

MARX E A RELIGIÃO COMO ONTOLOGIA NA *CFD* DE HEGEL: UMA CRÍTICA MATERIALISTA¹

Guilherme Oliveira e Silva²

RESUMO: A abordagem marxiana sobre a religião parece ser de tal forma conhecida que tão logo o tema é colocado em pauta para discussão já surgem suas fórmulas mais expressivas e amplamente conhecidas. Esse recurso a expressões consagradas sobre o tema parece encerrar a problemática suscitada sem que ocorra sua exposição. Por pensar essa forma de abordagem insuficiente, pois que se pauta por repetição e não pelo esclarecimento do tema, me proponho uma via alternativa na exposição sobre o tema. Procuro tratar da problemática da religião na obra de Marx em um momento crucial de sua produção intelectual para, assim, elucidar aquelas fórmulas mais conhecidas. Todavia, para isso vamos acompanhar, brevemente, a relação que Feuerbach estabelece entre a teologia e o pensamento de Hegel e a crítica que disso se segue. Após isso acompanharemos a recepção e a especificidade da crítica dirigida por Marx sobre este tema.

Palavras-chave: Marx; Religião; Ontologia; Feuerbach; Hegel.

ABSTRACT: The Marxian approach to religion seems to be so well known that as soon as the subject is put in the agenda for discussion, its most expressive and widely known formulas emerge. This use of consecrated expressions on the theme seems to close the problem without exposing it. This approach seems insufficient, since it is based on repetition and not on the clarification of the theme, I propose an alternative route in the exhibition on the theme. I try to deal with the problem of religion in Marx's work at a crucial moment in his intellectual production, in order to elucidate those more familiar expressions. However, for this we will follow briefly the relationship that Feuerbach establishes between the theology and the thought of Hegel and the criticism that follows. After this we will follow the reception and the specificity of the criticism directed by Marx on this theme.

Keywords: Marx; Religion; Ontology; Feuerbach; Hegel.

Introdução

É comum, quando se aborda o tema da religião em Marx, principiar pela tematização do famoso artigo, publicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*, *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, onde, via de regra, diversos autores fazem apelo a expressões como “a religião é o ópio do povo” ou a religião é o “ânimo de um mundo sem coração”. Não só pela força de expressão desses enunciados, este texto

¹ Gostaria de agradecer à leitura atenta do texto ao meu caro amigo Leonardo de Deus e ao mestre Pe. João Mac Dowell.

² Mestrando pela FAJE - bolsista CAPES/PROSUP. E-mail: gui02oliveira@gmail.com.

acaba por ganhar predominância no debate. Mas, sobretudo, porque depois de sua redação (1843) a temática da religião acaba desaparecendo dos textos de Marx (e mesmo no texto referido o tema é tratado de maneira incipiente) por encontrar sua solução no campo das relações sociais.

Neste texto tentarei seguir um caminho diverso. Não como recurso estilístico, mas para tentar demonstrar que o tema da religião é tratado por Marx, a partir de Feuerbach, como uma resposta direta à visão de como, de modo geral, a filosofia do idealismo alemão tratou do tema da religião como um tema da Ontologia. Por razão do espaço que disponho em tal ocasião, proponho como itinerário começar por como Feuerbach coloca o problema da religião e qual o seu procedimento resolutivo. Daí, teremos condições de compreender quais as questões que Marx tentará responder, porque o tema da religião é tratado num texto sobre a filosofia do direito de Hegel e porque a chave de sua solução está “fora” da filosofia.

Feuerbach

Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach se propõe a demonstrar que a essência da religião cristã, e da religião em geral, não passa da exteriorização e do estranhamento dos atributos humanos. Por isso, ele começa por definir que a essência do homem é a consciência³, mas consciência enquanto consciência do gênero, não limitada pelas necessidades básicas. Isto é, consciência-de-si. Essa consciência de si corresponde aos seus atributos mais fundamentais: razão, vontade e coração. Esses atributos são autorreferentes, ou seja, têm no homem mesmo sua finalidade. Disso se segue que, para Feuerbach, “Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade da sua existência”⁴.

