

Capítulo IV

Da crítica do direito à crítica da economia

Para tentar tornar mais explícita a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, vou retomar minha exposição partindo de Hegel, sistematizando a crítica feita por Marx. Como se passa da crítica do direito à crítica da economia?

Partamos da *Enciclopédia das ciências filosóficas* de Hegel, que é a expressão última da filosofia hegeliana que o jovem Marx conhece. Acrescento de imediato, por assim dizer entre parênteses, que, da mesma maneira que alguns textos da juventude de Marx só se tornaram conhecidos após 1927, outros após 1932, os textos da juventude de Hegel não eram do conhecimento do jovem Marx¹. A mesma história intelectual se deu duas vezes: os jovens hegelianos conheciam *A fenomenologia* e *Enciclopédia*, não conheciam as obras teológicas da juventude de Hegel, de maneira que não conheciam pelo menos uma das origens do pensamento hegeliano; assim como os marxistas do final do século XIX não conheciam as obras da juventude de Marx, que estamos estudando.

Em *Enciclopédia das ciências filosóficas*, "a filosofia do direito" constitui a segunda seção da terceira parte. A primeira parte da *Enciclopédia* se dirigia à "lógica"², a segunda à "natureza", e a terceira ao "espírito", *Geist* em alemão. Essas três partes constituem a totalidade de um pensamento filosófico que pretendeu abarcar toda a realidade, tanto lógica quanto natural e espiritual. Esse sistema enciclopédico se apresenta à leitura literal como um sistema panlógico, como a conclusão do pensamento racional.

Razão se diz em alemão *Vernunft*, e não *Verstand*, que significa "entendimento". *Vernunft* exprime o conjunto do pensamento racional. Este é pensado por conceitos, isto é, com ajuda de *Begriffe*. O conceito, ou *Begriffe*, na concepção hegeliana, é ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, porque é ao mesmo tempo concepção da consciência e elemento interno da realidade, da qual é a expressão racional. O que vem a ser outra maneira de dizer que, no pensamento hegeliano, a substância, de que os filóso-

O marxismo de Marx

fos do Ocidente falaram durante séculos, é ao mesmo tempo sujeito, ou subjetividade, e objeto, e que o itinerário filosófico só está terminado a partir do momento em que se opera a reconciliação total do objetivo e do subjetivo, ou, ainda, da consciência e do objeto. O que significa que, no termo da história, o espírito se torna plenamente consciente de si mesmo; o objeto pensado não é mais exterior ao próprio espírito, mas reconhecido como expressão desse próprio espírito. Suponhamos a história concluída no socialismo: o espírito se reconhece no objeto (a sociedade socialista), e esse objeto não lhe é estranho, é obra propriamente do espírito, de tal maneira que se opera, no final desse itinerário, a reconciliação do subjetivo e do objetivo, da consciência e do objeto, com a consciência pensando o objeto e se reconhecendo a si própria no objeto concebido.

Na terceira parte dessa *Enciclopédia das ciências filosóficas*, "a filosofia do direito" constitui a segunda seção, após aquela sobre "o espírito subjetivo" e antes da que concerne ao "Espírito absoluto".

Em cada um dos capítulos de *Enciclopédia*, o sistema se apresenta como um encadeamento de conceitos, cada conceito chamando um outro conceito, segundo a tríade bem conhecida da tese, da antítese e da síntese.

O espírito, pode-se dizer, na terceira parte de *Enciclopédia*, reconcilia, suprime e conserva a lógica e a natureza. De forma ainda mais clara, em *A fenomenologia do espírito*, o Espírito absoluto, que intervém como terceiro momento da terceira parte de *Enciclopédia*, reconcilia espírito subjetivo e espírito objetivo. Essa reconciliação significa que, na fase final da história, o Espírito absoluto, tal como aparece na consciência do filósofo, quer dizer, Hegel, superou o despedaçamento entre o espírito que quer alguma coisa e uma realidade histórico-social que lhe é estranha. O Espírito absoluto aparece quando terminado o despedaçamento entre os desejos racionais do espírito e as obras transitórias da história. Produzida essa reconciliação, o Espírito absoluto na consciência do filósofo permite captar o conjunto do curso da história. O Espírito absoluto evita o divórcio entre a subjetividade e a objetividade, o finito e o infinito, pois suprime a diferença entre as aspirações do espírito e a realidade histórica. Não há mais afastamento entre o finito da consciência individual e o infinito de Deus, visto que Deus constitui a totalidade do devir histórico e a totalidade do devir histórico se encontra presente na consciência finita — a consciência finita de Hegel, é claro. Mas é onde está o essencial, sendo o resto secundário: na consciência de Hegel não há mais intervalo entre o finito e o infinito, p

Raymond Aron

o filósofo que ele é pensa a totalidade da história cumprida, e a totalidade da história, ou a totalidade do itinerário do Espírito, ou seja, o infinito, ou seja, Deus.

Aí está o esquema filosófico sumariamente resumido, em linguagem hegeliana e sem esforço particular de interpretação, que Marx parece ter tido como um dos objetos de sua reflexão e a partir do qual se desenvolveu sua crítica.

Nessa parte sobre a filosofia do direito, em Hegel, a tríade essencial é: 1ª) o direito formal ou direito abstrato de propriedade; 2ª) a moralidade subjetiva, ou seja, a moral da boa vontade que nasce a partir do direito formal por antítese; 3ª) a reconciliação do direito formal com a moralidade subjetiva, ou seja, a *Sittlichkeit*, ou moralidade objetiva.

Esses três momentos (direito formal, moralidade subjetiva, moralidade objetiva) estão presentes no resumo sucinto sobre a filosofia do direito que se encontra em *Enciclopédia das ciências filosóficas* e também no curso ministrado por Hegel em Berlim, sobre a filosofia do direito. É a esse curso que se chama, de hábito, *A filosofia do direito*.

