

A CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO NAS GLOSAS DE KREUZNACH*

Milney Chasin**

**“em matéria de poder político,
a perfeição é a extinção do poder”**

J. Chasin: Poder, Política e Representação.

Na gênese do pensamento *marxiano*, a crítica da especulação é um dos momentos decisivos e se dá a partir de um passo preciso da rota intelectual que leva Marx à passagem de um universo teórico a outro, tendo por obra de transição a *Crítica de 43* ou *Crítica de Kreuznach*, como também é chamado o conjunto de Glosas que elaborou sobre o Item III: *O Estado* da Terceira Parte dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. Apesar de alguma controvérsia, é certo que o fundamental desses *comentários críticos* foi escrito entre maio e outubro de 1843, ou seja, precisamente entre seu abandono da *Gazeta Renana* e a publicação dos *Anais Franco-Alemães*.

Essas duas publicações são marcantes na evolução política e teórica de Marx. Na primeira ele é o jovem pensador político inserido no *idealismo ativo* do movimento neohegeliano; no segundo, o emergente autor do *pensamento marxiano*. Entre as duas estão os meses passados na cidade de Kreuznach, onde relera criticamente a Hegel, dando início às críticas ontológicas da política e da especulação.

Nos primeiros anos da década de 40, início de sua atividade intelectual, apesar de não ter sido *strito sensu* um pensador hegeliano ou perfeitamente vinculado a uma das correntes neohegelianas, Marx não pode “deixar de ser a configuração de um certo ponto no gradiente idealista da época, ao qual agrega

dimensão crítica particularizadora, que o distingue tanto de Hegel quanto dos neohegelianos, em especial no que tange à problemática das relações entre filosofia e mundo, ou seja, entre consciência e substância, que deixam de ser configurações metafísicas absolutas e isoladas, para se tornarem em sua concepção, por meio de artes e diabruras dialéticas, entificações passíveis de complicadas metamorfoses e interfluxos” (Chasin, 352). Na mesma direção, mas radicalizando, Cornu assinala que: “Da análise das relações dialéticas entre filosofia e mundo, Marx deduz uma primeira concepção da interação entre pensamento e ser, do espírito e da realidade concreta com a qual superava de uma só vez Hegel e os Jovens Hegelianos. O que em primeira instância parece uma oposição absoluta entre filosofia e mundo, entre consciência e substância, se revela, a partir da análise como uma ação recíproca /.../. Portanto, estes elementos não devem ser considerados metafisicamente, em si mesmos, como entidades isoladas, absolutas, mas em suas relações e unidade dialética” (Cornu, 44). De qualquer modo, ambos ressaltam uma diferença específica, próprio ao idealismo de Marx na época, pela qual a articulação entre ser e pensar já não é pensada pela identidade hegeliana, nem simplesmente pela dissolução do mundo a partir da autoconsciência como em Bruno Bauer. Chasin assinala, no texto citado, que essa diferença já está presente tanto na tese sobre Epicuro quanto nos artigos da *Gazeta Renana*.

Não obstante tais distinções, o idealismo de Marx e seu ideário daquele tempo se identificam com o centro das proposituras do *idealismo ativo*. Tal fato se mostra a partir do momento em que é compreendido o seu propósito de superar a ‘miséria alemã’, o atraso histórico, econômico e político, em que se encontrava a Alemanha em face de países como a França e a Inglaterra. Objetivo que os neohegelianos pensavam realizar através da crítica da religião e do estabelecimento do estado moderno, em oposição à monarquia absolutista então vigente.

Ou seja, até meados de 43, a posição política de Marx está em consonância, independentemente dos graus de radicalização democrática que ele

vai alcançando, com a tradição do idealismo alemão em geral onde o exame das formações políticas tem por objetivo o aperfeiçoamento das formas de poder e do estado, isto é, em artigos da *Gazeta Renana* é manifestado inteiro convencimento da universalidade e racionalidade do estado moderno.

O que teria levado Marx a transitar do idealismo ativo à formulação de seu próprio pensamento?

Enquanto redator-chefe da *Gazeta Renana*, Marx acumulou um conjunto extremamente fértil de experiências para a sua formação, uma vez que se viu obrigado a lidar com problemas de várias ordens. Pensar e se posicionar diante dos mais variados temas, desde a liberdade de imprensa, a natureza do estado, questões jurídicas e questões de natureza prática. Em seu conhecido depoimento no *Prefácio de 59 em Para a Crítica da Economia Política* revela que “me vi pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais’. Enumera os temas que o desafiaram e narra que decidiu, diante da condenação do jornal a morte, ‘se retirar do cenário público para o gabinete de estudos’, onde, instalado em Kreuznach, ‘O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão da filosofia do direito de Hegel’” (Chasin, 358). Ou seja, “Desde que tivera de examinar problemas sociais concretos, faceu os limites e viu questionada a validade de sua base teórica primitiva” (Idem, 358). Constatou que não se encontrava em condições para responder aos desafios dos problemas de realidade, de entendê-los a partir de ‘sua base teórica primitiva’. Foram questionamentos que puseram em xeque sua vinculação à filosofia da autoconsciência.

Por outro lado, agora diretamente no campo teórico, suas dúvidas encontram amparo na crítica antiespeculativa e nas formulações positivas de Feuerbach, pois este “não se limita ao desmonte crítico. De outra parte, formula com nitidez a esfera sustentada como resolutive das novas premências ontológicas: ‘O verdadeiro nexos entre pensamento e ser é só este: o ser é sujeito; o pensar predicado. O pensamento provém do ser, mas o ser não provém do

pensamento. O ser existe a partir de si e por si - o ser só é dado pelo ser”(Idem, 348). De modo que “Contundentes na crítica antiespeculativa bem como na viragem ontológica, as proposituras feuerbachianas são radicais, quer pela ‘coragem de ser absolutamente negativo’ em relação ao passado filosófico imediato, síntese de longo percurso idealista, quer, afirmativamente, pelo ‘imperativo de realizar o novo”(Idem, 350).

Em suma, Feuerbach aparece como a voz mais poderosa na indicação dos rumos por uma reforma da filosofia, que Marx agora sente como urgente, e que ouve pelos textos mais recentes de Feuerbach, que diz: “Uma nova filosofia que se situa numa época comum às filosofias precedentes é algo de inteiramente diverso de uma filosofia que incide num período totalmente novo da humanidade; isto é, uma filosofia que deve a sua existência apenas à necessidade filosófica como, por exemplo, a de Fichte em relação à kantiana, é uma coisa; mas uma filosofia que corresponde a uma necessidade da humanidade é outra coisa inteiramente diferente” (NRF, 13). Não havia mais a possibilidade do domínio incontrastável das formas do idealismo alemão. Ou seja, Feuerbach aponta, enquanto contraposição à especulatividade, o esgotamento da mesma em responder aos dilemas europeus, notadamente os da Alemanha. Em outros termos, a luta antiespeculativa de Feuerbach é norteadada pela tese de que “O caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstrato para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido. Neste caminho, nunca se chega à realidade verdadeira e objetiva, mas sempre apenas à realização das suas próprias abstrações e, por isso mesmo, nunca à verdadeira liberdade do espírito; pois, só a intuição das coisas e dos seres na sua realidade objetiva é que liberta e isenta o homem de todos os preconceitos. A passagem do ideal ao real tem seu lugar apenas na filosofia prática” (TRF, 25). De modo que é afirmada, em termos agudos, a contradição entre o velho e o novo, entre o fim da velha filosofia e a necessidade urgente de um novo patamar reflexivo. É nessa base teórica que Marx se apoia ao enfrentar a “dúvida que o assediava” e incursionar pela redação de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, texto de transição, pois, no qual tem início a formulação de seu pensamento original. É importante frisar que a