Os atributos também deixam expressar-se na relação com os objetos com os quais o homem tem contato. O modo de relação específico com o qual o homem tem contato com os objetos é sempre um *gnôthi sautón*⁵. Quer dizer: os animais também tem contato com objetos físicos, são capazes de fazer distinções; mas essas estão sempre submetidas ao seu instinto. O homem, no trato com os objetos é capaz de, além de tê-los

³ FEUERBACH. *A essência do cristianismo*. p. 35-36

⁴ Idem.

⁵ Ibid. p.38.

como objeto submetido às necessidades, de teorizar sobre eles, os faz objeto de seus sentimentos, seja esse sentimento religioso ou estético. Esse é o sentido da proposição de Feuerbach quando afirma que “por isso é a relação da Terra com o sol ao mesmo tempo uma relação da Terra consigo mesma ou com sua própria essência [...]”⁶.

Portanto, por um lado, o homem, como gênero sente seus atributos como sua perfeição, por outro ele é um indivíduo que possui limitações. Dessa forma, quando o indivíduo faz de suas limitações as do gênero, ele estabelece como finitude sua infinitude. E mesmo nessa situação a perfeição/infinitude se confirma porque “ele só pode ter consciência das suas limitações, da sua finitude porque a perfeição, a infinitude do gênero é um objeto para ele, seja um objeto do sentido, da consciência moral ou da consciência pensante”⁷. Uma vez reconhecida a perfeição/infinitude dos atributos do gênero humano (e infinitos porque não se limitam a objetos nem a contextos específicos, mas tudo, para ele, é uma infinidade de possibilidades de autoconfirmações), fica claro que toda vez que o homem pensa ou sente o infinito, a valoração deve ser feita ao atributo e não ao objeto⁸.

E é dessa tensão entre indivíduo e gênero⁹ que surge a religião, que no dizer do Feuerbach é “a essência infantil da humanidade”¹⁰. Feuerbach entende, a partir do que já foi exposto, que os objetos do homem são “sua própria essência objetivada”¹¹. E o objeto da religião se encontra no próprio homem. São seus atributos autonomizados e com precedência sobre o sujeito. Por isso, ele disse que na religião “O homem objetivou-se, mas não reconheceu o objeto como sua essência”¹². Disso se segue que a definição de religião oferecida por ele não pode ser outra: a religião é a consciência do homem como perfeição de atributos. Mas, abstraída, isto é, não consciente de que esses atributos são os seus. Quer dizer, “o homem transporta primeiramente a sua essência para *fora de si* antes de encontrá-la *dentro* de si”. Em consequência: “a religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo”¹³. É partir desse leque

⁶ Idem.

⁷ Ibid. p.40.

⁸ Ibid. p.42.

⁹ Ibid. p. 45. “E a nossa intenção é exatamente provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória. i.e., nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, que consequentemente também o objeto e o conteúdo da religião cristão é inteiramente humano”. Idem).

¹⁰ Ibid. p.45.

¹¹ Ibid. p.44.

¹² Ibid. p.45.

¹³ Idem.

de argumentos que Feuerbach conclui que a teologia deve ser reduzida a antropologia. Mas qual o sentido dessa mudança? É do que, agora, trataremos.

Feuerbach abre as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*¹⁴ afirmando que “O segredo da *teologia* é a *antropologia*, mas o segredo da *filosofia especulativa* é a *teologia*”¹⁵. Logo, se o problema da teologia já fora resolvido, trata-se agora de acertar as contas com a filosofia especulativa. E, sua figura maior é a filosofia de Hegel.

Tal como a teologia, que parte dos atributos humanos exteriorizados e autonomizados do homem, segundo a compreensão de Feuerbach, assim procede a filosofia hegeliana que faz com que a Ideia, imaterial, coloque o material. Que do infinito derive o finito. Por isso Feuerbach é categórico ao estabelecer a relação entre filosofia especulativa, leia-se Hegel, e a teologia:

Quem não abandonar a filosofia hegeliana não abandona a teologia. A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade *posta* pela Ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um Ser imaterial, isto é, um ser abstracto. No final da Lógica, leva mesmo a Ideia absoluta a uma <<decisão>> nebulosa para documentar, por sua própria mão, a sua extracção do céu teológico.¹⁶

Ao procedimento característico dessa filosofia Feuerbach o chama de *abstracção*. A principal característica da abstracção é colocar “essência da natureza fora da natureza”. Por isso “a filosofia hegeliana *alienou* o homem de si mesmo”. Porque colocou “a *essência* do homem *fora do homem*, a *essência* do pensamento *fora do acto*

