica*, na qual o conteúdo aparente e público é entendido como uma aparência ou fenômeno que deve ser rompido, e outra parte *esotérica*, na qual reside a substância racional ou a essência mesma da relação sócio-política, em que se cuida do conceito de Estado com a sustentação de uma lógica que vem a tona por detrás do objeto, como um segredo revelado apenas pela experiência especulativa dos filósofos. Marx escreve na *Introdução de 1844* o seguinte: se o conceito de Estado de Hegel, que expressa em certa medida o atual regime político alemão “acreditasse na sua própria *essência*, tentaria ele ocultá-la sob a *aparência* de uma essência estranha e buscar sua salvação na hipocrisia e no sofisma?” (MARX, 2010b, p.148)

Tal indagação, a nosso ver, critica a concepção do Estado como dotado de uma essência que, para ser entendida, necessita negar sua forma primária de aparição diante dos indivíduos a que dizem respeito (MARX, 2010a, p.30). O movimento especulativo que porta em sua evolução as particularidades modernas da família e sociedade civil-burguesa, as mostra no Estado segundo uma lógica formativa alheia à sua natureza finita, constitutiva e específica. Nessa trama, cada coisa social ou política é captada “não como ela mesma, mas sim como outra realidade” (MARX, 2010a, p.31) que não se mostra ao homem.

Em oposição a este desarranjo, Marx reivindica a noção de *differentia specifica*. Tal noção aventada em nossa primeira parte é usada aqui para caracterizar seus objetos em uma concepção atomista da relação entre as esferas do direito, porque não o faz como Hegel, que condiciona a tais esferas no interior do fluxo do pensar especulativo, de um continuísmo em que a definição essencial do objeto passa a sua oposta como uma corrente espiritual, mas como esferas circunscritas em suas limitações materiais ou dependentes de regiões substanciais limítrofes que definem a coisa sócio-política em sua própria natureza. O trabalho filosófico de Hegel, escreve Marx, “não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas que as determinações políticas se volatilizem no pensamento abstrato” (MARX, 2010a, p.38-39). A consequência do uso desta lógica específica do objeto específico em *Sobre a questão judaica*, é que se descobre que é “assim, pela via dos elementos particulares, é que o Estado se constitui como universalidade. (MARX, 2010c, p.40-41). Para o crítico:

Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só

que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele (MARX, 2010c, p.40-41)²⁶.

A totalidade dos pressupostos da vida egoísta na sociedade civil-burguesa continuam subsistindo e agindo nas práticas sociais modernas, impondo ao Estado o princípio do interesse próprio como pessoa individual, preservando suas características específicas. No ápice do conceito de Estado, o homem permanece e convive sob o domínio existencial do interesse social-burguês, que se exprime na forma do direito privado, na ação da pessoa particular que toma o outro como um meio e degrada o humano a um jogo de potências exteriores a ele. Ora ele é membro cidadão da comunidade, ora ele é perseguidor de seu interesse próprio, que é imediato e imanente à existência específica do burguês como sujeito histórico que personifica a liberdade subjetiva. Neste sentido, a interpretação marxiana do Estado constituiria, sob a proteção do pensamento abstrato, a ilusão de um congruamento universal entre os seres humanos que em realidade institucionaliza a prática moderna que toma o outro ser humano como um instrumento de si próprio e vive por isso sob uma dilaceração ética no interior da comunidade. Tratar-se-ia de uma instrumentalização mediada porque legitimada pelo processo de formação estatal, que parece querer atenuar institucionalmente à dilaceração social própria da época.

Ainda em *Sobre a Questão Judaica*, está registrado o seguinte: “Isso mesmo! Só assim, pela via dos elementos particulares, é que o Estado se constitui como universalidade.” (MARX, 2010c, p.40-41). Em Marx, essa forma de pensar a relação sócio-política assume forma oposta porque considera que aquelas esferas do direito particular, chamada por Marx de “elementos particulares” constituem a verdadeira causa material que dá a condição para a preservação e cultivo do poder particular de Estado. Assim, aquele “formalismo” envolvido na construção do conceito de Estado provoca uma hipóstase da formação do organismo estatal que oculta a dominância substancial do bem e do direito privados em relação ao bem comum. Nesse sentido, a

²⁶ MARX, K. *Sobre a questão Judaica*, 2010c, p. 40-41.

defesa de que a universalidade política do Estado advém da passagem pela reunião formal do interesse particular visado como fim para todos mostra-se, para Marx, como enganosa.