Crítica de 43 - por ser a mais densa, longa e elaborada análise relativa à especulação - se configura como o mais rico exame de Marx sobre a questão. Em outros termos, a *Crítica de 43* tem a peculiaridade de realizar um diagnóstico amplo sobre inúmeras facetas da especulação sustentada e cultivada por Hegel, reconhecido explicitamente por Marx como seu maior formulador. Dessas *Glosas* nos importa aqui exclusivamente a *crítica da especulação*, ficando de lado todo seu conteúdo político. De sorte que seu grande mérito reside em marcar a ruptura de Marx com a tradição idealista alemã, notadamente pelo rompimento com a concepção hegeliana de *ser*. Passemos ao exame de Hegel.

Para ordenar e facilitar a exposição, indexamos abaixo os tópicos críticos mais significativos elaborados por Marx na *Crítica de 43*, aspectos que, em seguida, abordaremos um a um em seus traços marcantes.

Os tópicos críticos mais relevantes são os seguintes: I - Espírito ou idéia - ponto de partida da especulação, II - O caráter místico-panteísta da substância, III - Dissolução e intercalação do empírico, IV - A inversão entre sujeito e predicado, V - A especulação como conhecimento aparente.

I - ESPÍRITO OU IDÉIA - PONTO DE PARTIDA DA ESPECULAÇÃO

Desde as primeiras linhas, as *Glosas de 43* criticam e rejeitam o característico procedimento hegeliano de dar curso às investigações partindo da “idéia real”, ou seja, do passo teórico em que “a idéia é feita sujeito”.

É o que se tem logo ao § 262, onde Marx de imediato aponta que Hegel, ao abordar o estado, a família e a sociedade civil, o faz a partir da “idéia real”, e não a partir dos mesmos enquanto *entificações efetivas*, existentes em si e por si. É a primeira constatação central de Marx, cujos termos no referido § 262 principiam por citar o texto hegeliano: “A Idéia 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*, para ser, partindo de sua idealidade, espírito real e *infinito por sí*, reparte, por conseqüência, nessas esferas a matéria desta sua realidade finita, os indivíduos enquanto *massa*” (§ 262, pp.: 321/873/17). Passagem em face da qual desenvolve várias considerações críticas e contraposições que, dada a finalidade do nosso argumento, podem ser resumidas em especial pelo seguinte comentário: “portanto, a divisão do Estado em família e sociedade civil é *ideal*, isto é, necessária, pertence à essência do Estado; família e sociedade civil são partes reais do estado, efetivas existências espirituais da vontade, modos de existência do estado; família e sociedade civil constituem elas mesmas o estado. Elas são o agente. Para Hegel, ao contrário, são produto da idéia real; não é o próprio curso de suas vidas que as une ao estado, mas é, ao contrário, o curso de vida da idéia que as engendra de si mesma; com efeito, são a finitude dessa idéia; devem sua existência a um outro espírito, não ao próprio delas; são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso são também determinadas como ‘finitude’, como a *finitude* própria da ‘idéia real’” (§ 262, pp.: 322/875/19).

Antes de tudo, atente-se para o comentário segundo o qual *a família e a sociedade civil são frutos ou resultados ‘da vida da idéia’*, que evidencia de imediato o caráter primário ou inicial da ‘idéia real’ como ponto de partida da reflexão hegeliana, isto é, que tem nesta sua raiz ou fundamento. A idéia ganha a dimensão de entificação substancial. Na mesma direção, Marx já enfatizara, pouco antes, que “Família e Sociedade Civil são apreendidas como *esferas conceituais* do estado, e precisamente como as esferas de sua *finitude*, como sua *finitude*. É o estado que se divide nelas, que as pressupõe, e ele faz isso, em verdade, ‘para ser, partindo de sua idealidade, *para-si infinito*, espírito real’. ‘Ele se divide para.’ Ele confere, por conseguinte, a essas esferas a matéria de sua realidade, de modo que essa consignação etc. aparece mediatizada. A assim chamada ‘idéia real’ (o espírito enquanto infinito, real) é apresentado como se atuasse segundo um determinado princípio e uma determinada intenção” (Idem, pp.: 321/874/17). Deixando de lado dimensões que serão consideradas mais adiante, cabe reenfatizar o ponto de partida especulativo, para o qual, no caso, a família e a

sociedade civil 'são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado, e precisamente como as esferas de sua *finitude*, como a finitude do Estado'. Ou seja, Marx acentua que entidades como a família e a sociedade civil são teoricamente reconhecidas enquanto realização de uma verdade externa às mesmas, elas vem a ser a partir de um ponto originário distinto delas mesmas, a saber, de uma *idealidade*, 'do espírito real *infinito* para si'.

Razão de fundo pela qual, já em suas glosas mais avançadas, Marx conclui, reafirmando críticas anteriores, que "Hegel desenvolve somente um *formalismo de Estado*. Para ele, o verdadeiro princípio *material* é a *idéia*, a abstrata *forma* pensada do estado enquanto sujeito; é a *idéia* absoluta, que não contém em si mesma nenhum elemento passivo, *material*" (§308, pp.: 427/1004/130). É uma categórica passagem de arremate, que sintetiza a complicada malha crítica das *Glosas* no que se refere ao que importa aqui, a crítica da especulação na forma do pensamento hegeliano, rejeitada em seu âmago, ou seja, na concepção da substância enquanto sujeito, que redundava segundo Marx em resultados analíticos que não ultrapassam a '*forma intelectual abstrata*', ou seja, que 'não contém em si mesma nenhum elemento material'.

Posto o que chamamos de verdadeiro ponto de partida ou centro do pensamento hegeliano, passaremos a seus aspectos correlatos que, segundo a crítica das *Glosas*, se desdobram a partir desse fundamento. Iniciaremos a série pelo afloramento do que Marx chama de caráter místico-panteísta da *idéia* ou substância.

II - O CARÁTER MÍSTICO-PANTEÍSTA DA SUBSTÂNCIA

Apontada a questão central, há que indicar os traços componentes dessa crítica marxiana, ou seja, a natureza e os elementos da concepção de Hegel que

são postos em evidência e recusados, de sorte a configurar o que Marx entende por caráter místico-panteísta da especulação.

Partindo do resultado obtido no item anterior, estamos diante de uma reflexão que arranca da idealidade, concebida como processo ou movimento. ‘A idéia real, o espírito’ tem a propriedade de se cindir nas ‘esferas ideais de seu conceito’; no caso, família e sociedade civil enquanto finitude do Estado. De modo que estas últimas são apresentadas como produtos da idealidade, engendramentos de um espírito distinto do seu próprio, ou seja, a idéia de estado se divide por si nas duas *esferas* compreendidas por seu *conceito*. Isto é, sustenta Marx, as esferas em questão são apenas outras formas da idéia, desdobramentos de seu conceito, entendidas como finitude da mesma.