¹⁴ Somada a esta necessidade de reforma da filosofia especulativa proposta por Feuerbach – e talvez anterior a ela – está o contexto histórico da segunda metade do sec. XIX, o qual se viu marcado pelo declínio do Idealismo Alemão frente às relações complicadas com as ciências empíricas. Feuerbach, bem como os demais membros do jovem grupo hegeliano de esquerda (D. F. Strauss, Stirner, Ruge, Vischer, Bauer e Karl Marx), buscaram antes de tudo, cada um ao seu modo, responder à questão sobre o problema da identidade da filosofia frente aos novos resultados apresentados pelas ciências empíricas: psicologia experimental, física, biologia etc. Para os jovens hegelianos, a identidade da filosofia não poderia ser a lógica, a epistemologia, etc. Mas sim a “crítica”, isto é, o escrutínio de todas as crenças, sejam elas metafísicas, religiosas ou políticas. O programa da crítica radical do grupo começou pela crítica à bíblia, antes de Feuerbach, com Strauss (*Das Leben jesu*-1835) e Bauer (*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*). Nestas duas obras é possível ver como e o porquê a *Das Wesen des Christentums* (1841) se tornou o ápice desta crítica à religião, que passou a partir dali a ser considerada a reificação ou hipóstase das vicissitudes humanas. Sobre a relação de Marx com a tradição “Crítica crítica” (como ele e Engels designaram os autores citados nesta nota) Cf. FREDERICO. *O Jovem Marx*. p.19-24, 50 e MCLELLAN. *Marx y los jóvenes hegelianos*. p.13-18. O relato crítico do próprio Marx sobre estes autores consta nos escritos posteriores a 1843: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844 – publicado em 1932), *Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik* (1845) e *Die deutsche ideologie* (1845/1846 – publicado também em 1932).

¹⁵ FEUERBACH. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. p.1.

¹⁶ *Ibid.* p.15.

*de pensar*¹⁷. Assim, pôde essa filosofia inverter a ordem entre sujeito e predicado, fazendo com que o ideal coloque e se oponha, de certo modo, ao concreto¹⁸.

A inversão entre sujeito e predicado que Feuerbach vê em Hegel não pode ser compreendida como uma inversão metodológica. Ele é taxativo quando diz que “A filosofia é o conhecimento do *que é*”¹⁹. E assim ele deixa manifesto que sua “viragem”²⁰ (para usar a expressão de Chasin), como é filosófica, é ontológica.

A empreitada filosófica de Feuerbach se inscreve no marco da filosofia moderna, mas, a partir de um ponto de vista que se pretende como radicalmente novo, no espírito de sua virada ontológica. Tal como Descartes, que intentava a encontrar uma certeza “clara e evidente” para construir seu sistema, Feuerbach seguiu o mesmo caminho. Mas, o ser da filosofia moderna é o ser da abstração. É o ser mediado pela abstração e por isso não pode servir de base para a construção da nova filosofia²¹.

A nova filosofia de Feuerbach deve começar pelo que não é filosófico, conforme seus termos²². A filosofia começa pelo pensamento e tem nele sua ferramenta por excelência. Ele quer introduzir o elemento do *sensualismo*²³ porque esse é o único modo de tirar da filosofia a ideia de o que ser é seja o ser da abstração. Só assim se pode conhecer o que é com clareza e evidência. O que ele quer dizer é que a filosofia separou sujeitos de predicados arbitrariamente. Separou, sob a categoria de sensação em si, o sentimento do amor, do ódio, etc. Assim ele pretende mostrar que não é possível fazer essa abstração porque o pensamento não tem primazia sobre a realidade. “A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o *sujeito*, o pensamento o *predicado*”²⁴. E Feuerbach entende que por ser deve-se entender “a essência da natureza”²⁵.

A tarefa com a qual a filosofia deve se encarregar é a de unir os princípios do sensualismo e do pensamento para apreender o ser. Porque a primeira intuição do ser é dada aos sentidos e dele não pode separar-se. Logo, pode-se resumir a tarefa feuerbachiana, em seus próprios termos: “Só a partir da negação do pensamento, a partir do ser determinado pelo objectivo, a partir da paixão, a partir da fonte de todo o prazer e

¹⁷ Ibid. p.5.

¹⁸ Ibid. p.8.