Isso porque a cada nível de determinação formal em que a dialética especulativa almeja suprimir o sofrimento da contradição que vive em seu conteúdo social, acentua-se cada vez mais àquelas contradições materiais constitutivas desta relação moderna. Tal descoberta se dá quando a *Crítica da política* intensifica e acelera um movimento de pôr em constante contradição a relação entre objeto efetivo da Filosofia de Hegel e seu tipo de pensamento e discurso filosóficos. Em sua realidade imediata, no terreno da sociedade civil-burguesa, em que o homem constitui para si mesmo e para os outros homens um indivíduo real ele é, do ponto de vista da formalidade do conceito de Estado, apenas fenômeno contraditório e passageiro cuja possibilidade de resolução se encontra na esfera estatal, mais precisamente, constitucional. *A questão Judaica*, nesse sentido segue então a mesma toada do *Manuscrito de 1843* em que o “Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas [na especulação, B.F.] a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto. A ideia real só se degrada, rebaixa-se à ‘finitude’ da família e da sociedade civil, para, mediante a suprassunção destas, produzir e gozar sua infinitude” (MARX, 2010a, p. 30-31). Portanto, para o jovem Marx, é a sociedade e seus elementos particulares os determinantes do Estado, e não o contrário, como apresentado pelo discurso hegeliano.

III – A crítica da política e a visada ético-prática

Vimos que há no procedimento da crítica da política do Marx dos anos de 1843-1844 uma parte que se refere ao saber antiespeculativo do Estado. Em nossa primeira parte, mostramos que há nesse período um procedimento que consiste em uma negação da Filosofia especulativa em favor de uma apreensão mediante a abertura do pensamento à *differentia specifica* do objeto, à sua propriedade substancial, na qual o pensar tem seu fluxo formal rompido por uma determinação de natureza material. Depois, em nossa segunda parte, tentamos demonstrar que o uso deste saber imediato antiespeculativo resulta na descoberta de uma distinta, em relação ao modelo hegeliano, da relação de determinação entre a particularidade da vida social e a universalidade ética do Estado. Cabe agora mostrarmos como estas conclusões esboçadas em nossa primeira e segunda partes se conectam com aquilo

que nossa hipótese inicial propõe, a saber, o fato de que este saber que se expressa na crítica da política está na dependência de uma visada ético-prática.

Expliquemos nossa escolha terminológica. Quando nos referimos aqui a questão desta visada ético-prática queremos nos valer do sentido de *práxis* como uma atividade que guarda um *saber prático*, próximo daquilo que Aristóteles chamaria de uma “ciência real”, ou “ciências práticas,”; seria ela uma forma de saber ocupada com a compreensão da ação humana com o propósito de conhecer as ações necessárias ao bem viver político²⁷. Com essa faculdade, a *práxis* possui o saber de si mesma porque nada que ela produz e almeja está fora dela, mas esta nela como uma determinação que necessita ser posta em prática. Ela constitui propriamente a conjugação entre o saber e a consciência da ação. Esta forma de saber está, assim, concebida como autocompreensão das práticas humanas, que não existem e não tem razão fora de seu produtor²⁸.