Todavia, para a nascente crítica marxiana, o caráter místico da substância hegeliana é, precisamente, que ela se apresente como o uno e o mesmo que manifesta formas distintas, isto é, que contenha a aparência de variedade, o que se expressa no poder de transição do conceito que explicita, mostra e permite pensar as formas distintas da substância. No § 280 das *Glosas*, há uma dupla evidenciação do que acaba de ser referido, tanto nas palavras de Hegel como nas de Marx. Este, ao se deter sobre um comentário do primeiro, transcreve a seguinte passagem: “A transição do conceito da pura autodeterminação à imediatez do ser /.../ é de natureza puramente especulativa; seu conhecimento pertence, por conseqüência, à lógica filosófica”. E em face deste fragmento hegeliano afirma categoricamente: “Por certo, o puramente especulativo não é que da *pura* autodeterminação, de uma abstração, se salte para a *pura* naturalidade /.../ no outro extremo, *car les extrêmes se touchent*, mas em presumir uma “transição do conceito” e que se faça passar a contradição absoluta como identidade, a máxima inseqüência como conseqüência” (§280, pp.: 347/906/45). O que Marx recusa é admissão de um conceito automovido, que transite e tome formas distintas, em suma que se configure como “móvel mistificado do pensamento abstrato” (§272, pp.: 332/888/29). Nesse sentido, o especulativo é identificado ao processo de manifestação da substância, isto é, ao movimento que gera, no caso, a partir da

idéia de estado, as figuras de sua auto-constituição, ou seja, as entificações da família e da sociedade civil. Em outros termos, o especulativo significa que a substância se movimenta através do conceito, isto é, que o conceito engendra as figuras e, nesse sentido, o movimento da própria idealidade.

Por outro lado, o especulativo é também identificado ao movimento que produz uma falsa identidade, ou seja, o trânsito da abstração à finitude, isto é, da idealidade à entificação sensível. O caminho que vai da idealidade ao ente é, para Hegel, o caminho genéticamente correto da atualização da substância. Com outras palavras e tomando arrimo em célebres passagens de *A Sagrada Família*, Marx afirma: “a especulação, que converte as diversas frutas reais em *uma* ‘fruta’ da abstração, *a fruta*, tem necessariamente, para poder chegar à aparência de um conteúdo real, voltar da *fruta*, da *substância*, às *diferentes* frutas reais profanas, a pêra, a maçã, a amêndoa” (SF, 123), isto é, tal procedimento produz um verdadeiro “*milagre*, engendrando do seio do *ser intelectual irreals* ‘a fruta’ os *seres naturais* reais, maçãs, pêras, etc., ou seja, *criou* estas frutas do seio de seu *próprio intelecto abstrato*, que se representa como um sujeito absoluto fora de si, aqui concretamente *a fruta* e em cada existência que expressa leva a cabo um ato de criação” (SF, 125). Esse caminho da *fruta* - enquanto abstração - às frutas reais é o que Marx denomina de transição do conceito, isto é, a idealidade se move por si, na forma do conceito, e engendra a finitude como sua manifestação. É essa propriedade ou capacidade que Marx ferreteia com a designação de *místico*.

Observemos o mesmo tema no §272, em mais uma citação que Marx faz do texto hegeliano: “A constituição é racional enquanto o Estado diferencia e determina em si a sua atividade *segundo a natureza do conceito*, de tal modo que *cada um desses poderes* é em si a *totalidade*, enquanto contêm em sí, ativos, os demais momentos, que expressam a diferença do conceito, permanecendo pura e simplesmente em sua idealidade e constituindo apenas *um todo individual*” (§272, pp.: 332/888/28). A mesma dinâmica conceitual reaparece aqui, ou seja, ‘o Estado diferencia e determina em si sua atividade *segundo a natureza do conceito*’, isto é, o conceito anima, vivifica, numa palavra, entifica a existência do Estado e de suas

manifestações. Em termos marxianos: “A constituição é, pois, racional enquanto seus momentos possam ser dissolvidos nos momentos lógico-abstratos. O estado não tem que diferenciar e determinar a sua atividade segundo a sua natureza específica, mas segundo a natureza do conceito, que é o móbil mistificado do pensamento abstrato. A razão da constituição não é, pois, o conceito de estado, mas a lógica abstrata. Em lugar do conceito da constituição, temos a constituição do conceito. O pensamento não se regula segundo a natureza do estado, mas o estado segundo um pensamento pré-estabelecido” (§272, pp.: 332/888/29). Em outros termos, dada a dessubstanciação dos entes finitos - no caso específico o estado - e sua transubstanciação em abstração, uma vez que o Estado não é determinado pela sua natureza específica, mas *segundo a natureza do conceito*, este em seu automovimento encorpa, entifica ou personifica a idéia na forma de objetos sensíveis. Nesse sentido, idéia e conceito são substâncias viventes.

O processo da transição do conceito pressupõe ou compreende que as entificações sensíveis tenham perdido sua própria substancialidade. Nesse sentido, há que observar que a transição do conceito envolve dois movimentos simultâneos: ao ser a forma do movimento da substância, a transição do conceito também subentende a dessubstanciação - a conversão em pura abstração - dos entes finitos. Vejamos isso na crítica marxiana do §280. Ao analisar o nascimento do monarca, segundo a *Crítica de 43*, Hegel escreve: “Este último *si mesmo* da vontade do Estado é simples, nesta sua abstração, e, por conseguinte, *imediate individualidade*; em seu conceito mesmo se encontra, portanto, a determinação da *naturalidade*; donde, o monarca é essencialmente como *este* indivíduo, abstraído de qualquer outro conteúdo, e este indivíduo determinado à dignidade de monarca de maneira imediata, natural, pelo *nascimento* natural” (§280, pp.: 346/905/44). Vejamos um pouco mais dessa consideração hegeliana em seu ponto central, que sustenta que o monarca, na abstração de ‘último *si mesmo* da vontade do Estado’, encerra em seu conceito ‘a determinação da *naturalidade*’, ou seja, o conceito carrega em si a naturalidade, a objetividade do monarca. Para tanto, segundo Marx, a substância opera misticamente. Em primeiro lugar, transcreve uma passagem onde Hegel explicita os termos da transição considerada: “a forma