¹⁹ Ibid. p.9.

²⁰ CHASIN. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. p.44.

²¹ FEUERBACH. *Princípios da filosofia do futuro*. p.83.

²² FEUERBACH. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. p.11.

²³ Idem.

²⁴ Ibid. p.16.

²⁵ Idem.

necessidade se produz o pensamento verdadeiro e objetivo, a filosofia verdadeira e objectiva”²⁶. E disso conclui que “só onde a existência se une à essência, a intuição ao pensamento, a passividade à atividade, só onde o princípio anti-escolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo dos franceses se une à fleuma escolástica da metafísica alemã é que se encontra a vida e a verdade”²⁷.

É sob a forte influência²⁸ desse texto que Marx empreende a crítica ao texto hegeliano. Agora cabe esboçar suas linhas gerais no sentido de elucidar a questão que nos propomos. Qual seja o significado da religião nos textos de Marx.

Marx

Não cabe nesta breve oportunidade expor a complexa e rica relação entre Marx, Hegel e a tradição dos jovens hegelianos (tradição a qual Marx pertenceu, mas a qual nunca se identificou). Não obstante, cabe aqui, de modo esquemático um esboço do itinerário de Marx como uma forma de justificação e introdução ao tema e ao texto escolhido. O que desejo colocar em destaque é a centralidade e importância da filosofia de Hegel no ambiente onde Marx se insere e, além disso, a enorme influência que o projeto crítico feuerbachiano exerceu sobre Marx. É importante notar que o esforço de Marx, como será exposto, é de transpor a “viragem” de Feuerbach para um terreno onde o próprio Feuerbach não o fez.

O problema principal pode ser enunciado da seguinte forma: como a filosofia de Hegel pôde ter sido absorvida pelo Estado reacionário prussiano?

O primeiro dado que parece merecer menção na resposta a esta questão é a disputa sobre o legado de Hegel. Os jovens hegelianos (ou hegelianos de esquerda) acreditavam, seguindo a leitura de Heine²⁹, que era possível separar, na filosofia de Hegel, o conteúdo esotérico (“que, por baixo do pano, teria sido ateu e revolucionário”)

²⁶ Ibid. p.12.

²⁷ Idem.

²⁸ Há que se notar que a influência de Feuerbach não é uma adoção acrítica. Em carta a Ruge Marx diz que “Os aforismos de Feuerbach me parecem incorretos somente em uma coisa, que ele se refere muito à natureza e muito pouco à política. Que, de qualquer forma, é a única aliança pela qual a atual filosofia pode tornar-se verdade”. (Feuerbach's aphorism's seem to me incorrect only in one respect, that he refers too much to nature and too little to politics. That, however, is the only alliance by which present-day philosophy can become truth). *Marx & Engels Collect Works*: Karl Marx 1835-184. Lawrence & Wishart: [s.l.], 2010. V.1. p. 400. A partir daqui, farei referência como MECW indicando o volume após a “/” por número arábico. Aqui, trata-se de MECW/1.

²⁹ LUKÁCS. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. p.124. Em Chasin (2009) e na apresentação da tradução de MARX (2013), Enderle também menciona este importante ponto.

do conteúdo exotérico (“que teria sido dócil ao poder político de sua época”³⁰). Desse modo, os jovens hegelianos assumiam o conteúdo esotérico da filosofia do mestre e seguiam como se a filosofia da “nova época” já estivesse pronta e acabada³¹.

Ao responder a questão sobre o legado da obra de Hegel, Marx coloca-se para além da disputa esotérico x exotérico. Ele identifica que são os limites da filosofia de Hegel que permitiram sua “acomodação” ideológica. A formulação pessoal de Marx, que consta em sua tese de doutoramento, é assim expressa:

Entretanto, aquilo de que ele [o filósofo] não tem consciência é que a possibilidade desta aparente acomodação tem sua raiz mais profunda numa insuficiência, ou, pelo menos, numa insuficiente compreensão do seu próprio princípio. Portanto, se um filósofo termina por chegar efetivamente a uma acomodação, os seus discípulos devem explicar, partindo de sua íntima consciência essencial, o que para ele mesmo tem a forma de uma consciência exotérica. Deste modo, o que aparece como um progresso da consciência moral é ao mesmo tempo progresso do saber. Não se trata de pôr em suspeição a probidade moral do filósofo, mas de construir o nível essencial de consciência teórica ao qual ele chegou, elevando-o a uma figura e um significado determinados. Com isso, já se superou o objeto construído.³²