Ora, parece-nos ser nesse campo proximal que Marx, ao seu tempo e ao seu modo – porque se trata aqui não do conceito da *polis* grega, mas de uma crítica da “*polis* moderna” – examina o conceito hegeliano de Estado. Se a questão hegeliana fora resolver a oposição de princípios aparentemente opostos neste momento histórico, a crítica da política descobriu que a realização do mundo ético não é possível em acordo com a consciência especulativa. Nesse sentido, Hegel teria incorrido em uma forma de consciência incompatível com a verdadeira natureza da moderna relação sócio-política. Para atingi-la seria necessário rever as formas de consciência no interior das quais se pensa e se concebe a relação entre as esferas do bem e do direito privados com o Estado. Ponto de apoio para esta revisão está descrita na *Introdução de 1844*, na qual Marx escreve que:

Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. A existência profana do erro está comprometida, depois que sua *celestial oratio pro aris et focis* foi refutada. O homem,

²⁷ Em sua *Ética à Nicômaco* Aristóteles escreve que estas *práxis* dependem das formas de uma sabedoria prática que “deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos” (ARISTÓTELES, VI, 5, 1040b, 20, p.345, 1973). Esta forma de saber tampouco se “ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre coisas particulares” (ARISTÓTELES, VI, 8, 1141b, 15, p.346, 1973). O grego está aqui examinando a forma mais adequada que deve ter a sabedoria em vista do bem da cidade; o que a cidade é, depende de uma série de especificidades não compreendidas pela subsunção de um universal, o que evidentemente desabona este saber como saber científico no sentido da geometria ou da matemática.

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

que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo de si mesmo*, já não será tentado a encontrar apenas a *aparência* de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade. Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade ²⁹.

A crítica da religião está na Alemanha essencialmente completada e é o pressuposto de todas as formas de crítica. Esta passagem se encontra em um contexto de crítica filosófica da época do Jovem Marx, que mostra traços de uma certa crítica da esquerda jovem hegeliana contra Hegel bem como algumas considerações positivas a este filósofo. A crítica da religião a que se refere Marx tem sua origem no pensamento de David Strauss, autor de *A vida de Jesus criticamente analisada*. A proposta central tratada por Strauss, de submeter o evangelho a uma análise crítica que toma como base de seu exame a caracterização histórico-social daquela época e região, reformando o campo de compreensão sobre a figura de Jesus à luz da razão e, portanto, a partir de uma reformulação dos modos de se pensar aquele objeto determinado, a saber, a divindade e o ato religioso, causou grande impacto entre os leitores, seguidores e críticos de Hegel frequentadores do *Doktorclub* e das universidades da época.

Mas é na filosofia de Ludwig Feuerbach, sobretudo em suas *Crítica da Filosofia de Hegel*, *A essência da Religião* e *A essência do Cristianismo*, que a crítica dos jovens hegelianos de esquerda alcança sua versão mais conhecida por nós; nela encontramos um modo de explicar o fenômeno religioso e filosófico a partir da constatação de um estranhamento (*Entfremdung*). A influência de Feuerbach no pensamento de Marx é indicada *Manuscritos de Paris*, escrito em 1844, em que escreve que “a grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo está em flagrante oposição à atitude contrária”, a saber, à filosofia especulativa de Hegel.

Mais adiante ele escreve que o grande feito feuerbachiano ao criticar Hegel é caracterizar tal filosofia como a “religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente; portanto, deve ser igualmente condenada; ela [a filosofia especulativa

²⁹ MARX, K. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução*, 2010b, p.145.

de Hegel, B.F] é uma outra forma e [outro] *modo de existência* (*Daseinweisen*) do estranhamento da essência humana (MARX, 2008, p.117). Para além do *estranhamento*, há em Marx um conceito de essência genérica (*Gattungswesen*) do homem ou essência humana que, segundo Gianotti (1966, p.21-25), embora ganhe contornos distintos entre os textos de Feuerbach e Marx – algo que não é precisamente objeto deste artigo – nos mostra na verdade a importância da relação homem-homem para ambos os filósofos³⁰.

No estranhamento religioso as figuras divinas são, para Feuerbach, o reflexo do homem em sua potencialidade, uma projeção de sua existência em formas celestiais, sublimações espirituais que representam a existência humana de maneira mais ou menos distorcida, mas que se tornam, como formas exteriorizadas do homem, um conjunto de forças que o domina. Deus, como figura mais importante da adoração religiosa e da qual emanaria a existência da natureza e da humanidade, é, em Feuerbach, uma produção humana desgarrada de seu senhor, extraída dele e tornada em sua consciência uma coisa estranha que o domina. Segundo Marx, Feuerbach nos ensina que o homem se encontra cindido e estranhado de si mesmo e se torna súdito de sua própria criação. O homem produz algo que não domina porque está aquém da consciência desta sua produção própria que o submete, de maneira que seu pensamento está aqui em desajuste com as necessidades práticas de sua existência, ficando aquém de sua *autoconsciência* (*Selbstentfremdung*) e do autossentimento, elevando o ato religioso ao status de “base geral de justificação”.