Tomada ao pé da letra, *A filosofia do direito* é concebida como a dialética do direito formal, da moralidade subjetiva e da moralidade objetiva. Essa dialética aparecia a Hegel como o movimento do próprio espírito. O espírito se desenvolve por conceitos e vai do conceito mais formal, o do direito de propriedade, tomado como símbolo do direito formal em geral, à moralidade subjetiva, isto é, à boa vontade, que é o inverso, o contrário ou a contradição do direito formal. A teoria da moralidade objetiva permite a reconciliação, no nível do conceito, do direito formal com a moralidade subjetiva. Do mesmo modo, no terceiro momento, ou seja, na moralidade objetiva, a família, a sociedade civil ou atividade econômica, e o Estado, finalmente, serão as três etapas conceituais do desenvolvimento do espírito. A família exprime as relações individuais tais como determinadas pela natureza biológica do ser humano. A sociedade civil traduz a atividade profissional de cada um, que é a negação da intimidade familiar, pois cada um, tendo sua família, se situa na atividade profissional no oposto da intimidade familiar. Pode-se então dizer que a sociedade civil é a negação da família e que o Estado permite a síntese dos dois termos, família e sociedade civil.

O marxismo de Marx

pode ser útil. Vamos, primeiro, enunciar os três elementos fundamentais da crítica de Hegel por Marx, antes de resumir, também em três pontos, os elementos positivos trazidos por essa "crítica de Hegel" por Marx. Explicarei em seguida, mais detalhadamente, esses seis pontos, de maneira a tornar tão claro quanto possível um pensamento que é tão obscuro quanto possível.

O primeiro ponto dessa crítica é o seguinte: Marx diz que Hegel inverte a relação do sujeito com o predicado ou atributo, fazendo do sujeito predicado e do predicado sujeito, e é a inversão das relações entre sujeito e predicado que constitui todo o mistério da filosofia especulativa, constitui sua mística e sua mistificação. Vê-se logo por esses termos — mistério, mística e mistificação — que o comentário não é meu, mas de Marx. É a inversão da relação de sujeito e predicado que constitui mistério, mística e mistificação da filosofia especulativa³.

Segundo ponto crítico, então: no movimento das idéias ou, ainda, no devir dos conceitos como apresentado por Hegel, diz Marx, Hegel às vezes exprime o movimento real, tal como desenvolvido na realidade autêntica, e às vezes se limita a substituir o movimento próprio de uma dada realidade concreta por um movimento de conceitos abstratos intercambiáveis (como os de necessidade, de liberdade), que não estão mais autenticamente adaptados à lógica específica de uma realidade, pois, em razão de sua abstração, é sempre possível jogar com eles.

Terceiro ponto crítico: Marx diz, um pouco por meu intermédio, que o problema central em *A filosofia do direito* de Hegel recai sobre as relações entre família, sociedade civil e Estado, que são os três movimentos da moralidade objetiva. No interior do Estado existem outros problemas difíceis, vindos das relações entre o príncipe, o governo e o Poder Legislativo. Hegel, em *A filosofia do direito*, pelo menos como Marx a lia, encontrava todos os elementos da monarquia constitucional prussiana, e parecia deduzir esses elementos do itinerário do espírito, desde o início dos tempos ou mesmo do itinerário dos conceitos desde *A lógica pura*.

Pois bem, acrescenta Marx, nas relações entre sociedade civil e Estado, como nas relações, no interior do Estado, entre o príncipe, o governo e o Poder Legislativo, encontram-se múltiplas dificuldades, em particular a dificuldade de conciliar o papel do príncipe com o do Poder Legislativo, expressão do povo inteiro. Foi a propósito dessa dificuldade que ele redigiu o texto que comentei na aula precedente, sobre as relações respectivas da democracia e da monarquia. Mas, no quadro de um resumo tão extraordinariamente simplificado como o meu, creio que a dificuldade central é a de maior alcance

Raymond Aron

tem para a compreensão do pensamento marxiano, reside na não-conciliação entre sociedade civil e Estado. De fato, a sociedade civil (os homens em sua atividade profissional, em sua atividade econômica) corresponde ao sistema das necessidades. Trata-se do homem concreto, com desejos, necessidades, o homem que bebe, que come, que satisfaz tanto seus instintos animais como seus desejos humanos. Esse homem da sociedade civil, pensa Marx, é o homem verdadeiro, é o homem concreto, e é também o homem particular. Marx então censura Hegel por não ter conseguido a conciliação entre a sociedade civil e o Estado, isto é, entre o sistema econômico e o Estado político.

Quando digo não-conciliação entre o sistema econômico e o Estado político, estamos no coração do que será o pensamento de Marx até o fim de sua vida. Essa não-conciliação da sociedade civil, da *bürgerliche Gesellschaft*, e do *politischer Staat*, ou Estado político, reveste duas formas diferentes, as quais é preciso compreender bem. Hegel, nos diz Marx, define ou analisa erradamente a realidade, ou se não analisa, segundo a verdade, uma realidade falsa. Não estou brincando com as palavras. A crítica da religião parte da idéia de que, se há um falso pensamento, é porque a realidade é falsa. Pois bem, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a não-conciliação da sociedade civil com o Estado consiste, para Marx, em mostrar que Hegel ora descreve exatamente uma falsa realidade, ora descreve falsamente a realidade tal como ela é.

Após a exposição dos três pontos da crítica, vejamos agora quais são as três conclusões positivas dessa crítica. Elas constituem uma etapa importante da formação do pensamento de Marx. Podem-se apresentar assim:

1º) A realidade autêntica, a realidade verdadeira, é a sociedade civil, a *bürgerliche Gesellschaft*, o sistema econômico, o sistema das necessidades, o homem no trabalho. Ou senão é o povo considerado concretamente em suas disposições singulares, que constitui a realidade autêntica, ou o sujeito verdadeiro. Daí resulta ser na sociedade civil que se deve cumprir a verdade da política, isto é, a democracia. É na sociedade civil, e portanto na atividade econômica, que os homens se devem "cumprir", realizar sua essência pela participação do particular no universal. Assim se pode traduzir simplesmente essa idéia: na cidade grega, os indivíduos eram diretamente cidadãos; cada qual participava da universalidade do Estado. O objetivo, concebido de forma mais ou menos clara por Marx nesse momento, é que essa mesma participação na coletividade se cumpra para cada um de nós em nosso trabalho. Como, concretamente, se pode cumprir essa participação? Isso é uma

outra história. Se Marx soubesse, teria certamente escrito de forma mais clara. Se nós o soubéssemos, poderia ser dito mais facilmente. Mas o tema não é duvidoso, trata-se de fazer com que a democracia, ou a participação de cada um no universal da coletividade, se cumpra doravante na vida ativa profissional.