Entre 1841, data da redação final da tese doutoral, até 1843, data de redação do texto que será exposto, Marx intervém intensamente por meio de uma extensa produção jornalística³³, lidando com problemas como a censura da imprensa e os decretos da Dieta Renana. Marx combate a autocracia reacionária da política de Frederico Guilherme IV e o jornal onde ele trabalha acaba por ser fechado. Também este momento marca a ruptura de Marx com os jovens hegelianos, sobretudo, pela insistência na crítica da religião e na “difusão do ateísmo”, o que os distanciava “da luta contra o absolutismo feudal”³⁴ vigente na, então, Prússia.

Desse modo, fica evidente que uma volta à filosofia hegeliana, por sua ênfase na religião, não era mais uma questão estritamente filosófica. Este retorno significa uma mudança de perspectiva, conforme carta a Ruge datada de 30 de março de 1842. Ali ele diz que “Minha intenção era criticar a religião a partir da crítica das condições políticas e não estas últimas a partir da crítica da religião. E isso porque a

³⁰ Idem.

³¹ Ibid. p.126.

³² MARX apud LUKÁCS. Ibid. p.126-127.

³³ Estes textos se encontram em MARX (1982) p. 147-318 e em MECW/1; p.109-378.

³⁴ LUKÁCS. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. p.134.

religião, em si destituída de conteúdo, vive não do céu mas da terra; e, com a dissolução da realidade invertida, da qual ela é teoria, a religião desaparece por si mesma”³⁵. Disso segue-se que o significado da crítica da religião está circunscrita aos problemas práticos que se desenrolam na Prússia ao tempo de Marx.

Conforme nota Leonardo de Deus³⁶, a crítica à filosofia do direito de Hegel já é anunciada em carta a Ruge datada de 5 de março de 1842³⁷. Ali ele diz que prepara uma crítica a Hegel como modo de uma “luta contra a monarquia constitucional como um híbrido que, do início ao fim, se contradiz e abole a si mesma”³⁸. Apesar do plano, essa crítica só foi levada a cabo no ano de 1843. O texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel* apresenta duas temáticas centrais³⁹: a crítica da especulação e a crítica da politicidade. Embora estes dois temas tenham íntima vinculação, o objeto de estudo, dentro do escopo proposto, será o primeiro, na medida em que for possível apresentá-los optando por apresentar o segundo como modo de enfatizar o primeiro. Outro ponto importante, e que marca fortemente a relação de Marx com Feuerbach é que seu maior intento é redirecionar a crítica deste último à filosofia de Hegel. Este redirecionamento já consiste na superação de Feuerbach, pois Marx encontra o lugar da resolução da problemática.

No texto Marx começa apresentando o §261 da filosofia do direito hegeliana. Ali Hegel estabelece que o Estado é, face à família e à sociedade civil, uma necessidade externa e um fim imanente⁴⁰. Por necessidade externa Hegel entende que a relação entre Estado, família e sociedade civil é uma relação de subordinação e dependência. No que diz respeito à subordinação, essa categoria “corresponde plenamente a essa relação de ‘necessidade externa’”⁴¹. Mas o que ele compreende por dependência acaba por contradizê-lo pois ele entende “Que a ideia da **dependência**, particularmente das leis do direito privado em relação ao caráter determinado do Estado, e a concepção filosófica de que a parte deve ser considerada somente em relação ao todo, já o havia visualizado [...] principalmente Montesquieu etc”. Dessa forma, Hegel procura conciliar esferas contrárias. Conciliação que só pode ter um caráter de

³⁵ MARX apud LUKÁCS. Ibid p. 134-135.

³⁶ De DEUS. *Jovem Marx, 50 anos: alienação e emancipação*. p.9.

³⁷ Lá, de Deus faz referência a MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1963. V. 27, p. 397. Aqui refiro à edição MECW/1, p.382-383.

³⁸ “struggle against constitutional monarchy as a hybrid which from beginning to end contradicts and abolishes”.

³⁹ Conforme demonstram J. Chasin (2009), de Deus (2014), M. Chasin (2001) e Enderle (2000)

⁴⁰ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p. 33.

⁴¹ Idem.