O homem livre e autônomo almejado pelo iluminismo, está, sob a consciência especulativa, cindido praticamente deste propósito, seja em Deus ou na Ideia; deve ao poder atual do estranhamento o leque de normas para a sua prática e repousa sua humanidade em uma autonomia fictícia. Temos aqui o problema da relação entre o pensamento e o ser que é decisivo para a concepção e para situação da prática sócio-política moderna. Em razão desta contiguidade formal entre a abstração religiosa e a abstração filosófica, Marx retoma este movimento argumentativo feuerbachiano para analisar não o mundo religioso, mas o “mundo do homem, o Estado, a sociedade”. Concluída esta crítica irreligiosa de Feuerbach, a “existência profana do erro”, encontra-se desnuda. Depois que a oração celestial para o altar e o fogo é desvelada, é necessário o desvelamento desta formalidade no campo da vida e da ação humanas atualmente cindidas de sua essência genérica. Consequência inescapável do uso

³⁰ É vasta a discussão sobre este conceito de homem bem como o de *essência genérica*. Infelizmente nos marcos deste artigo não é possível tratar com maior profundidade o tema. Recomendamos, porém, como apoio ao leitor interessado no tema o trabalho de BARROS, Ronaldo. *O ser genérico: pressuposto da crítica da política do jovem Marx*. Dissertação de mestrado (IFCH), Campinas, 2006.

deste movimento argumentativo é o fato de que esse mundo humano da sociedade política está, para a crítica da política, em uma situação de estranhamento.

Sob o domínio do saber que dá a diferença específica do objeto específico, descobre-se que a relação entre sociedade civil-burguesa e Estado é uma relação espiritualista, tal como aquela que o homem, diante de sua miséria religiosa irresoluta, produz em sua consciência um outro além de si mesmo que se opõe a si mesmo como uma normatividade exterior que, como escreve o crítico em *Sobre a Questão Judaica*, força o homem a “a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela” (MARX, 2010c, p.40-41). O conceito de Estado seria na verdade uma superação formal da *limitação* substancial da sociedade civil-burguesa que a impede de alcançar, segundo a força de sua atividade essencialmente privada, a universalidade política, tal como a formalidade da ideia religiosa que supera a limitação da miséria humana na esperança celestial de um outro que é apenas produção *estranhada* de si mesmo.

No entanto, não é possível afirmarmos aqui que aquele conceito Feuerbachiano de *essência genérica* e mesmo a totalidade das reflexões Feuerbachianas – sobretudo sobre a antropologia positiva (o homem posto como amor, vontade e razão) – são aceitas por Marx como um aparelho inviolável de conceitos. É inegável, porém, que estamos diante de uma interpretação do imperativo que parece ser a constante das *Teses provisórias para uma reforma da Filosofia* e também dos *Princípios da filosofia do futuro*, de Feuerbach, em que se insiste na urgência de uma nova filosofia capaz de confluir para a resolução dos problemas humanos como problemas humanos.

Segundo Ruy Fausto, há também nesta crítica de Marx uma influência da *Fenomenologia* de Hegel e sua antropologia negativa, que descreve o conceito de homem a partir da negação da situação humana *sub judice* do estranhamento (FAUSTO, tomo I, 1983, p.237). Segundo o que Marx escreve em seus *Manuscritos de Paris* (1844), na *Fenomenologia*, todo “estranhamento da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento da consciência-de-si*” (2008, p.125).