2º) Resulta daí uma similitude fundamental entre o estilo da crítica da religião e o estilo da crítica da política. O tema comum dessas duas críticas reside no conceito de alienação. Na religião, o tema fundamental da crítica é que o homem religioso projeta em uma representação ilusória de um outro mundo seus desejos, ou seus sonhos, ou seus valores não realizados neste mundo. O homem religioso vive em um mundo de ilusões, porque não se realiza completamente nesse mundo. Paralelamente a isso, o homem da sociedade atual vive no empíreo político, ou seja, na cidadania abstrata, uma existência ilusória comparável à existência ilusória levada nos sonhos religiosos, porque não cumpre sua vocação humana cá embaixo, na sociedade civil. A crítica da religião e a crítica da política conduzem, então, por intermédio da alienação, à crítica da economia política, de que falaremos.

3º) Terceiro ponto positivo: toda essa crítica das ilusões religiosas ou das ilusões políticas supõe sempre existir uma verdade que se possa definir da realidade, que se possa determinar o que é a verdade do homem ou a verdade da sociedade. Toda crítica ideológica que remete ao ilusório uma certa maneira de pensar pressupõe um critério de realidade ou de verdade. Ora, é esse critério de verdade, ou de realidade, do jovem Marx que é, ao mesmo tempo, o ponto mais interessante e o ponto mais difícil de precisar.

Uma vez compreendidos esses três pontos críticos e esses três pontos positivos, compreende-se o conjunto da crítica da filosofia do direito de Hegel por Marx. Diria mesmo: até melhor do que o próprio Marx o compreendeu. Pois não é tão simples no próprio Marx. De fato, essas seis idéias, que me parecem relativamente claras, estão dispersas em mais de 250 páginas. Deve-se, então, para se prosseguir, admitir que a interpretação que acabo de dar é a boa. Confesso que comeci a ler esses textos há mais ou menos 25 anos; mas havia um bom tempo não os lia. Relendo simultaneamente o texto alemão e a tradução francesa, tenho a impressão de compreender pela primeira vez o que Marx quis dizer. Talvez seja um sinal da idade? Quando se tem a impressão de compreender é que deve haver preocupação.

Retomemos nossos seis pontos, um após outro, e comecemos, como é normal, pelo primeiro.

PRIMEIRO PONTO CRÍTICO

Um texto oferece uma exposição vulgarizada do tema da inversão do sujeito e do predicado. Não foi tirado da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, mas de *A sagrada família*. É legítimo nos servirmos desse texto por duas razões. Primeiro, porque Marx e Engels começaram a escrever *A sagrada família* no outono de 1844, enquanto a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* foi escrita no fim de 1843. Apenas um ano se passa entre as duas obras e, se em certos pontos se podem encontrar modificações eventuais no pensamento de Marx, não há dúvida de que, quanto ao tema fundamental da inversão do sujeito e do predicado, seu pensamento não mudou. Aliás, essa questão do sujeito e do predicado é encontrada em todos os escritos dos jovens hegelianos, tanto em Feuerbach, que escreveu isso de numerosas formas, quanto em Marx. Não é, então, nenhuma idéia misteriosa ou que se tenha modificado no decorrer daquele tempo.

Tomo primeiramente o texto de *A sagrada família* porque é um livro polêmico e, para dizer a verdade, uma polêmica um pouco jornalística. As idéias filosóficas se traduzem em uma linguagem grosseira, vulgar, filosoficamente discutível, mas, por isso mesmo, uma linguagem que me parece das mais claras. Além disso, por outro lado, não vejo por que, em Marx, se estabelecer uma diferença de princípio entre os textos filosóficos e os textos jornalísticos. Marx foi um dos primeiros a considerar que os filósofos podiam ser jornalistas, e tinha uma razão particular para isso. Em uma fórmula célebre, Hegel dizia que “a leitura dos jornais é a oração positiva da manhã”. Para Hegel, a história universal é Deus, assim a leitura do ponto singular a que essa “santa” história universal chegou, exatamente esta manhã, exprime uma comunicação entre a consciência individual, a consciência particular, e o infinito. A leitura dos jornais — jornais escolhidos, é claro — corresponde, então, a uma forma conveniente de reza. Fechemos este novo parêntese.

Esse texto que citarei se intitula “O mistério da construção especulativa”. Não posso citá-lo por inteiro, porque é muito longo⁴.

Ele começa assim: vocês têm, diante de vocês, frutas; têm peras, maçãs e amêndoas. São realidades particulares concretas. Cada uma dessas frutas tem sua forma, sua cor, seu sabor; são, pois, realidades particulares. Quando vocês constroem um conceito de fruta, consideram que todas essas realidades particulares são casos particulares do conceito de fruta. A relação normal consiste em considerar a pêra, a maçã e a amêndoa como sujeitos, são as realidades concretas, e o predicado ou

atributo é o conceito de fruta. Quando dizem que a pêra, a maçã e a amêndoa são frutas, trata-se de um pensamento não especulativo, de uma dialética bem assente, que consiste em considerar o concreto como concreto e o conceito abstrato como atributo do sujeito.

Agora imaginemos tomar o conceito de fruta, continua Marx, sendo um discípulo de Hegel. Diremos, então, que a fruta é um *Begriff*, um conceito que se manifesta ora sob a forma de pêra, ora sob a forma de maçã e ora sob a forma de amêndoa. A partir daí, o conceito, o *Begriff*, fruta, que é o atributo das frutas reais, é erroneamente considerado sujeito. É esse sujeito "fruta" que é suposto, em seu itinerário, manifestar-se sob forma de pêra, de maçã ou de amêndoa, de tal maneira que essas realidades concretas, que são o sujeito para o pensamento não especulativo, se tornam, no pensamento especulativo, o predicado do conceito fruta, erroneamente assimilado à essência profunda das coisas. Não se pode conceber nada mais simples. Toda a inversão das relações de sujeito e de predicado, que acabo de explicar com minha pêra, minha maçã e minha amêndoa, de um lado, e o conceito de fruta, do outro — não sou eu, é Marx quem fala —, pois bem, é a inversão das relações de sujeito e predicado.