“necessidade externa” porque vai contra o desenvolvimento da “essência interna da coisa”⁴².

No §262, Hegel estabelece que a Ideia (ou Espírito) real se divide, por si mesma, nas esferas da família e da sociedade civil para, a partir da “idealidade delas”, tornar-se “Espírito real e infinito para si”. Além disso, Hegel indica que as relações entre essas esferas aparecem mediadas “pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação”⁴³.

Apesar de Marx ter esse desenvolvimento como notável porque as esferas da família e da sociedade civil são colocadas como as bases donde surge o Estado e sua relação com elas ser mediada pelo arbítrio e pelas circunstâncias, ele censura Hegel pelo modo como expõe o conteúdo. Ao usar expressões como “ele se divide para”, Hegel, conforme o comentário marxiano indica, descreve um processo onde a Ideia deve sempre haver-se consigo mesma. Assim, o Estado é colocado como a base da família e da sociedade civil e não o contrário. E o Estado, como encarnação da Ideia, assume um movimento próprio. Deste modo, Marx conclui dizendo que ele “age segundo um princípio determinado [...] de um modo que é precisamente como é na realidade”. Todo esse processo Marx o chama de “misticismo lógico panteísta”, que significa que a realidade se apresenta como um fenômeno da ideia.

Temos aqui as duas, complementares, definições que Chasin nos oferece para especulação. A primeira diz que esta seja o “processo de manifestação da substância [...] substância que se movimenta através do conceito [...] que engendra figuras [...] o movimento da própria realidade”. Quanto à segunda (que nos remete ao comentário do §261), a especulação é entendida como “movimento que produz uma falsa identidade”⁴⁴. Continuemos a ver como a especulação aparece na exposição marxiana do texto de Hegel.

No §269, Hegel diz que

A disposição toma seu *conteúdo* particularmente determinado dos diferentes lados do **organismo** do Estado. Esse *organismo* é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e em sua realidade objetiva. Esses lados distintos são, *assim*, os *diferentes poderes*, suas funções e suas atividades, por meio dos quais o **universal** continuamente, e aliás, na medida em que esses poderes são

⁴² Ibid. p.34.

⁴³ Ibid. p.35.

⁴⁴ Chasin. *A crítica da especulação nas Glosas de Kreuznach*. p.151.

determinados pela *natureza do Conceito*, se mantém, *se engendra* de modo *necessário* e, na medida em que é igualmente pressuposto de sua produção, *conserva a si mesmo*;- esse organismo é a constituição política⁴⁵

Marx reconhece o mérito do reconhecimento hegeliano de ver o Estado e a constituição política como uma unidade orgânica e que suas “funções e atividades” se encontrem em harmonia. Mas Hegel mistifica esse conteúdo porque submete a constituição política, como organismo do Estado, como momento do “desenvolvimento da Ideia”, e não entende a mesma como o desenvolvimento do Estado por suas próprias determinações. Num segundo momento os diferentes poderes não são diferentes por sua especificidade, pelas funções que exercem, mas recebem essa diferença porque são “determinados pela natureza do Conceito”. Sobre este ponto, mais a frente, Marx conclui que “Os diferentes poderes não são, portanto, determinados por uma ‘própria natureza’, mas por uma natureza estranha”⁴⁶.

Disso se segue a conclusão marxiana sobre o modo de proceder de Hegel: a Ideia é feita sujeito, as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto, pelo contrário, a Ideia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais⁴⁷.

Outro importante apontamento que Marx faz é que Hegel, ao desenvolver sua Filosofia do direito a partir de determinações da Ideia, não consegue derivar suas conclusões das premissas de que parte. “Quando eu digo: ‘Esse organismo (organismo do Estado, a constituição política) é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções etc.’, não sei ainda absolutamente nada sobre a *ideia específica* da constituição política”⁴⁸. Ou quando Hegel diz “o organismo é o desenvolvimento da Ideia”, disso não se pode dizer que ele tenha construído alguma “[...] ponte *pela qual* se possa chegar à *ideia determinada de organismo do Estado ou da constituição política*”⁴⁹.

Também no §270, onde Hegel trata do fim do Estado e de seus poderes, Marx assinala a presença do especulativo ao dizer que “O ‘fim do Estado’ e os ‘poderes do Estado’ são mistificados, visto que são apresentados como ‘modos de existência’ da ‘Substância’ e aparecem como algo separado de sua existência real, do ‘espírito que se

⁴⁵ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p.39.