Indicamos nosso acordo com a interpretação de Vázquez (2007, p.415-431) de que o conceito jovem Marxiano de estranhamento é de caráter polivalente, e que se aplica, por isso, a algumas situações de sua obra: o estranhamento religioso, do trabalho e do político. Em todas essas formas de estranhamento, é possível detectar um esquema segundo o qual há uma força gerada pela ação humana, mas que domina o sujeito humano (FAUSTO, 1983, tomo I, p.236-237). O que nos importa aqui é o poder de mobilização que esta determinação antiespeculativa exerce sobre o saber, reformulando-o e apontando para esta ou aquela perspectiva de ação sócio-política. A completa realização do homem e o alcance da consciência-de-si são termos intercambiáveis na crítica antiespeculativa da política de Marx. O saber especulativo é

o elemento principal desta forma estacionária de consciência, de maneira que a reforma consciente, é aqui, sem dúvida, também, uma reforma do próprio saber; uma reforma que termina na verdade com uma mudança da qualidade do saber atual. Escreve Marx que:

a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política³¹.

A Filosofia deveria, depois de ter se ocupado com o desvelamento da forma sagrada e religiosa, preocupar-se com o estranhamento em sua forma não sagrada. Deveria se dirigir ao objeto prático, transformando a crítica das coisas do céu, na crítica das formas de estranhamento na terra e transitar da crítica da religião à crítica deste estranhamento na forma do direito, transitar da crítica da teologia para a crítica da consciência política.

A *Crítica* que descobriu a contradição existente da relação sociopolítica obrigou à necessidade de uma nova *atualização* das tarefas do pensar filosófico em vista de uma *práxis*³² que retifica a filosofia da história subvertendo-a ao sabor de sua própria justiça, mesmo que para isso necessite suspender os próprios pressupostos da filosofia, para tratar de uma relação entre teoria e prática que reorienta a reflexão à questão do saber em torno dos “interesses materiais”, como uma prática teórica consciente de que constitui uma ação interessada da teoria, semelhante ao que foi explicado por Habermas como sendo aqueles “*interesses condutores do conhecimento*”³³.

Ao contrário do momento dogmático do saber, que oferece sempre uma verdade tradicional, sistemática e não passível de transformação – apenas transferível –, a crítica antiespeculativa da política concebe a forma atual de apresentação do objeto como em constante transformação evitando assim a filosofia sistemática em prol do poder de modificação de seu saber para perseguir o interesse prático. Este criticismo pretende a reorganização subjetiva do pensar em relação ao objeto,

³¹ MARX, K. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução*, 2010b, p.149.

³² Para conhecimento aprofundado e em detalhe a respeito do conceito de *práxis* no próprio Marx, ver BERMUDO, José Manuel. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Editora Península, Barcelona, 1975.

³³ Ver em HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Maurício Tratenberg, p. 297-312. In Coleção “Os Pensadores”. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1983.

apontando para a capacidade de autoconstituição ininterrupta de uma nova forma própria que se transforma a si mesmo diante de sua necessidade histórica de superar a consciência (o pensar) em contradição com sua vida objetiva. Em vista dessa ruptura com o saber especulativo, nas *Cartas de Preparação*, Marx escreve que o imperativo da nova *Crítica deverá ser*:

reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem clareza sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política. Ficará evidente, então, que o mundo há muito tempo já possui o sonho de algo de que necessitará apenas possuir a consciência para possuí-lo realmente. Ficará evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da *realização* das ideias do passado. Por fim, ficará evidente que a humanidade não começa um trabalho novo, mas executa o seu antigo trabalho com consciência.³⁴

Esta reforma aponta para a tomada de uma nova consciência via uma declaração (*Erklärung*) da situação do homem submetido à *Entfremdung* política: “Para que a humanidade consiga o perdão dos seus pecados, ela só precisa declarar que eles são o que são” (MARX, 2010d, p.73). É o movimento de mudança de forma da consciência que ilumina para si seus pecados. Marx utiliza-se aqui de uma semântica romântica da noção de “pecado” para indicar o fato de que as atuais formas de consciência sobre o Estado – o que os homens de sua época, em geral, pensam sobre ele e que está exprimido no direito especulativo de Hegel – conduzem os homens a errarem de alvo em seus objetivos práticos. Nesse registro, a ideia ética moderna careceria apenas de seu auto esclarecimento *para ser*, posteriormente – e não imediatamente –, apossada em realidade, portanto não como passagem absolutamente unívoca entre o passado e o futuro, mas como realização projetada pela consciência, embora não efetivamente completada e posta em prática pelo homem, mas que estaria ainda por construir.