Para compreender como se opera essa inversão, posso agora ir ao próprio texto:

"A razão disso, responde o filósofo especulativo, é que o fruto não é uma entidade sem vida, sem características distintas, sem movimento, mas uma entidade dotada de vida, de características distintivas, de movimento. A diferença dos frutos ordinários não importa em nada à minha inteligência sensível, mas é importante para o fruto propriamente, para a razão especulativa. Os diversos frutos 'profanos' são manifestações diferentes do fruto único; são cristalizações que formam o fruto propriamente. Assim é, por exemplo, que na maçã e na pêra o fruto toma o aspecto de uma maçã e de uma pêra. Não se deve então mais dizer, como quando sob o ponto de vista da substância: a pêra é o fruto, a maçã é o fruto, a amêndoa é o fruto; deve-se, pelo contrário, dizer: o fruto se apresenta como pêra, o fruto se apresenta como maçã, o fruto se apresenta como amêndoa, e as diferenças que distinguem a maçã, a pêra, a amêndoa são as próprias diferenças do fruto e formam frutos particulares, membros diferentes no processo vital do fruto. O fruto não é mais, então, uma unidade sem conteúdo nem diferença; é a unidade enquanto generalidade, enquanto totalidade dos frutos que formam 'uma série organicamente distribuída'. Em cada membro dessa

Raymond Aron

série, o fruto toma uma figura mais desenvolvida, mais claramente caracterizada, até ser, afinal, como resumo de todos os frutos, a unidade viva que contém e reproduz incessantemente cada um de seus elementos, assim como os membros todos do corpo se transformam incessantemente em sangue e são incessantemente reproduzidos pelo sangue⁵."

Passemos a um segundo trecho, bem curto, de Marx:

"O filósofo especulativo, é óbvio, só pode cumprir essa contínua criação intercalando, como sendo invenção sua, propriedades que todos sabem pertencerem de fato à maçã, à pêra; e dando os nomes das coisas reais ao que apenas a razão abstrata pode criar, isto é, a fórmulas abstratas racionais; e, ainda, declarando que sua própria atividade, pela qual ele passa da representação maçã para a representação pêra, é atividade do sujeito absoluto, o fruto.

"Essa operação é chamada, em linguagem especulativa, compreender a substância como sujeito, como processo interior, como pessoa absoluta, e essa compreensão constitui o caráter essencial do método hegeliano⁶."

Nada mais simples de se compreender que essas fórmulas aparentemente misteriosas de inversão da relação entre sujeito e predicado. Podemos, agora, distinguir bem: há, de um lado, realidades concretas, essas realidades concretas são particulares, pertencem a conceitos que são gerais e cujos termos ordenam a realidade concreta.

É esse o caminhar normal e filosófico que, aos olhos da filosofia que Marx inaugura, se pretende a filosofia do futuro. Na filosofia especulativa, substitui-se esse encaminhamento por outro, que consiste em tomar o conceito como sendo, por assim dizer, a *alma viva das realidades particulares*, e apresenta-se o devir das realidades particulares como aparições sucessivas desse conceito dado como essência da realidade.

Suponhamos que a filosofia de Hegel, qualquer que seja a significação assumida — é uma questão que colocaremos mais adiante —, seja mesmo esta que Marx assim apresenta. Suponhamos que pelo exemplo das peras, das maçãs e das amêndoas, e do conceito de fruta, tenhamos chegado a uma boa apresentação do pensamento hegeliano. Compreendemos, então, de imediato, o ponto fundamental da *Crítica da filosofia do direito*. Hegel apresenta os momentos sucessivos da realidade da moralidade objetiva como momentos sucessivos da verdadeira realidade. O verdadeiro sujeito é o homem concreto, o ho-

mem trabalhador, a sociedade civil, da mesma maneira que o sujeito não é o conceito de fruta, mas a maçã e a pêra. Cada um de nós é, como uma maçã ou uma pêra, membro da sociedade civil, cidadão do Estado, mas não somos momentos da aparição da idéia ou da substância, somos homens concretos, somos sujeitos, e todo o resto são atributos.

SEGUNDO PONTO CRÍTICO

Tomemos a passagem da sociedade civil para o Estado, sendo o Estado considerado ao mesmo tempo a necessidade a que família e sociedade civil estão submetidas, mas também como a finalidade para a qual tendem a família e a sociedade civil.

Remetamo-nos ao parágrafo 266 do texto de Hegel. Lê-se:

“Não é apenas enquanto essa necessidade [Marx imediatamente acrescenta, entre parênteses:] (qual?), mas enquanto idealidade dessa necessidade e enquanto seu interior, que o espírito é, para si mesmo, objetivo e real; assim é que essa universalidade substancial é para si mesma objeto e fim, e essa necessidade, por isso mesmo, existe para si mesma sob forma de liberdade.”

Em linguagem banal, de que se trata?

Família e sociedade civil são os dois momentos da moralidade objetiva. O Estado é necessidade com relação à família e à sociedade civil, porque o Estado fixa as leis segundo as quais a família e a sociedade civil estão organizadas. Sob um desses aspectos, então, o Estado é a necessidade que dobra, sob seu domínio, a família e a sociedade civil. Mas, por outro lado, família e sociedade civil tendem em direção ao Estado e à realização de sua coletividade, como a uma meta, sob uma forma que Marx vai chamar de “mistificação especulativa”. Aqui segue o comentário desse parágrafo 266 de *A filosofia do direito* de Hegel que Marx propõe:

“A transição da família e da sociedade civil para o Estado político consiste, então, em o espírito dessas esferas — que é em si o espírito do Estado — se remeter, agora, também como tal, a si, e sendo, enquanto sua essência, real para si. A transição não se deriva, então, do ser particular da família etc., e do ser particular do Estado, mas da relação universal de necessidade e de liberdade. É absolutamente a transição mesma que, na lógica, se efetua da esfera do ser para a esfera do conceito. [Lembremos que o ser em alemão se diz Sein e que o conceito se diz Begriff.] A mesma transição se faz, na filosofia da

natureza, da natureza inorgânica para a vida. São sempre as mesmas categorias que fornecem a alma, ora para uma esfera, ora para outra. A única coisa que importa é descobrir, para as determinações concretas individuais, as determinações abstratas correspondentes⁷."