peculiar da idéia e do trânsito que aqui se considera é a *conversão imediata* da *pura autodeterminação da vontade (do simples conceito mesmo)* em um *este* e em uma existência natural, sem a mediação de um conteúdo particular (de um fim da ação)” (§280, pp.: 347/907/46). Passagem em face da qual desenrola suas observações críticas: “Em primeiro lugar, a conversão do fim representado em existência é, aqui, *imediata, mágica*. Em segundo lugar, o sujeito é aqui a *pura autodeterminação* da vontade, o *simples conceito mesmo*; é a essência da vontade o determinante enquanto sujeito místico; não é uma vontade real, individual, consciente, mas a abstração da vontade, que se converte em existência natural, a pura idéia que encarna em *um* indivíduo. Em terceiro lugar, assim como a realização da vontade em uma existência natural se produz de modo *imediato*, quer dizer, sem os *meios* que a vontade sempre necessita para poder se realizar, falta também um fim *particular*, isto é, um fim determinado; não tem lugar “a mediação de um conteúdo *particular*, de um fim na ação”, o que é fácil de entender, pois não há um sujeito *agente*, e a abstração, a pura idéia da vontade, para agir, deve agir misticamente. Um fim que não é *particular* não é um fim, assim como agir sem um fim é uma ação sem desígnio ou propósito” (§280, p.: 347/907/46). De modo que o conceito é em seu automovimento uma espécie de processador das virtualidades da idéia, dentre as quais as figuras da finitude. Em suma, da idéia à existência, realiza-se um movimento no qual “O ‘conceito’ é o filho na ‘idéia’, em Deus pai; é o princípio agente, determinante, diferenciador. ‘Idéia’ e ‘conceito’ são aqui abstrações personificadas” (§269, pp.:328/883/25). Em suma, estas passagens ilustram bem o sentido da nascente crítica marxiana ao configurar o ‘conceito’ enquanto agente entificador e, nesse sentido, objetivador dos momentos da idéia. Sem a atividade do conceito a idealidade não teria como explicitar suas figuras constitutivas. Note-se que é determinado como *abstração independentizada ou personificada*, isto é, o conceito é o *agente diferenciador*, meio da vivificação da idéia, responsável não só pelo movimento, mas também por suas configurações. É o que permite, segundo Marx, “a *conversão imediata* da *pura autodeterminação da vontade (do simples conceito mesmo)* em um *este* e em uma existência natural, sem a mediação de um conteúdo particular (de um fim da

ação)”, isto é, “a conversão da soberania do Estado (de uma autodeterminação da vontade) em corpo do monarca-nato (em existência)” (§280, pp.: 347/907/46).

Vejamos como aparece no §269 a mesma questão, agora diante da seguinte formulação de Hegel: “A convicção política toma seu conteúdo particularmente determinado dos diferentes aspectos do *organismo* do Estado. Esse *organismo* é o desenvolvimento da idéia em suas diferenças e em sua realidade objetiva. Esses diferentes aspectos são, *assim*, os *diferentes poderes*, seus assuntos e atividades, por onde *brotam o geral* de modo necessário e enquanto determinado pela *natureza do conceito* e *se mantém* como algo pressuposto à sua produção; esse organismo é a constituição política” (§269, pp.: 325/879/21). Marx ao comentar esse parágrafo destaca que a “determinação consiste em afirmar que os ‘diferentes poderes’ são *determinados pela natureza do conceito*, e que por isso o ‘universal os produz de modo necessário’. Quer dizer, os diferentes poderes não são determinados por sua ‘própria natureza’, mas por uma natureza estranha. Do mesmo modo a *necessidade* não brota de sua própria essência, e menos ainda criticamente demonstrada. Sua sorte é antes predestinada pela ‘natureza do conceito’, selada nos sagrados registros da Santa Casa (a lógica). A alma dos objetos, aqui o Estado, existe já, predestinada, antes de seu corpo, que é, propriamente falando, somente aparência” (§269, pp.: 328/883/25). O comentário crítico de Marx ressalta uma vez mais o *poder* do conceito na geração da finitude, no caso os diversos poderes do estado, engendrados por uma força de qualidade diferente da sua, que os antecede e matriza. Em palavras simples e diretas, a concepção hegeliana conduz as abstrações à geração das entificações reais enquanto momentos da idealidade, caminho percorrido por meio do conceito, que substancia a idealidade em oposição à dessubstanciação do entes finitos, tais como a família, a sociedade civil, o estado, o monarca etc.

Examinemos de mais perto esse processo no comentário de Marx ao §279, em face das seguintes linhas de Hegel: “‘Uma dita *pessoa moral* - sociedade, comunidade, família - por mais concreta que seja em si, não contém a personalidade a não ser como momento abstrato, ela não chegou aqui à verdade

de sua existência; mas o Estado é justamente a totalidade na qual os elementos do conceito chegam à realidade segundo sua verdade particular” (§279, pp.: 340/898/38).

Atente-se, em primeiro lugar, que na tematização hegeliana, reclama a nascente crítica marxiana, *sociedade, comunidade, família*, em suas próprias expressões concretas, não perfazem por si suas personalidades, restam apenas como *forma abstrata*, ou seja, as *pessoas morais* não se realizam por suas efetividades, enquanto tais são sensibilidade depreciada e, nessa condição, simples abstração. Elas só vem a *ser* pela inserção na idealidade do Estado, concebido como *totalidade dos elementos*, no curso das configurações do conceito, a partir das quais ‘chegam à realidade segundo sua verdade particular’. Isso remete mais uma vez à, pretendida por Hegel e contestada por Marx, capacidade de transição do conceito, que no caso diz respeito à pessoa moral - dada como abstrata em si - que só alcança *sua personalidade, sua verdadeira existência* por inserção na *totalidade ideal do Estado*. “Uma grande confusão reina nesse parágrafo”, escreve Marx, “A pessoa *moral*, a sociedade etc. é dita abstrata; donde, trata-se precisamente das formações genéricas, nas quais a *pessoa real* dá existência ao seu conteúdo real, se objetiva e abandona as abstrações da ‘*persona quand mêm*e’. Em vez de reconhecer essa *realização* da pessoa como o mais concreto, o Estado deve ter o privilégio de que nele ‘o momento do conceito’, a ‘individualidade’, chegue a uma ‘existência’ mística”. E a crítica é categoricamente arrematada contra o procedimento hegeliano: “O racional não consiste em que ganhe realidade a razão da pessoa real, mas sim que ganhem realidade os momentos do conceito abstrato” (§279, pp.: 340/898/38), pois, vale repetir com outra passagem, “Na verdade só na pessoa *moral*, sociedade, família etc., a *pessoa abstrata* confere à sua *personalidade* uma verdadeira existência. Mas Hegel não concebe a sociedade, a família etc., a *pessoa moral* em geral, como realização da pessoa real, empírica, mas como uma pessoa *real* que, todavia, só traz em si o momento da personalidade de modo abstrato. Por isso, para ele, não é a pessoa real que se converte em estado, mas este é que se converterá em pessoa real” (§279, pp.: 352/912/51). De sorte que a transição do conceito atua no

sentido da entificação da idealidade, isto é, do movimento necessário à emergência de suas figuras - tais como a família e a sociedade civil - estabelecidas, pois, a partir de sua mobilidade, o que é insistentemente recusado, por inadmissível, na *Crítica de 43*.