Como isso se expressa na crítica da política? Na necessidade de demonstrar que o verdadeiro sujeito do processo social moderno, sua substância ativa é o conjunto de práticas da sociedade civil-burguesa; que a estrutura normativa do mundo moderno corresponde na verdade a uma representação do interesse jurídico-político deste tipo de sujeito histórico e da prática social que dele deriva (aquela do interesse, do bem e do direito à apropriação privada), redirecionando o papel do Estado,

³⁴ MARX, K. *Cartas dos anais franco-alemães*, 2010d, p.72-73.

colocando-o como produto que, embora apareça como conciliador de interesses antagônicos, na verdade, é fruto e guardião do interesse privado. A intranquilidade da crise que constitui o conceito de Estado obriga à consciência a uma reforma de si mesma em busca das causas e, nesse sentido, da razão de seu estranhamento. A partir desta descoberta, possui o poder de negação deste estranhamento e ao menos está capacitada a remodelar esta situação, executando conscientemente uma obra almejada, mas que estava aquém de si mesma se posta do ponto de vista de seu projeto. A recuperação crítica do momento do objeto como um si mesmo atômico que guarda em si sua especificidade, obedece a uma Filosofia *Crítica* que se entende a si mesma como uma formação histórica e, por isso, busca apenas realizar o que seu tempo pensa, mas não consegue tornar efetivo. Assim, a Filosofia necessita declarar, isto é, tornar acessível este *projeto* de que se fala para que ele se torne publicamente sabido em toda sua clareza.

Se há uma necessidade de modificação das práticas, é também necessário modificar a Filosofia para que ela sirva de instrumento de transformação. No artigo intitulado *O que é marxismo ortodoxo?*, de *História e consciência de classe*, Lukács escreve que é “justamente nesse aspecto, em que o profundo parentesco do materialismo histórico com a filosofia de Hegel aparece no problema da realidade, na função da teoria como *autoconhecimento da realidade* que tem em si toda a disposição do que é e do que pode ser como uma *possibilidade* do devir histórico (LUKÁCS, 2012, p. 89).

Segundo *Teoria e Práxis* (2011), de Habermas, não há dúvida de que na *Crítica* jovem marxiana, há um questionamento sobre a concepção de homem – que não é objeto desta investigação –, o que confere um alicerce antropológico de sua *Crítica da política*, que submete a concepção de seu objeto em vista deste mesmo elã ético-prático (HABERMAS, 2011, p.359-363). O interesse propriamente gnosiológico, as preocupações com os fundamentos últimos do saber e de sua verdade no objeto sofrem contra si um investimento contrário que os torna um momento anterior e limitado de uma *totalidade* da qual o saber do objeto e seu dever-ser se realizam em uma unidade teórico-prática. Este interesse emancipatório aparece na “pré-compreensão da totalidade, neste caso sócio-política, da experiência interessada que, em prol de si mesma, se imiscui nos conceitos fundamentais do sistema teórico” quando a mobilização e a escolha das categorias fundamentais e o status delas trazem, desde já, uma interpretação que “antecipa a imagem da sociedade em seu todo”, em que esta totalidade é compreendida como uma dupla imagem: o que é e o que deve ser. Interesse emancipatório e saber alcançam, neste contexto, uma relação de necessidade (HABERMAS, 2011, p.371-373).

A *Crítica* marxiana possui consciência prática do saber. Seu pressuposto antropológico é de que “o homem é o ser supremo para o homem” e que a realidade humana é sempre a medida de sua crítica à dominação da *Entfremdung* política, em que esse mesmo ser supremo deve ser submetido ao *imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem “é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2010b, p. 151-152). Nesse sentido parece ser também esta crítica da política a orientadora de uma paixão (*Leidenschaft*) associada ao fazer teórico em uma perspectiva diferenciada de execução do conhecimento sobre a *práxis*. Assim, sua dinâmica de luta contra a *Entfremdung* surge na negação decidida da forma política e jurídica; não é apenas uma negação por mera investigação, mas também por uma atitude em vista de fins ético-práticos. Vemos isso na *Introdução de 1844* em que Marx escreve que “a crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche”³⁵, ou seja, para que ele se livre da ilusão construída acerca de sua prática sócio-política (MARX, 2010b, p.146-147).