Pela crítica feita por Marx, se quisermos realmente passar da família e da sociedade civil para o Estado, é preciso ver em que os conceitos dessas duas esferas consideram o Estado como seu complemento necessário e final. Mas, na filosofia hegeliana, a passagem de um conceito para outro, pelo menos nesse caso preciso, não se dá no nível das realidades específicas. Ela se dá substituindo o conceito próprio das esferas consideradas, por conceitos abstratos tais como os de necessidade ou de idealidade.

Cito outra frase, que se encontra mais adiante no texto de Marx, pois é bastante clara.

"A compreensão não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer em todo lugar as determinações do conceito lógico, mas em conceber a lógica específica do objeto específico⁸."

TERCEIRO, E PRINCIPAL, PONTO CRÍTICO

Em *A filosofia do direito* de Hegel, fala-se do monarca, do governo e do Poder Legislativo, ou seja, dos três momentos do Estado.

Se houvesse mais tempo, eu poderia explicar em detalhes as discussões bem interessantes de Marx a esse respeito. Considero, de fato, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* o texto mais bem acabado entre os textos do jovem Marx. É uma opinião herética, pois o conformismo intelectual de hoje quer que o texto mais importante seja o *Manuscrito econômico-filosófico*, de que falaremos logo mais. Pessoalmente, porém, considero a *Crítica da filosofia do direito*, sob muitos aspectos, um texto mais notável. Deixo, então, o problema do monarca, do governo e do Poder Legislativo e vou ao ponto essencial, pois é exatamente de onde vai sair o materialismo histórico.

A partir da filosofia hegeliana, Marx estabelece novas relações entre a sociedade civil, isto é, a atividade profissional e econômica, e o Estado. Para tratar disso, deve-se saber como Marx concebe a sociedade civil. Existe sobre esse ponto um texto simples o suficiente, creio, para ser lido e comentado:

"A sociedade civil, por sua separação da sociedade política, se tornara outra."

O marxismo de Marx

Isso significa que a atividade profissional se separou do Estado ou da atividade política, e que essa separação do sistema econômico e do Estado é a característica primeira do Estado (com maiúscula) moderno. Retenhamos essa idéia simples, porque é uma das idéias inspiradoras de todo o materialismo histórico: o sistema econômico, o sistema das atividades profissionais, está divorciado da política.

Marx continua (utilizo ainda a tradução de Molitor, mas substituo sempre a palavra "ordem" pela palavra "estado", em minúscula, traduzindo o termo alemão *Stand*):

"A ordem, no sentido medieval do termo, não subsistiu senão no interior da burocracia mesma, onde a posição civil e a posição política são imediatamente idênticas."

Essa frase também é clara. Por "burocracia", Marx entende os funcionários do Estado — para os funcionários do Estado, a posição civil é também uma posição política. Essa fusão da posição civil profissional e da posição política era verdadeira para todos os homens da sociedade medieval, na medida em que os *Stände*, ordens da sociedade medieval, eram simultaneamente econômicos e políticos. Assim, então, a fusão da posição civil e da posição política só vale, hoje, para os funcionários do Estado que, efetivamente, enquanto profissionais, são ao mesmo tempo funcionários, e ligados ao Estado, visto serem servidores do Estado enquanto funcionários. Se quisermos entrar no concreto, seria interessante saber se essa fórmula se aplica igualmente a essa categoria particular de funcionários, chamada de professores, mas isso nos levaria longe demais e seria demasiado pessoal. Continuemos.

"A sociedade civil se opõe como ordem privada."

Dizer, então, que a sociedade civil é ordem privada por oposição ao fato de os funcionários do Estado serem uma ordem pública, significa que, na sociedade civil, os indivíduos que exercem funções econômicas estão sem vínculo com o Estado.

"A diferença das ordens, aqui, não é mais uma diferença da necessidade e do trabalho enquanto corpo autônomo. A única diferença geral, superficial e formal, que existe ainda aqui, é a diferença entre a cidade e o campo."

Anotemos com todo o cuidado esta frase. A diferença entre cidade e campo permaneceu para Marx, até o fim da vida, uma questão decisiva. Diria mesmo que permanece, ainda hoje, uma questão decisiva para todos os regimes socialistas. Pois a concepção marxiana da sociedade civil se aplica sobretudo às atividades

des profissionais das cidades, já que, no caso do campo, subsiste uma espécie de solidariedade orgânica entre os indivíduos e sua profissão, entre os indivíduos e a natureza, que não entra tanto na representação que Marx se dá da sociedade civil.

“Mas no interior da sociedade mesma a diferença se desenvolveu em círculos móveis, não fixos, cujo princípio é o arbitrário. O dinheiro e a instrução são os critérios principais”.”

Acho esse texto magnífico, porque permanece 90 por cento verdadeiro ainda hoje. Ele simplesmente significa que, no sistema econômico, o lugar de cada um apresenta caráter arbitrário, acidental, determinado por dois fatores: o dinheiro e a instrução. A representação da sociedade civil que os críticos socialistas do capitalismo tinham até uma data recente era a de uma sociedade civil em que o lugar de cada um era determinado pelo dinheiro. Uma nova versão dessa crítica está nascendo agora, chamada crítica da “meritocracia”. Um livro inglês¹⁰ traz esse título e mostra como, à medida que a educação se generalizar — estamos ainda longe disso, mas suponhamos que os filhos de todas as famílias da sociedade tenham a mesma oportunidade de estudar —, o lugar de cada um na sociedade vai finalmente depender, em larga escala, dos resultados escolares. Chegaremos a um sistema de hierarquia na sociedade civil determinado por méritos alcançados a golpes de canudos universitários. É o que uns chamam, indignados, de “meritocracia” e outros, admirados, de “sistema dos talentos”, mas tudo isso dá no mesmo. Em minha linguagem própria direi que a questão é saber se o acaso do dinheiro é pior que o acaso dos genes, no sentido biológico do termo. Provavelmente o acaso do dinheiro é pior. Mas tal discussão nos levaria longe demais. De qualquer maneira, na sociedade civil os critérios principais são o dinheiro e a instrução. Prossigamos.