⁴⁶ *Ibid.* p.42.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Ibid.* p.39-40.

⁴⁹ *Ibid.* p.41.

sabe e se quer’, do ‘espírito cultivado’”⁵⁰. Marx apoia essa proposição porque no referido parágrafo Hegel estabelece que a finalidade do Estado (que é a preservação dos interesses particulares como fim universal, sua substancialidade) está submetida à categoria de necessidade que é dada pela sua própria substancialidade. Essa substancia não é nada mais que “o espírito que, *por haver passado pela forma de cultura*, sabe-se e quer a si mesmo”⁵¹. O mesmo padrão de desenvolvimento dá-se no §272, onde é abordada a racionalidade da constituição. Ali a racionalidade é hipotecada à “*natureza do Conceito*”⁵².

O texto marxiano trata desse procedimento à exaustão, mas o argumento que subjaz à crítica é que Hegel mistifica sua filosofia do direito porque a trata a partir do desenvolvimento de sua lógica. Parte importante de seu comentário ao §269 é quando afirma que os poderes da constituição não são desenvolvidos por eles mesmos porque “Sua sorte é, antes, predestinada pela ‘*natureza do Conceito*’, encerrada nos registros sagrados da Santa Casa (da Lógica)”. E arremata: “A alma dos objetos, no caso presente, do Estado, está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que a aparência”⁵³.

No comentário ao §266, onde se constata que a passagem da família e da sociedade civil ao Estado não é dado pelo seu próprio desenvolvimento, mas pela “*relação universal entre necessidade e liberdade*”, Marx enfatiza que “a mesma passagem é feita, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora essas, ora aquelas esferas. Trata-se apenas de encontrar, para determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes”⁵⁴. Na glosa ao §270 a problemática ganha uma formulação mais direta. Primeiro é dito que, em Hegel, “o trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”. Disso, logicamente, conclui, “a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve a demonstração da lógica”⁵⁵. Mais à frente, na mesma glosa, Marx expressa esse misticismo lógico nesses termos:

⁵⁰ Ibid. p.44.

⁵¹ Ibid. p. 42.

⁵² Ibid. p. 46.

⁵³ Ibid. p. 42.

⁵⁴ Ibid. p. 38.

⁵⁵ Ibid. p.44-45.

A Substância deve “dividir-se nas distinções conceituais, que são, do mesmo, graças àquela substancialidade, determinações *estáveis* e reais”. Essa frase, a essencial, pertence à lógica e já se encontra pronta e acabada antes da filosofia do direito. Que essas distinções do Conceito sejam, aqui, distinções “de sua atividade (do Estado)” e que sejam “determinações estáveis”, “poderes” do Estado, tal parêntese pertence à filosofia do direito, à empiria política. Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas, um parêntese da lógica. O parêntese é, como por si mesmo se compreende, apenas *hors d’oeuvre* do desenvolvimento propriamente dito⁵⁶.

Outro defeito do procedimento hegeliano, conforme Marx demonstra, é que ele se mostra insuficiente em seu propósito explicativo de um objeto específico. Isso se depreende diretamente da especulação, pois, ao tratar de um objeto específico a partir das categorias oriundas da lógica Hegel acaba por perder as categorias do próprio objeto. Esse apontamento de Marx fica claro na glosa sobre o §269. Hegel, ao tratar da ideia de organismo e, daí, passar a tratar do organismo político, conforme já foi tratado, Marx indica a imprecisão com que Hegel trata o objeto. A conclusão desse apontamento é que Hegel não consegue explicar qual o traço distintivo objeto tratado dos demais. Por isso é enfático neste particular:

[...] uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar ‘a Ideia’, a ‘Ideia lógica’ em cada elemento, seja o Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui ‘a constituição política’. Convertem-se em seus simples *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica.⁵⁷

Mas a crítica de Marx não se reduz a desvelar os aspectos negativos. É do embate com Hegel que Marx propõe como a apreensão da “lógica da coisa”.

Por um lado, Hegel é censurado por assumir a “*contradição do fenômeno* como *unidade* no ser, *na Ideia*”⁵⁸. E isso se dá porque a realidade é posta pela Ideia e, assim sendo, pode ser submetida ao mesmo tratamento que a Ideia. A realidade não é a Ideia diferenciada pela necessidade do Conceito. A contradição de um objeto real (como Estado x sociedade civil, por exemplo) não é passível desse tipo de mediação porque

⁵⁶ Ibid. p.45.