A última frase da citação anterior, a conversão do estado em pessoa, alude à determinação hegeliana do monarca, que só importa aqui pela “conversão do subjetivo em objetivo e do objetivo em subjetivo”, que se dá porque “Hegel se propõe escrever a história da substância abstrata, da idéia, devendo, portanto, a atividade humana aparecer como atividade e resultado de um outro, por isso Hegel quer fazer agir a natureza do homem em si como uma singularidade imaginária, em lugar de o fazer agir na sua existência *real, humana*”. Graves impropriedades de procedimento analítico, segundo Marx, que têm “necessariamente por resultado que uma *existência empírica* é tomada, *acriticamente*, como verdade real da idéia; pois não se trata de conduzir a existência empírica à sua verdade, mas de conduzir a verdade a uma existência empírica, fazendo que a mais imediata seja desenvolvida como um momento *real* da idéia” (§279, pp.: 352/913/51). Esta passagem acentua bem o poder de desqualificação do empírico pela transição conceitual, dimensão fundamental da mesma. Evidencia que a especulatividade confere a verdade à existência empírica, tornando-a um momento da predicação da idéia, por assim dizer, seu apêndice enquanto algo engendrado por ela. Em outros termos, a desqualificação do empírico aparece pela subordinação vital - do empírico - à *substância mística*, no sentido de ser posto apenas como momento da idéia e não enquanto entificação real em si e por si. Para Marx, na *Crítica de 43*, em verdade, o meio que sustenta tal operação “é a vontade absoluta e a palavra do filósofo, e o fim particular é também o fim do sujeito filosofante que pretende construir /.../ a partir da idéia pura. A realização do fim é a simples *afirmação* de Hegel” (§280, pp.: 348/908/46). De sorte que, generalizando para efeito de síntese, a “*conversão* em existência do fim proposto é *imediata, mágica*”(§280, pp.: 347/907/46), ou seja, “revela claramente o misticismo lógico, panteísta” (§262, pp.: 321/874/18).

III - DISSOLUÇÃO E INTERCALAÇÃO DO EMPÍRICO

Este item está voltado para observações marxianas relativas à presença do elemento empírico na reflexão hegeliana. Neste sentido, tomaremos em especial as críticas tecidas sobre a determinação hegeliana do monarca. Nessa elaboração, Hegel nos coloca diante de dois momentos da empiricidade: enquanto figura dessubstanciada na rota da transição do conceito, e enquanto momento da idéia, naturalmente entificado, qual seja o *monarca-nato*.

Fixemos o §280, no qual Hegel escreve: “Esta última identidade (si mesmo/Si supremo) da vontade do Estado está em sua simples abstração, é, portanto, *individualidade imediata*; em seu conceito mesmo reside, pois, a determinação da *naturalidade*; conseqüentemente, o monarca é essencialmente como *este* indivíduo, abstraído de qualquer outro conteúdo, e determinado de modo imediato e natural, por *nascimento* natural, à dignidade de monarca” (§280, pp.: 346/905/44).

Para Marx estamos diante da frustração de propósitos teóricos e de contradições. A discussão do problema já havia começado no §275, início da tematização de *O poder soberano*, e recebido duas críticas muito claras e fortes no §279. A primeira assegura desde logo que, “Se Hegel tivesse tomado, como ponto de partida, os sujeitos reais como fundamento do estado, não teria necessidade de subjetivar de forma mística o estado. ‘Mas a subjetividade’, diz Hegel, ‘não existe em sua verdade a não ser como *sujeito*, a personalidade a não ser como *pessoa*’”. Palavras transcritas diante das quais acentua a crítica: “Também isso é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Ora, em lugar de as conceber como predicados de seus sujeitos, Hegel torna os predicados independentes e pessoais para operar subrepticamente sua metamorfose mística em seus sujeitos”

(§279, pp.:336/893/34). E a segunda crítica, pouco mais à frente, acusa Hegel de “converter todos os atributos do monarca constitucional, da Europa moderna, em autodeterminações absolutas *da vontade*. Não diz: a vontade do monarca é a decisão última, mas: a decisão última da vontade é o monarca. A primeira afirmação é empírica, a segunda tergiversa o fato empírico em um axioma metafísico” (Idem, pp.: 338/895/36).

A crítica vai elevando o tom, girando em torno da articulação entre a vontade enquanto sujeito idealizado e o sujeito empírico, quando as incongruências, segundo Marx, aparecem com grande evidência, tal como o expõe no §280, de onde extraímos a primeira citação, em face da qual ironiza: “Já vimos que a subjetividade é sujeito e que o sujeito é necessariamente indivíduo empírico, *único*. Agora nos é dito que no conceito da individualidade *imediata* se encontra a determinação da *naturalidade*, da corporeidade”. E com certo menosprezo acentua: “Hegel só demonstrou o evidente por si mesmo, que a subjetividade só *existe* como indivíduo *corpóreo*, e entende-se por si que é próprio do indivíduo corpóreo o *nascimento natural*” (§280, p.: 346/906/45). Em palavras bem simples, a naturalidade do monarca já se encontra inserida na determinação do conceito ou provém do nascimento natural? Convivem, como se vê, no §280. Como isso se dá é o que importa a Marx, que aponta aqui mais um traço dos procedimentos de Hegel que, em determinados momentos insere, na marcha das determinações conceituais, o elemento empírico, momento da transição do conceito ou do evoluir da substância, que coincide imediatamente com o ente empírico propriamente dito. Para Marx, no caso do monarca - o defeito é claro, gritante mesmo, sendo Hegel censurado diretamente porque pensa ter “demonstrado que a subjetividade do estado, o monarca, é uma essencialidade na forma de um dado indivíduo específico, abstraído de qualquer outro conteúdo, e destinado à dignidade de monarca de imediato pelo nascimento” (Idem, pp.: 346/906/45). Passos especulativos que escandalizam a nascente crítica marxiana, dos quais extrai a seguinte síntese: “A soberania, a dignidade monárquica, seria, pois, um fruto do nascimento. O *corpo* do monarca determinaria sua dignidade. No cimo do estado decidiria, portanto, em lugar da razão, a mera *physis*. O

nascimento estabeleceria a qualidade do monarca, como o nascimento estabelece a qualidade do gado. Hegel demonstra que o monarca deve nascer, o que ninguém duvida, mas não demonstrou que o nascimento faz o monarca. O nascimento do homem como monarca é tão pouco passível de erigir-se em verdade metafísica quanto a imaculada concepção de Maria. No comentário que examinamos, Hegel se abandona ao prazer de haver demonstrado o irracional como absolutamente racional” (Idem, pp.: 346/906/45).

Em suma, o que importa é o teor da crítica reafirmada, a recusa em admitir que “essa especulação mística conceba uma existência *particular*, uma existência empírica individual, diferentemente das demais, como a *existência da idéia*” (§279, pp.: 352/913/51). Para Marx é como uma contradição ou grave inconsistência do próprio procedimento especulativo, proposto como desenvolvimento racional, rigoroso ou puramente lógico. É como um desrespeito ao princípio e às regras estabelecidas, de tal ordem que Marx evidencia suas conseqüências com o seguinte desdobramento crítico: “A hereditariedade do príncipe deriva de seu conceito. O príncipe deve ser a pessoa especificamente distinta de todo o gênero, de todas as outras pessoas. Mas qual é a diferença última e tangível de uma pessoa com relação a todas as demais? O *corpo*. A função mais importante do corpo é a *atividade sexual*, genésica. O ato constitucional supremo do rei é, pois, sua atividade genésica, mediante a qual *faz* um rei e perpetua seu corpo. O corpo de seu filho é a reprodução de seu próprio corpo, a criação de um corpo real” (Idem, pp.: 353/915/52). Nesse sentido, ao determinar o monarca pela naturalidade do nascimento, Hegel conduz a transição do conceito a um desfecho que Marx censura e impugna: de um lado, o trânsito do conceito deságua no empírico, de outro, o finito engendra o finito - o monarca gera o príncipe - mas como a mais alta determinação da idealidade da soberania do estado.