“Mas não é aqui, é na crítica da exposição que Hegel faz da sociedade civil, que desenvolveremos isso. Basta. A ordem da sociedade civil não tem a necessidade como um elemento natural nem a política como princípio. [O que significa que as pessoas não estão integradas na sociedade civil em razão de uma necessidade natural nem em razão de uma determinação política.] É uma divisão de massas que se formam de passagem e cuja formação é propriamente uma formação arbitrária e não uma organização.”

Temos aí a primeira representação do mundo capitalista como Marx o via em sua juventude. Trata-se de um mundo em que os homens estão repartidos, como

O marxismo de Marx

escreveu, entre o acaso do dinheiro e o da instrução, sem que haja nenhuma comunidade orgânica entre eles. Prossigamos a leitura.

“A única característica é que a falta de bens e a ordem de trabalho imediato, a ordem de trabalho concreto, em vez de formarem uma ordem da sociedade civil, formam apenas o terreno em que repousam e se movem os círculos dessa sociedade. A ordem propriamente dita, em que a posição política e a posição civil coincidem, é somente aquela dos membros do poder governamental.”

Voltamos sempre à mesma idéia: a sociedade civil é o lugar de um acaso, onde homens se agrupam, se organizam de qualquer jeito. Não há ordem comunitária nessa sociedade econômica.

“A ordem atual da sociedade mostra sua diferença da antiga ordem da sociedade civil já pelo fato de não haver, como antes, algo em comum, nenhuma comunidade envolvendo o indivíduo, mas fazendo-a depender em parte da contingência e em parte do trabalho do indivíduo, inclua-se este ou não em sua ordem. É uma ordem que, por sua vez, é apenas uma determinação exterior do indivíduo, pois não é inerente ao trabalho do indivíduo e também não se remete a ele como uma comunidade objetiva organizada a partir de leis fixas e tendo com ele relações fixas. Ela não se acha, aliás, em nenhuma relação real com sua ação substancial, com sua ordem real. O médico não forma ordem particular dentro da sociedade civil. Um comerciante pertence a uma outra ordem, a uma posição social diferente de outro comerciante.”

Toda essa descrição da sociedade civil contradiz uma ideologia ainda hoje em moda, a das corporações, segundo a qual no mundo da sociedade civil atual haveria ainda agrupamentos comunitários, como o dos mercadores. O que Marx diz é que não há mais ordem dos mercadores nem ordem dos médicos, porque se dá, na economia moderna, uma espécie de repartição aleatória dos indivíduos:

“Assim como a sociedade civil se separou da sociedade política, a sociedade civil se dividiu, em seu próprio seio, em ordem e em situação social, apesar de todas as relações entre ambas. O princípio da ordem civil, ou da sociedade civil, é o gozo, ou a capacidade de gozo. Em sua significação política, o membro da sociedade civil se destaca de sua ordem, de sua posição privada real; apenas aí ele vale enquanto homem, ou apenas aí sua determinação como membro do Estado aparece, como ser social, como sua determinação humana.”

Estamos de volta ao terreno da filosofia. Partimos dessa dispersão dos indivíduos ao acaso da atividade, do dinheiro, da profissão; todos esses homens são pura e simplesmente indivíduos sem nenhuma relação com a universalidade da comunidade e apenas como cidadãos, fora de suas atividades profissionais, têm contato com o universal da coletividade inteira, e nela participam:

“Pois todas as suas outras determinações na sociedade civil aparecem como inessenciais ao homem, ao indivíduo, como determinações exteriores que são, é verdade, necessárias a sua existência em geral, isto é, enquanto vínculo com o conjunto, vínculo do qual ele pode muito bem se desembaraçar em seguida.”

A partir daí, Marx chega à conclusão:

“A sociedade civil atual é o princípio realizado do individualismo; a existência individual é a meta final: atividade, trabalho, conteúdo não passam de meios¹¹.”

Para exprimir de maneira simples a crítica de Marx, diria que, nesse momento de sua vida, ele tem uma concepção *comunitária* da existência humana autêntica. A seu ver, o homem só realiza sua humanidade na e pela participação comunitária. Ora, no sistema econômico — que podemos começar a denominar “capitalista” —, a atividade profissional nada é senão o meio visando o gozo individual, havendo, por conseguinte, para falar como Marx, uma inversão da relação de meio para fim, isto é, o essencial se torna o meio para o inessencial. O essencial, para o homem, é realizar plenamente sua humanidade na vida coletiva. Ora, é pela atividade econômica que o indivíduo participa da comunidade. No sistema das necessidades do capitalismo, essa atividade econômica comunitária é um meio visando o gozo individual, de forma que é o essencial — a participação na comunidade — que é degradado como meio visando o inessencial, que é o individualismo.

Esse me parece o sentido do pensamento de Marx em 1843. Será que pensava a mesma coisa em 1867, no momento de *O capital*? É uma outra questão, que deixo em aberto por enquanto. Marx filósofo, combatendo Hegel, descreve a sociedade civil de outra forma que Hegel, no sentido de que acentua o caráter radicalmente individualista da organização econômica, daí concluindo que essa organização econômica individualista está divorciada do Estado, que essa organização está propriamente despedaçada, resultando num individualismo que torna o inessencial meta do essencial.

Restam ainda dois tipos de crítica concernentes às descrições hegelianas.

O marxismo de Marx

Por vezes Marx diz que Hegel não enxerga a realidade. Por exemplo, a propósito do voto por ordem, isto é, a eleição por intermédio das ordens, Marx vai mostrar que Hegel quer introduzir no Estado moderno instituições que pertencem à sociedade medieval e estão radicalmente inadaptadas à sociedade moderna. Nessa crítica, Marx considera que Hegel não diz a verdade do Estado moderno.