⁵⁷ Ibid. p.40.

⁵⁸ Ibid. p.113.

“Extremos reais não podem ser mediados um pelo outro porque são extremos reais. Mas eles não precisam, também, de qualquer mediação, pois eles são seres opostos. Não têm nada em comum entre si, não demandam um ao outro, não se completam”⁵⁹.

De outro lado, Marx não pode cair no “erro *dogmático* oposto” da “crítica vulgar”. Pois, se Hegel lida de modo resolutivo com as contradições, a crítica vulgar “luta contra seu objeto” mas não é capaz de resolvê-lo. De acordo com Enderle, “A crítica vulgar assume diante da realidade empírica uma atitude arrogante, altiva, pretenciosa; ela expõe as contradições do existente apenas para desprezá-las como algo pertencente à massa, isto é, ao mundo humano, o mundo da prática sensível, sobre o qual paira a imaculada esfera puramente teórica do *Espírito*”⁶⁰.

A tarefa que Marx se impõe é a “verdadeira crítica”. Isso significa que no trato com uma contradição real, sua tarefa é descrever “sua gênese, sua necessidade”. Apreender seu “significado *específico*”. Em suma, “esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico”⁶¹. E, na filosofia do direito como o objeto é a sociedade civil, “*conditio sine qua non*”⁶² do Estado, a crítica se dirige ao modo como Hegel trata da matéria do Estado como “forma de manifestação do Espírito”, mas deixando-as intocadas. Mas esse assunto diz respeito à politicidade, tema que não poderemos abordar.

Conclusão

Agora, podemos compreender que quando Marx diz que “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”, ele quer dizer que após Feuerbach, os problemas da religião foram entendidos como problemas do homem. E, como “o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo”, mas “o homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade”, é esse estado de coisas invertido que cria a religião. Disto, ele entender que a religião é a “teoria geral deste mundo”.

⁵⁹ Ibid. p.111.

⁶⁰ ENDERLE, *Apresentação*; P.19

⁶¹ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p.114.

⁶² Ibid. p.36.

Essa “*consciência invertida do mundo*”⁶³ se deve ao fato da Alemanha, para usar a expressão de Lukács, “ter chegado tarde demais no processo de desenvolvimento da moderna burguesia”⁶⁴. Devido ao seu atraso em relação aos países mais modernizados, é que a Alemanha pôde fazer da filosofia seu móvel de ação transformadora. E como essa tinha seu ponto alto na filosofia de Hegel e seu intrínseco alto grau de especulatividade, a crítica da religião acabou sendo o objeto privilegiado. Mas, a aproximação demasiada com a religião acaba por afastar a crítica de sua verdadeira tarefa, qual seja, “desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*”. Logo, o programa marxiano diz que “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*”⁶⁵. Por isso, se o objeto da filosofia é o pensamento, o jovem Marx buscará uma resolução fora da filosofia, no âmbito que é condição de possibilidade da própria religião: o estudo da sociedade civil⁶⁶. O empreendimento teórico de Marx, a partir de 1843, seguirá esse sentido, não de maneira uniforme, mas com recuos e avanços, até a redação d’*O capital*.

Referências

- CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009
- CHASIN, Milney. A crítica da especulação nas Glosas de Kreuznach. *Ensaio Ad Hominem*. São Paulo: Estudos e edições Ad hominem, n.1. Tomo IV, p.145-163, 2001.
- DE DEUS, Leonardo. *Jovem Marx, 50 anos: alienação e emancipação*. Ouro Preto: Amazon, 2014.
- ENDERLE, Rubens Moreira. Apresentação. IN: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. 2000. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 4.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- _____. *Princípios da filosofia do futuro*. Covilhã: Lusofia Press, 2008.

⁶³ Ibid. p. 151.

⁶⁴ LUKÁCS. *El assalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. p.29

⁶⁵ MARX. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. p.152

⁶⁶ A primeira análise de Marx sobre a sociedade civil já consta na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

- _____. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Covilhã: Lusofia Press, 2008.
- FREDERICO, C. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. 2.ed. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2009.
- _____. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- MCLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martínez Roca, 1971.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.