Referências bibliográficas

Obras de Marx

- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus, Boitempo Editorial, São Paulo, 2010a.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Tradução de Raul Mateos Castell, Boitempo Editorial, São Paulo, 2010b.

³⁵ Esta imagem das “flores” e dos “grilhões”, remete a filosofia de Rousseau, em seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (2005a). Respondendo à questão da academia de Dijon, sobre se o restabelecimento das ciências e das artes haveriam contribuído para a purificação dos costumes humanos, Rousseau defende, em consonância com as teses de seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (2005b), que as ciências e as artes se formaram na verdade como uma aparência da liberdade moderna que na verdade escondia as cadeias modernas impostas ao espírito humano. A depravação da vida social em direção à desigualdade e as suas violências aparece na forma das flores da liberdade, mas escamoteiam verdadeiros grilhões; efetivamente, sancionam na verdade ainda mais o reino da necessidade e da dominação de uns pelos outros, não obstante transmita ao espírito humano a imagem de um triunfo civilizacional. No contexto do texto de Marx, essa alusão ao início primeiro discurso rousseauiano só pode estar ligado à análise que faz do conceito hegeliano de Estado como realização da Razão, como espírito objetivo desencadeado pelo espírito moderno da liberdade subjetiva que no Estado alcança a forma da lei, dando-lhe assim, ares de redenção da liberdade humana e de ápice do desenvolvimento civilizatório. Para que a “flor viva” desabroche, a ideia ética e a emancipação do espírito humano careceriam ainda de sua realização e seu estágio atual seria apenas um engodo que, entretanto, ao trazer consigo, mesmo em seu engano, a negatividade de si mesma, por isso aponta para sua dissolução. Agradeço a Paulo Ferreira Junior, pesquisador da Universidade Federal de São Carlos, pelos esclarecimentos acerca da relação de ambos os textos de Rousseau.

- _____. *Sobre a Questão Judaica*. Tradução de Nélio Schneider. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Editora Boitempo, São Paulo, 2010c.
- _____. *Cartas dos Anais Franco-Alemães (de Marx a Ruge) de 1843*, anexo de *Sobre a questão Judaica*. Tradução de Nélio Schneider. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Editora Boitempo, São Paulo, 2010d.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri, Editora Boitempo, São Paulo, 2008.
- _____. *A Sagrada Família ou a Crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução e notas de Marcelo Backes. Primeira Edição Revista Boitempo Editorial. São Paulo, 2011.

Obras de feuerbach

- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.
- _____. *La esencia de la religión*. Trad. Tomás Cuadrado. Páginas de Espuma, Madrid 2005.
- _____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Papirus, Campinas, 1989.
- _____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Mourão. "Edições 70", Lisboa, 1988.

Obras de Hegel:

- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Volume I: *A ciência da lógica*. Texto completo, com os adendos orais, traduzido Por Paulo Menezes com a colaboração do Pe. José Machado. Edições Loyola, ao Paulo, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*, vol. 1. Tradução de Paulo Menezes, colaboração de Karl-Heinz Effen e apresentação de Henrique Vaz, 2ª edição. Editora "Vozes", Petrópolis, RJ, 1992.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio (1820): Introdução*. Trad. Marcos Lutz Müller. *Analytica*, v. 1, n. 2, pp. 107-161, Campinas, 1994.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Terceira parte - *A eticidade*. Segunda seção - *A sociedade civil* - §§ 182-256. 3. ed. Trad. Marcos Lutz Müller. (Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n. 6, IFCH/UNICAMP,), Campinas, 2003.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Terceira parte - *A eticidade*. Terceira seção - *O Estado* - §§ 257-360. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/Unicamp, 1998. (Textos Didáticos, n. 32).