Em um outro tipo de crítica, Marx vai censurar Hegel por subordinar o direito e a moral ao Estado e considerar, afinal, que o Estado dita o que é o direito formal e, inclusive, a moral. Marx conclui estar errado censurar Hegel por demonstrar assim a imoralidade do Estado, ou o caráter estatal da moralidade. É verdade que tal realidade é falsa, mas Marx quer definir *verdadeiramente* a falsidade da realidade. Para isso, usa outra forma de crítica, que se refere à descrição de uma realidade falsa. Para desembaraçar a questão, vamos a outro texto de Marx:

“Hegel designa o direito privado como o direito da personalidade abstrata ou o direito abstrato. É preciso, na verdade, que ele se desenvolva como abstração do direito, ou seja, como direito ilusório da personalidade abstrata, assim como a moral desenvolvida por Hegel é a existência ilusória da subjetividade abstrata. Hegel desenvolve o direito privado e a moral como abstrações desse tipo e não infere daí que o Estado, a moralidade, de que são as pressuposições, não sejam senão a sociedade (a vida social) dessas ilusões; conclui-se, pelo contrário, que são elementos subalternos dessa vida moral. Mas que outra coisa é o direito privado senão o direito, e o que é a moral senão a moral desses sujeitos do Estado? Ou, antes, a pessoa do direito privado e o sujeito da moral são a pessoa e o sujeito do Estado. Muito se atacou Hegel por seu desenvolvimento da moral. Ele apenas desenvolveu a moral do Estado moderno e do direito privado moderno. Pretendeu-se separar mais a moral do Estado, emancipá-la mais. O que se provou com isso? Que a separação do Estado atual da moral é moral, que a moral não é elemento do Estado e que o Estado não é moral. Hegel tem o grande mérito, inconsciente em certo sentido (naquele em que Hegel nos dá o Estado que tem uma tal moral como pressuposição para a idéia real da moralidade), de ter designado seu verdadeiro lugar para a moral moderna¹².”

Com esses três pontos críticos apontados, exponhamos os três pontos positivos, que parecerão bem mais simples após esse preâmbulo.

PRIMEIRO PONTO POSITIVO

Sabemos, após a inversão das relações de sujeito e de predicado, que a realidade de sujeito, a substância, é o homem concreto. Não são os conceitos. São os homens de sangue, de carne e de osso. Na sociedade moderna, em particular na coletividade moderna, o sujeito real se descobre na sociedade civil, no sistema econômico. Ora, dizer que o sujeito real se descobre na sociedade civil, no sistema econômico, ou o sistema econômico, significa dar a primeira versão da interpretação materialista da história, de que vimos uma outra versão, mais acabada, tirada do prefácio para *Crítica da economia política*, ou do materialismo histórico. Digamos aqui, bem simplesmente: foi analisando *A filosofia do direito* de Hegel, e confrontando-a à realidade de seu tempo, que Marx chegou à afirmação de que a *bürgerliche Gesellschaft*, ou sociedade civil, ou sistema econômico, constitui a realidade autêntica da coletividade moderna e, por isso, o verdadeiro sujeito, a partir do qual se deve desenvolver a reflexão. A primazia da sociedade civil em relação ao Estado vem, para Marx, de sua discussão sobre *A filosofia do direito* de Hegel.

SEGUNDO PONTO POSITIVO

A crítica da política foi assimilada por Marx à crítica religiosa pela comparação que estabeleceu entre o lado ilusório das representações religiosas e o caráter aéreo, etéreo da vida política do cidadão. Essa distinção entre liberdade formal e liberdade real representou e continua a representar um grande papel no pensamento não só marxiano, mas também marxista. Ela tem como origem a crítica de *A filosofia do direito* de Hegel pelo jovem Marx, pois a liberdade real é aquela que deve desabrochar na sociedade civil, enquanto a liberdade formal, ou os direitos abstratos do cidadão, está em relação à vida real na sociedade civil como a vida eterna ou as representações religiosas do além em relação à vida cá embaixo. Seguem algumas linhas de Marx sobre isso:

"Essa representação não mantém a separação entre a vida civil e a vida política; ela não passa de representação de uma separação que existe realmente.

"Essa representação não põe a vida política no ar, mas a vida política é vida aérea, ela é a região etérea da sociedade civil"¹³.

Lembremos que Marx dizia ser a religião o "ponto de honra" de um mundo sem religião. "A vida política do cidadão é a região etérea da vida civil", é uma falsa aparência.

O marxismo de Marx

cia em que o homem real adquire a ilusão de uma participação na coletividade, participação esta que ele não exerce na vida real, que é a vida econômica.

TERCEIRO PONTO POSITIVO

Qual é a noção de verdade da realidade ou de realidade da verdade que essa crítica implica?

Diria que o critério de verdade tornou-se antropológico. Marx, nesse momento de sua reflexão, utiliza a linguagem hegeliana, como todos os amigos e adversários com quem discute, mas toda sua análise, tal como acabo de descrever, implica que o homem seja definido como um ser social, como um ser trabalhador. O homem real, em relação ao qual a vida política do cidadão é comparável à ilusão religiosa, esse ser real é um ser social, um trabalhador.

Não digo que seja esta a concepção definitiva de Marx. Digo que nessa época de sua vida só se podem compreender todas as críticas que acabo de resumir pressupondo uma concepção antropológica segundo a qual o homem essencial se define como um ser social e um trabalhador.

O segundo critério de verdade implicado por essa crítica de *A filosofia do direito* de Hegel é que se possa definir uma verdade histórica ou, ainda, que se possa determinar o que é a essência da modernidade ou a essência da coletividade moderna. Efetivamente, quando Marx censura Hegel por manter o sufrágio por ordem, objeta que tal sufrágio por ordem não corresponde à separação essencial ocorrida entre sociedade civil e Estado. Por isso, com esse tipo de crítica, ele pressupõe a possibilidade de determinar o que constitui a característica essencial da sociedade moderna, da coletividade moderna.

Em definitivo, os dois elementos positivos implicados por sua crítica são uma antropologia do homem social e do trabalhador, de um lado, e, de outro, a concepção segundo a qual a cada época se pode determinar a verdade da sociedade, da qual se pressupõe que deva realizar a verdade do homem. Esses elementos estão presentes na *Crítica da filosofia do direito* e são, naturalmente, indispensáveis à compreensão em profundidade da interpretação materialista da história, para além dos textos que todo mundo lê, que todo mundo cita e que ninguém compreende.

O MANUSCRITO ECONÔMICO-FILOSÓFICO

Gostaria de introduzir um novo tema a partir do próximo texto que vamos comentar. Esse texto é famoso e se encontra no *Manuscrito econômico-filosófico*.