Ao tratar da questão, referida como ‘inversão do subjetivo em objetivo e do objetivo em subjetivo’ e de dizer que isso tem “necessariamente por resultado que uma *existência empírica* seja tomada, acriticamente, pela verdade real da

idéia”, Marx anota: “Voltaremos mais à frente sobre esta necessária reviravolta do empírico em especulação e da especulação ao empírico” (Idem, pp.: 352/913/51). Isso, porém, não aconteceu enquanto desenvolvimento do tema, uma vez que as *Glosas de 43* ficaram inacabadas. O que não significa que esse choque ou sub-repção do empírico no andamento da idealidade da substância, apontado na autogênese do monarca enquanto determinação natural, fique restrito a esse episódio.

Mais um exemplo, bastante abrangente, pode ser lembrado. Diz respeito à constatação da generalização hegeliana da determinação natural. Em tom decepcionado, ainda pensando nas conversões entre empírico e especulativo, Marx escreve: “Desse modo é, pois, produzida a impressão do *místico* e do *profundo*”. E argumenta: “É muito banal dizer que o homem nasça e que essa existência, posta com o nascimento físico, se desenvolva em homem social etc., até o cidadão; que o homem vem a ser, mediante seu nascimento, tudo o que vem a ser”. Por outro lado, prossegue, “é muito profundo, é surpreendente que a idéia de estado nasça imediatamente, que no nascimento do soberano engendre a si mesma para ganhar existência empírica” (§279, pp.: 352/913/51).

Nesse sentido, bem mais à frente, ao tratar também do poder legislativo e da primogenitura, fará o mesmo tipo de crítica. Observa de início que “Hegel não expôs como o direito deste estamento substancial se baseia no *princípio natural* da família, a menos que pense tê-lo feito ao dizer que a propriedade da terra existe como *bem hereditário*. Com isso não explica nenhum direito desse estamento em sentido político, mas apenas o direito de nascença dos primogênitos à propriedade da terra”. No entanto, é esse estamento, afirmado por Hegel como essencial, que é considerado apto por si para a representação legislativa. Em face disso, a crítica de Marx: “A *participação no poder legislativo é aqui, portanto, um direito inato* do homem. Aqui, temos *legisladores natos*, a gerada *mediação do estado político consigo mesmo*. /.../ Não é cômico ver que a mais alta dignidade do poder legislativo seja conferida a uma raça particular de homens?” E considerando esses aspectos, entre outros do mesmo tipo, conclui:

“Por toda parte Hegel cai de seu espiritualismo político no mais crasso *materialismo*. No ápice do estado político, é sempre o nascimento que faz de determinados indivíduos a encarnação dos mais altos deveres do estado. As supremas funções estatais coincidem por nascimento com o indivíduo, assim como a situação do animal, seu caráter, seu modo de vida etc. Ihe são diretamente congênitos. Em suas funções mais altas, o Estado assume uma realidade *animal*” (§307, pp.: 416/990/119).

Esse empirismo naturalista apontado por Marx remete por sua crítica a um quadro *sui generis* e de largo alcance. Como que numa sùmula, Marx afirma: “A natureza se vinga de Hegel pelo desprezo que mostrou por ela. Se a matéria por si já não é nada diante da vontade humana, há que chegar à conclusão que a vontade humana não retém nada para si fora da matéria”. E desdobra sua categórica reprovação, explicitando o seguinte: “A *falsa* identidade, a identidade *fragmentária, parcelar*, entre a natureza e o espírito, entre o corpo e a alma, se manifesta aqui sob a forma da *encarnação*. Como o nascimento só dá ao homem uma existência *individual* e o postula, acima de tudo, pura e simplesmente como um indivíduo *natural* e, ao contrário, as determinações políticas, tais como o poder *legislativo* etc., não são outra coisa do que *produtos sociais*, criados pela sociedade e não pelo indivíduo natural, o surpreendente, o *milagroso*, é precisamente a identidade direta, a coincidência direta entre o fato do *nascimento do indivíduo* e o indivíduo considerado como a *individuação de uma posição social determinada, de uma função social* etc. Neste sistema, a natureza se encarrega de *fazer* diretamente reis, pares, etc., tal como faz olhos e narizes. /.../ O segredo da nobreza é a zoologia” (Idem, pp.: 417/991/119).

IV - A INVERSÃO ENTRE SUJEITO E PREDICADO

Começemos a exposição desse outro aspecto crítico, contido nas *Glosas de 43*, a sempre referida inversão entre sujeito e predicado, a partir da seguinte constatação de Marx, já anteriormente referida de passagem: “Hegel converte todos os atributos do monarca constitucional, da Europa moderna, em autodeterminações absolutas *da vontade*. Não diz: a vontade do monarca é a decisão última, mas: a decisão última da vontade é o monarca. A primeira afirmação é empírica, a segunda tergiversa o fato empírico em um axioma metafísico” (§279, pp.: 338/895/36). De sorte que para Hegel, segundo a crítica de Marx, “o sujeito é aqui *a pura autodeterminação da vontade, o puro e simples conceito*, que é determinado como sujeito místico; não é uma vontade real, individual, consciente, é uma abstração da vontade que se converte em uma existência natural, a idéia pura que se encarna em *um indivíduo*” (§280, pp.: 347/907/46). Essa inversão produz, segundo a mesma crítica, a desnaturação do fato empírico, tornando-o um *axioma metafísico*, ou seja, Hegel desqualifica o sensível, torna-o uma *abstração*, que se *converte em existência natural*, isto é, ao tornar o sujeito predicado e vice-versa, Hegel converte em atributo o que é sujeito e este em predicado. Não se trata mais da vontade real de um sujeito real, mas da vontade enquanto sujeito.

E o segredo dessa inversão reside no fato de que na especulação hegeliana “a substância mística converte-se em sujeito real, e o sujeito real aparece como algo à parte, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados da determinação geral, em lugar de partir do Uno real (*hipokeimenon*, sujeito), devendo, no entanto, existir um portador dessas determinações, a idéia mística se converte nesse portador. O dualismo consiste em que Hegel não considera o universal como a essência real do real-finito, quer dizer, do existente, determinado, ou não vê no Uno real o *verdadeiro sujeito* do infinito” (§279, pp.: 337/894/34). A dessubstanciação referida se verifica no fato de Hegel partir do universal, isto é, *da determinação geral em lugar de partir do ser real*. Seu discurso, nesse sentido, necessita de *um suporte para essas determinações, a idéia mística assume esse papel*. Ou seja, a única realidade existente é a substância na forma de sujeito, enquanto idealidade viva,