Obras de apoio:

- ADORNO, Theodor W. Anotações ao pensar filosófico. Tradução de Marcos Nobre e Adriano Januário. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 19, n. 2, Jul-Dez de 2014, pp.199-209.
- ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1996.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W.D Rosá, p.245-436. *In: Coleção os pensadores*, Editora Abril Cultural, 1973.

- BARROS, Ronaldo Crispim Sena. *O ser genérico : pressuposto da crítica da política do jovem Marx*. Dissertação de mestrado (IFCH), Campinas, 2006.
- BERMUDO, José Manuel. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Editora Península Barcelona, 1975.
- CHAGAS, Eduardo, REDYSON, Deyve e PAULA, Marcio Gimenes de (orgs.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Série Filosofia, n.8. Edições UFC, Fortaleza, 2009.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*. Tomo I. Editora Brasiliense, São Paulo, 1983.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da Dialética do trabalho*. Editora Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1966.
- _____. *Certa herança marxista*. Editora Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, Rio de Janeiro, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Maurício Tratenberg, p. 301-312. In Coleção “Os Pensadores”. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1983.
- _____. *Teoria e Práxis: Estudos de Filosofia Social*. Tradução e apresentação de Rúrion Melo. Editora UNESP, 2011.
- HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha, p.117-154. In Coleção “Os Pensadores”. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1983.
- KERVÉGAN, Jean-François. *L’Institution de la liberté*. In: Apresentação à HEGEL, G.W.F. *Princípios de La philosophie Du droit*. Texto integral, acompanhado das anotações manuscritas e de extratos dos cursos de Hegel, apresentado, revisado, traduzido e anotado por Jean-François Kervégan. Coleção *Fundamentos da Política*. Press Universitaires de France, Paris, 1998.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogenese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Editora UERJ/Contraponto, Rio de Janeiro, 1999.
- LOSURDO, Domenico – *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade e estado*. Tradução de Carlos Alberto Fernando e revisão técnica de Marco Aurélio Nogueira. Primeira reimpressão. Editora Unesp. São Paulo, 1998.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento e revisão de Karina Janini, 2ª edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2012.
- _____. *En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844)*. Tradução de Gerda Westendorf de Núñez e Ramón Pérez Mantilla. In *Documentos*, s/d. Disp. em <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=33&article=36&mode=pdf>.
- MÜLLER, Marcos Lutz; A Gênese Conceitual do Estado Ético, 01/1998, *Revista de Filosofia Política*, Vol. 2, pp.9-38, Porto Alegre, 1998.
- _____. O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade? In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. Edição da Sociedade Hegel brasileira (SHB), 2005 (s/p). Disponível em <http://www.hegelbrasil.org/rev03d.htm> (acessado em 28 de Março de 2017).
- NOBRE, Marcos e JANUÁRIO, Adriano. Exercício de leitura de “Anotações ao pensar filosófico” de Theodor W. Adorno. *Cadernos de Filosofia Alemã*. Vol. 19, n.2, Jul-Dez de 2014, pp.39-65.
- RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e estado na filosofia política de Hegel*. Editora UFPR, Curitiba, 2000.
- RENAULT, Emmanuel. *Marx et l’idée de critique*. Coleção Editora PUF, Paris, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: princípios do direito político*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi e revisão de Edson Darci Heldt. Editora Martins Fontes, São Paulo, 1999.

- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre homens* (2005a): precedido de *Discurso sobre as ciências as artes* (2005b). Tradução Maria Galvão. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2005.
- SARTÓRIO, Lúcia Aparecida Valadares. *A antropologia de Feuerbach e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx*. Tese de mestrado da PUC-SP, São Paulo, 2001. Disponível em http://www.verinotio.org/di/di15_antropologia.pdf.
- SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Tradução de Julia Prieto e Eduardo Prieto. Quarta edição em espanhol. SigloVentiuno Editores. México, 1983.
- _____. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Tradução de Julio Carabaña. Editora Taurus. Coleção ensayistas, Madrid, 1975.
- STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barreto, Editora Antígona, Lisboa, 2004.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. Tradução de Maria Encarnación Moya. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2007.