Por sorte, as Éditions Sociales publicaram recentemente uma tradução desse *Manuscrito econômico-filosófico*, da qual só posso falar muito bem, até porque a considero muito boa. Trata-se de uma excelente tradução. Não quero falar muito, pois não a verifiquei toda; mas sempre que o fiz estive de acordo com o tradutor. Posso então considerar que é uma boa tradução, feita com todo o cuidado, comportando uma explicação dos termos empregados e adotando um vocabulário bem definido e constante, o que é a condição primeira para uma boa tradução.

Esse *Manuscrito econômico-filosófico* é conhecido há aproximadamente 30 anos. Foi escrito por Marx em Paris, em 1844, provavelmente durante o primeiro semestre. Sabemos não ter sido mais tarde porque Marx se dedicou, no outono seguinte, após ter se ligado em definitivo a Friedrich Engels, à redação de *A sagrada família*.

É preciso conhecer um certo número de detalhes acerca desses manuscritos, posto que os comentaristas, os intérpretes de Marx na França nos últimos 15 anos, inclusive os melhores, como o padre Calvez, fazem uso extraordinário desse texto. Primeiramente, esse *manuscrito* se apresenta sob a forma de três cadernos diferentes.

O *primeiro caderno*, ou *primeiro manuscrito*, comporta uma crítica econômico-filosófica de três categorias fundamentais da economia: a do salário, a do capital e a da renda fundiária. Trata-se, então, da primeira versão da obra única de Marx, que se chama *Crítica da economia política*. Essa primeira versão é de 1844; uma segunda será publicada em 1859¹⁴; uma terceira, publicada em Berlim e ainda não traduzida para o francês, datada de 1857-1858¹⁵; uma quarta, *O capital*, será publicada em 1867 enquanto livro I, mas devem-se acrescentar também esses imensos fragmentos dos livros seguintes, publicados, após a morte de Marx, a partir de 1885¹⁶. A crítica dessas três categorias econômicas — o salário, o capital e a renda fundiária — termina com um texto de sete ou oito páginas que talvez seja hoje o mais comentado do mundo e que se chama "O trabalho alienado", *die entfremdete Arbeit*. Texto que conclui o primeiro manuscrito e revela seu sentido filosófico. É nele que vemos aparecer, pela primeira vez, o objeto propriamente desse curso sobre Marx, esse problema da relação da filosofia com a economia política, sob a forma direta de uma conclusão filosófica tirada de uma crítica econômica.

O *segundo manuscrito* compreendia 43 páginas e era provavelmente a parte mais importante do livro inteiro; infelizmente, 39 das 43 páginas se perderam. De forma que restam quatro páginas do segundo caderno; e o peso do comentário só se tornou maior com a redução das páginas. O que continham essas 39 páginas comportavam um desenvolvimento da crítica

das categorias econômicas e, provavelmente, na medida em que se pode adivinhar, deviam combinar uma crítica das categorias com um esboço do desenvolvimento econômico simultâneo, da realidade e das categorias. Não estamos seguros de nada a esse respeito, já que só dispomos, ao todo, dessas poucas páginas, cujo título, dado pelos editores e não pelo autor, é "Oposição do capital e do trabalho. Propriedade fundiária e capital".

O *terceiro manuscrito* apresenta uma característica particular no sentido de que sua maior parte é constituída por comentários marginais das páginas perdidas do segundo manuscrito. O que, naturalmente, dá aos intérpretes que têm imaginação facilidades extraordinárias, já que não dispomos da totalidade do texto, mas de comentários do próprio Marx sobre o texto perdido. Ainda aí as interpretações foram de uma riqueza excepcional, e posso lhes dizer minha convicção pessoal: ninguém é capaz de interpretar frase a frase esses textos de Marx. Primeiro, porque muitas vezes a leitura dos editores foi defeituosa ou duvidosa. Assim, percebeu-se, há pouco tempo, que confundiram às vezes duas palavras alemãs, uma significando "espírito" e a outra "gozo", sendo uma dessas palavras *Geist* e a outra *Genuss*. Nem por isso os comentadores e editores tinham menos dificuldade em explicar a frase, quer se lesse *Geist* ou *Genuss*. Mas não ficavam desarmados. Muito pelo contrário. É, então, extremamente difícil estar seguro quanto à significação de cada um desses textos. De minha parte, tentarei extrair as idéias essenciais, a meu ver, para compreender ao mesmo tempo o posterior itinerário de Marx e o estado de sua reflexão no momento em que redigia esses textos. O terceiro manuscrito compreende, então, comentários da parte perdida do segundo texto e, igualmente, duas passagens de extrema importância, das quais uma serviria de prefácio ao conjunto da obra e a outra, de conclusão. O texto que serviria de conclusão é extremamente interessante e difícil. Trata-se de uma discussão de *A fenomenologia*, de Hegel.

O *Manuscrito econômico-filosófico* vai nos levar pela primeira vez ao tema central deste curso: a relação entre a filosofia e a economia política. Dispomos, para estudo, de uma primeira versão duplamente inacabada. Inacabada porque Marx não acabou ele próprio de escrever. Inacabada, também, porque só possuímos um fragmento do que escreveu. A finalidade de nossa análise não será tanto de terminar o estado do pensamento econômico de Marx em 1844, porque é em seguida, a propósito de *O capital*, que explicarei o que ele tinha pensado em 1844 em matéria econômica, mas mostrar quais são as idéias filosóficas com as quais ele se

aproxima do problema da economia política em 1844. Já conhecemos o conceito fundamental que vai utilizar para essa aproximação: é o conceito de alienação, da política, no sentido de que o homem real da sociedade civil se aliena ou é alienado no mundo ilusório da política. Vamos agora encontrar no *Manuscrito econômico-filosófico* a conclusão da filosofia marxista da alienação, porque foi no *Manuscrito de 1844* que Marx descobriu a raiz do fenômeno de alienação, que ele já empregara a propósito da religião e da política. Essa raiz do fenômeno na ordem econômica encontra-se na propriedade privada. Portanto, trata-se, agora, de compreender a alienação tal como Marx a pensa em 1844, sem levar em conta o fato de que o Marx de 1867 não considerava mais essenciais em sua obra essas especulações da juventude. Resta aos marxianos, naturalmente, a possibilidade de adotar uma opinião diferente da de Marx e considerar que essas especulações da juventude são, pelo contrário, mais importantes que as obras da maturidade. Admitamos, pelo menos de nossa parte, que Marx não deixava de ter certa competência na matéria.