suporte de tudo, isto é, algo que só admite a si mesmo, isento do outro. Em outros termos, a substância mística vem a ser a substanciação do predicado em oposição ao sujeito, ou seja, as qualidades específicas dos seres finitos são erigidos - pela inversão sujeito/predicado - em entificações universais pelas quais o predicado - tornado sujeito - se manifesta. O que ocorre é que o ser em si é desnaturado, uma vez que o seu predicado, ou seja, uma qualidade ou atributo seu ganha a dimensão de ser enquanto que o ser efetivo passa a ser entendido como momento - predicado - de um outro. No trecho inicialmente apontado por Marx, o monarca se torna predicado da *vontade*. Ou nas palavras com que Marx comenta o §262: “A idéia é convertida a sujeito e a relação *real* entre família, sociedade civil e Estado é concebida como sua atividade *interna e imaginária*. Família e sociedade civil são as premissas do Estado; são, em realidade os fatores ativos; mas na especulação, ocorre o inverso. Enquanto a idéia é tornada sujeito, os sujeitos reais, a sociedade civil e a família, ‘as circunstâncias, o arbítrio’ etc., são convertidos em momentos objetivos da idéia, *irreais*, de outro significado” (§262, pp.: 322/875/18). De modo que “A realidade não é expressa enquanto ela mesma, mas como uma outra realidade” (Idem). Vale insistir, a realidade dessubstanciada aparece sob a forma da simples “*alegoria*”, pois, “se trata somente de atribuir a qualquer existência empírica o significado de idéia realizada” (§279, pp.: 353/914/52). Temos, nesse sentido, segundo a *Crítica de 43*, o ser enquanto apêndice ou derivado da idéia. O ser sensível perde autonomia, reduzido a momento da idealidade, ou seja, a algo dependente e subordinado à sua lógica e necessidade.

Vejamos como isso aparece em outro contexto, no exame do §270. Os comentários de Marx são aí diversificados, mas para as nossas finalidades importa destacar alguns pontos, tomados das sucessivas sínteses críticas que Marx vai elaborando do texto hegeliano. No primeiro passo explica: “Que o fim do Estado seja o *interesse geral* como tal e que nisto resida, como sua substância, a conservação dos interesses particulares, constitui - sua *realidade abstrata* ou substancialidade’. Que o interesse geral como tal e como existência dos interesses particulares é o *fim do Estado* é precisamente sua realidade, sua

existência abstratamente definida. Sem este fim, o Estado não é real. Esse é o objeto essencial de seu querer, mas ao mesmo tempo tão somente uma determinação totalmente geral desse objeto. Esse fim, enquanto ser, é o elemento da existência do Estado”. (§270, pp.: 329/884/26). Note-se que, desde o início há a indicação relativa a uma inversão de peso e qualidade das determinações. Enquanto Hegel forma e acentua a substancialidade do estado como realidade abstrata a partir do seu fim, isto é, da junção do interesse particular com o interesse universal, Marx contrapõe que esse fim configura a própria existência do Estado, ou seja, o seu fim determina sua existência, que se assim não fosse não seria real. Que sua realidade é dada por este querer ou vontade. No caso da versão especulativa, o Estado se manifesta a partir da substanciação de uma vontade enquanto realidade da idealidade que unifica o interesse particular e o interesse universal. De sorte que é conferida à vontade geral a dimensão de sujeito que dá origem ao Estado como seu predicado. Passo subsequente, seguindo a argumentação hegeliana, Marx refere que essa *substancialidade* é também a *necessidade* do estado “quando se divide nas *diferenças* conceituais de sua atividade” (Idem). Por fim, aponta a terceira dimensão dessa substancialidade, transcrevendo mais uma vez o texto hegeliano: “mas essa substancialidade é precisamente o espírito que, formado pela cultura, se sabe e se quer. O Estado *sabe* por isso o que quer, e o sabe em sua *universalidade* como algo *pensado*; labora e atua, pois, segundo fins sabidos, de princípios conhecidos e de leis que não são apenas *em sí*, mas também para a consciência” (§270, pp.: 328/883/25).

Em suma, fica patente que todo o esforço do nascente pensamento marxiano vai no sentido de mostrar que a abstração - tornada sujeito - não só modifica e altera, privilegiadamente, seu próprio conteúdo, sua condição de categoria do pensamento, mas também e em sentido inverso o polo oposto, isto é, desubstancia os entes finitos, que perdem sua autonomia e sua realidade sensível. Em suma, a troca de lugar entre sujeito e predicado não significa a simples mudança “espacial”, lógica ou gramatical dessas figuras, mas a alteração radical de suas qualidades, ou seja, de suas substâncias efetivas.

V - A ESPECULAÇÃO COMO CONHECIMENTO APARENTE

Por coerência lógica e expositiva, não poderíamos tratar deste aspecto da nascente crítica marxiana da especulação senão ao final. Em verdade, trata-se de uma conclusão advinda de todo o processo analítico de Marx em face da especulação. Numa palavra, qual é a capacidade analítica da investigação especulativa? Vejamos como Marx encara a questão.

Marx afirma que Hegel “Não desenvolve o seu pensamento partindo do objeto, mas desenvolve o objeto partindo de um pensamento já definido em sí, dentro da esfera lógica”. Essa observação é feita quando do estudo da constituição política. Em decorrência, diz Marx, “não se trata de desenvolver a idéia determinada da constituição política, mas de assinalar à constituição política uma relação com a idéia abstrata, de classificá-la como uma cadeia no processo de vida da idéia, o que é uma patente mistificação” (§ 269, pp.: 328/883/25).

Mistificação que reside: 1) em se afastar do objeto efetivo, concreto; 2) em *desenvolver o objeto partindo de um pensamento já definido em sí, dentro da esfera lógica*; 3) desse modo, o objetivo não é determinar o próprio objeto enquanto ente em sí, mas de configurá-lo enquanto momento do processo da idéia, ou seja, é reafirmado o ponto de partida da reflexão hegeliana - a substância como sujeito, a idealidade enquanto entificação em si e por si. Para Marx isso significa que “O conteúdo concreto, a determinação real aparece como formal, a determinação formal, absolutamente abstrata, aparece como conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que sejam determinações do Estado, mas que possam ser consideradas em sua forma mais abstrata, como determinações lógico-metafísicas. O verdadeiro interesse é constituído pela lógica e não pela filosofia do direito. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se encarne em determinações políticas, mas que as determinações

políticas existentes se volatizem em pensamentos abstratos. O elemento filosófico não é a lógica do objeto, mas o objeto da lógica. A lógica não serve para provar o Estado, mas pelo contrário, o Estado serve para provar a lógica” (§ 270, pp.: 331/886/27).

Ao invés de tentar compreender o objeto em sua efetividade, em sua lógica própria, a especulação envereda por um caminho onde “O único interesse está em voltar a encontrar a ‘idéia’ pura e simples, a ‘idéia lógica’ em qualquer elemento, seja este o Estado ou a natureza, com o que os sujeitos reais, como ocorre aqui com a ‘constituição política’, se convertem simplesmente em seus *nomes*, o que representa somente a aparência de um conhecimento real. São e continuam sendo algo incompreendido, porque não se trata de determinações que tenham chegado a ser compreendidas em sua *natureza específica*”, pois, “uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação” (§ 269, pp.: 326/880/22). Em outras palavras, o que Marx sustenta é que o caminho especulativo, no conjunto de suas características - da idealidade ou substância e da transição do conceito, da inversão sujeito/predicado e das tautologias etc. - inviabiliza o efetivo conhecimento, ao dessubstanciar a finitude, convertendo-a em mero predicado da substância mística. Partindo da substância como sujeito, da idealidade enquanto ser, e não da finitude real existente em si e por si, Hegel opera a dissolução do concreto, de tal forma que ‘O conteúdo concreto, a determinação real aparece como formal, a determinação formal, absolutamente abstrata, aparece como conteúdo concreto’, cuja reintegração só se dá por meio do elemento abstrato, isto é, a finitude só aparece pela única dimensão que a especulação permite, formalmente, enquanto momento da idéia. Ou seja, “Hegel dá à sua *lógica um corpo político*; não dá a *lógica do corpo político*” (§ 297, pp.: 361/923/61).

Ao proceder desta maneira, pela crítica de Marx, as determinações especulativas ficam no terreno das generalidades, sendo incapazes de alcançar a natureza específica dos objetos reais. Essa censura é feita diversas vezes, como por exemplo na análise das ‘convicções’ ou ‘sentimentos’ políticos, cujo conteúdo

específico resultaria ‘dos diferentes aspectos do *organismo* do Estado’, e este do ‘desenvolvimento da idéia em suas diferenças’, *diferentes aspectos* por fim identificados como os *diferentes poderes*, de tal forma que ‘esse organismo é a constituição política’ (§ 269). Diante desse encadeamento das figuras produzidas na generalidade, Marx pondera incisivamente: “ao dizer que esse organismo (o Estado, a constituição política) é o ‘desenvolvimento da idéia em suas diferenças’, é ainda não afirmar nada da idéia específica da constituição política” (Idem, pp.: 326/880/22), ou seja, vale repetir, ‘Uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação’. Em verdade, segundo a crítica de Marx, tal procedimento “não avança nada sobre o conceito geral ‘de idéia’. Nesse sentido, o que o autoriza a chegar a conclusão final de que ‘este organismo é a constituição política? A conclusão poderia ser em si mesma a de que ‘este organismo é o sistema solar’. E mais adiante, quando se determina ‘os diferentes aspectos do Estado’ como ‘os diferentes poderes’. A tese de que ‘os diferentes aspectos do Estado são os diferentes poderes’ é uma verdade empírica, não podendo ser considerada como um descobrimento político e que, nesse sentido, não brota jamais enquanto resultado, da argumentação anterior. Mas, pelo fato de determinar o organismo como ‘o desenvolvimento da idéia’, de falar das diferenças da *idéia*, intercalando logo a concreção dos ‘diferentes poderes’, suscita a aparência de que se desenvolveu um *determinado conteúdo*. O verdadeiro resultado a que se pretende chegar é a determinação do ‘organismo’ enquanto *constituição política*. Porém, inexistente a *ponte pela qual se possa passar da idéia geral de organismo à idéia determinada de organismo* do Estado ou de *constituição política*” (Idem, pp.: 327/882/24). Em outros termos, estamos diante da afirmação marxiana de que na especulação há, simplesmente, a produção de um *conhecimento aparente*, que apenas sugere a produção de um determinado conteúdo. Ainda mais, esse procedimento induz à perda da especificidade do objeto, à sua indeterminação, isto é, caminha no sentido de expor os automovimentos da substância, ou seja, os caminhos da universalidade que se autopõe.

Estas objeções críticas, em conjunto com outras, dirigidas ao que denomina de *crítica vulgar* (neohegeliana), levam Marx - em oposição a toda forma de especulação - a explicitar o que concebe como *crítica verdadeiramente filosófica*. É já ao final das *Glosas*, ao apontar “a antinomia entre *estado político* e *sociedade civil*, a *contradição do estado político abstrato* consigo mesmo” e assinalar a respeito que “O erro principal de Hegel é confundir a *contradição* que se dá no fenômeno com a *unidade inerente à essência*”, que ocorre a explicitação que mais importa aqui ressaltar. Desse modo, situando Hegel no plano elevado dos erros e, de outro lado, a crítica vulgar, escreve o seguinte: “A crítica vulgar cai num erro *dogmático* oposto. Critica, por exemplo, a constituição. Chama a atenção sobre a contraposição entre os poderes etc. Por toda parte encontra contradições. Segue tratando-se de uma crítica dogmática que *luta* contra seu objeto, da mesma maneira como, por exemplo, em outros tempos se descartava o dogma da Santa Trindade pela contradição entre 1) e 3). A verdadeira crítica, pelo contrário, expõe a gênese interna da Santa Trindade no cérebro humano e descreve o modo como nasce. Desse modo, a crítica verdadeiramente filosófica da constituição atual do Estado não se limita a expor a existência de contradições, mas as *explica*, trata de compreender sua gênese e sua necessidade. Toma-as em sua *própria significação*. Mas esta *compreensão* não consiste, como pensa, em reconhecer por todas as partes as determinações do conceito lógico, mas em compreender a lógica específica do objeto específico” (§ 304, pp.: 403/974/105). Neste comentário, Marx sintetiza suas críticas e também explicita a natureza e os contornos de sua nascente concepção de crítica filosófica, que se afirmará e desenvolverá em sua obra original. Aqui importa assinalar a ruptura com a especulação e o direcionamento no sentido da apreensão dos objetos concretos ou busca teórica da objetividade, isto é, a proposta explícita da análise imanente das *coisas*.

Bibliografia:

1 - _____, *Critique de la Philosophie Politique de Hegel*, in Oeuvres Philosophie Vol. III - Bibliothèque de la Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Éditions Gallimard, 1982.

2 - _____, *Critica della Filosofia del Diritto Pubblico* in Opere Filosofiche Giovanili, Roma, Ed. Riuniti, 1971.

3 - _____, *De la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* in Marx Escritos de Juventud, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1987.

4 - _____, *La Sagrada Familia*, Ed. Grijalbo, México, 1960.

5 – Ludwig FEUERBACH, *Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos*, Lisboa, Ed. Edições 70, 1988.

6 - G.W.F HEGEL, *Princípios de la Filosofia del Derecho*, Espanha, Ed. Edhasa, 1988.

7 - Auguste CORNU, *Marx/Engels - Del Idealismo al Materialismo Historico*, B.Aires, Ed. Platina Stilcograf, 1965.

8 - J. CHASIN, *Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, SP, Ed. Ensaio, 1995.

Notas:

* O conteúdo deste artigo traduz parte substancial do primeiro capítulo da dissertação de mestrado intitulada *O Complexo Categorical da Objetividade nos Escritos Marxianos de 1843 a 1848*, defendida em 1999, capítulo este voltado principalmente para a crítica da especulação nas Glosas de *Kreuznach*.

** Mestre em Filosofia pela UFMG. Professor de Filosofia do Centro Universitário de Ciências Gerenciais da UNA. Integrante do Grupo de Pesquisa: Marxologia, Filosofia e Estudos Confluentes.

As referências bibliográficas utilizadas se encontram entre parênteses logo após as citações com as respectivas páginas. A bibliografia completa é apresentada no final do artigo. Além disso, empregamos os símbolos e abreviaturas abaixo para os textos de K. Marx:

§ - Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.

No caso, § indica, no geral, a obra e, como citamos de três edições, os números subseqüentes correspondem às páginas, respectivamente, das edições espanhola, francesa e italiana que figuram na Bibliografia.

SF - A Sagrada Família.

E os abaixo para os textos de L. Feuerbach:

NRF - Necessidade de uma Reforma da Filosofia.

TRF - Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia.