DA “COISA DA LÓGICA” À “LÓGICA DA COISA”: A INFLEXÃO DA ONTOLOGIA NO PENSAMENTO DO JOVEM MARX*

DE LA "CHOSE DE LA LOGIQUE" A LA "LOGIQUE DE LA CHOSE": L'INFLEXION DE L'ONTOLOGIE DANS LA PENSÉE DU JEUNE MARX

Ronaldo Vielmi Fortes**

RESUMO

O artigo em questão pretende trazer elementos que destaquem o momento específico da elaboração de Marx no ano de 1843, na chamada *Crítica de Kreuznach*, que contribuíram de maneira decisiva para a edificação do pensamento posterior do autor. Contra a tradição de alguns comentadores, para quem o momento é expressão da fundação de uma metodologia de cunho materialista marxiano, procurar-se demonstrar que as críticas dirigidas à filosofia do direito de Hegel se alicerçam em questões de bases fundamentalmente ontológicas. Assumindo a crítica feuerbachiana da inversão sujeito-objeto em Hegel, Marx desenvolve elementos próprios de sua filosofia ao estabelecer os primeiros contornos mais evidentes da crítica da inversão determinativa entre estado e sociedade civil. Para o pensador materialista, em Hegel a preocupação consiste em demonstrar a “coisa da lógica”, enquanto a tarefa correta da filosofia está em se guiar pela “lógica da coisa”. Das reflexões empreendidas pelo autor nesse estudo específico, surge como consequência decisiva desdobramentos que levam à possibilidade da construção dos pilares de uma ontologia do ser social.

PALAVRAS-CHAVE: Jovem Marx. Crítica do direito. Ontologia. Hegel. Especulação.

RESUMÉ

L'article en question vise à réfléchir au moment précis de l'élaboration de Marx en 1843, dans la Critique de Kreuznach, en soulignant les éléments théoriques qui ont contribué de manière décisive à la construction de la pensée ultérieure de l'auteur. Contre la tradition de certains commentateurs, pour qui le moment est l'expression du fondement d'une méthodologie matérialiste marxienne, nous essayons de démontrer que les critiques dirigées contre la philosophie du droit de Hegel reposent sur des questions de bases fondamentalement ontologiques. Partant de la critique feuerbachienne de l'inversion sujet-objet chez Hegel, Marx développe des éléments propres de sa philosophie en établissant les premiers contours les plus évidents de la critique de l'inversion déterminante entre l'État et la société civile. Pour le penseur matérialiste, la réflexion philosophique de Hegel vise à démontrer la "chose de la logique", tandis que la tâche correcte de la philosophie est de se laisser guider par la "logique de la chose". Des réflexions menées par l'auteur dans cette étude spécifique ressort comme une conséquence décisive qui conduit à la possibilité de construire les piliers d'une ontologie de l'être social.

MOTS-CLÉS: Jeune Marx. Critique de la loi. Ontologie. Hegel. Spéculation

* Artigo elaborado como resultado parcial de pesquisas realizadas em estágio pós-doutoral junto à Faculdade de Filosofia XXX.

** Doutor. Professor Adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social. E-mail: rvielmi@gmail.com.

Muito já se escreveu sobre os manuscritos de *Kreuznach*, mais conhecidos como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trata-se de um escrito bastante conhecido e discutido não apenas no campo do marxismo, mas também nos debates mais amplos da filosofia concernentes a seu próprio pensamento e em relação à importante e decisiva obra hegeliana por ele criticada. Seja para refutá-lo, seja para conciliar com suas teses o debate em torno do escrito de Marx abrange um leque considerável de temas importantes relativos ao período juvenil do filósofo alemão. Uma das facetas dessas discussões enfatiza a questão do decurso da construção de seu pensamento, localizando nesses estudos juvenis de 1843 os primeiros momentos da produção da originalidade de seu pensamento. Para muitos comentadores, trata-se do passo inicial de sua ruptura com o hegelianismo de sua juventude. Essa é, decerto, a posição mais frequente de seus intérpretes em torno da relevância dos rascunhos investigativos do jovem pensador alemão.

A vastidão dos comentários em torno da obra poderia logo de saída colocar a seguinte objeção: se já demasiadamente considerada e discutida, qual o motivo de retomar a discussão dessa obra? O que justifica voltar novamente ao tratamento de questão já bastante considerada acerca do decurso da construção da originalidade do pensamento de Marx? A retomada mostra-se necessária pelo fato de, em grande parte, tais estudos se caracterizarem pelo predomínio da discussão do problema da gênese do método materialista marxiano que para muitos apresentou os vestígios mais contundentes em suas investigações de 43 em torno da crítica à filosofia do direito de Hegel. Tal predominância de tais teses no interior das discussões relativas ao tema mostra os claros acentos dos debates na busca frenética pela determinação da metodologia do marxismo, isto é, pela determinação das raízes do famigerado método do materialismo histórico-dialético – mais conhecido em sua contrafação mais canhestra e vulgarizadora como DIAMAT. O fio condutor que atravessa a maior parte de tais interpretações reflete o predomínio das preocupações lógico-gnosiológicas tão características do século passado e ainda predominantes em nosso século. Assistimos nessas tendências a prevalência do debate em torno dos problemas do método das ciências, a ênfase nas questões relativas às teorias do conhecimento. São todas elas preocupações situadas dentro do campo dos debates da gnosiologia e da epistemologia.

Contra tais perspectivas este artigo busca abrir novo caminho para a compreensão do cerne estruturador do decurso intelectual de Marx. Em vez de compreender a originalidade de seu pensamento como resolução essencialmente fundada no plano do método, trata-se aqui de tecer lineamentos passíveis de demonstrar que a novidade iniciada no contexto desses estudos

marxianos de 1843 funda-se muito mais no debate sobre questões relacionadas à temática da ontologia, em suma, sobre o problema da determinação do ser, assim como o da natureza mais essencial de suas categorias constitutivas. A inflexão marxiana não se localiza no plano metodológico, mas se constitui basicamente como uma inflexão ontológica em relação ao pensamento de Hegel e à filosofia idealista em geral.

De saída é preciso declarar que não nos encontramos isolados nos argumentos que nos movem pelos caminhos dessa investigação. Ao menos dois importantes comentadores nos acompanham nessa empreitada: o marxista húngaro György Lukács e o filósofo brasileiro José Chasin. Cada um deles, por meio de suas próprias considerações e demonstrações, revela esse âmbito até então desconhecido ou até mesmo negligenciado do pensamento marxiano. O procedimento relevante no tratamento que ambos os autores dão ao período em questão consiste em trazer à luz, a partir dos próprios escritos do pensador alemão, os meandros que demarcaram de maneira mais precisa as bases efetivas de seu pensamento. Buscam com tal procedimento de retorno direto aos textos evitar a interferência dos debates circunscritos ao imenso e díspare edifício teórico do marxismo, quase sempre erguido sobre os alicerces de problemas e discussões completamente extrínsecas à obra de Marx, qual seja: o debate sobre o problema do método fundante da teoria do conhecimento do materialismo dialético.

Iniciar a discussão acerca das origens do pensamento marxiano pelos manuscritos críticos à filosofia do direito de Hegel não é de modo algum uma escolha fortuita. Os estudos empreendidos por Marx no período de 43 são decisivos na edificação do pensamento marxiano conforme testemunha o próprio filósofo uma década e meia mais tarde em sua famosa introdução escrita em 1859 a propósito da edição de seu livro *Contribuição à crítica da economia política*. Vale lembrar suas palavras:

O primeiro trabalho que empreendi para resolver as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do Direito*, de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos *Anais franco alemães*, publicados em Paris em 1844. Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de "sociedade civil". Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 2008, p. 46-47).

Transcorridos dezesseis anos, a relevância conferida pelo próprio Marx a seus estudos juvenis revela a natureza decisiva desse momento da fase inicial de seu pensamento. Ainda na

mesma *Introdução* há de se ressaltar o testemunho dado pelo próprio autor acerca de suas preocupações com as chamadas questões materiais, momento demarcatório da orientação que determinou a trajetória de seus estudos desde esse período. Conforme testemunha, Marx ao se ver confrontado com “a embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais” (2008, 46), vê-se forçado a lidar com uma série de discussões relacionadas aos temas econômicos, tais como as querelas concernentes ao livre-cambismo e ao protecionismo, condições socio-econômicas dos camponeses do Mosela etc¹. O papel dessas preocupações materiais é decisivo no decurso do pensamento de Marx.

A compreensão desse momento específico da trajetória intelectual de Marx sugere a necessidade de retornarmos às preocupações sociais e atividades intelectuais do pensador alemão ao longo do período em questão. Por um lado, as preocupações com os fatos concretos da vida social constituem elementos importantes da trajetória marxiana do período, por outro, há de se destacar o papel relevante das férteis discussões filosóficas testemunhadas por Marx nesse período. Sabe-se, por meio de cartas e outros relatos, que Marx no início dos anos 40 empreendeu estudos diretamente relacionados com o problema do método dialético e com o sistema filosófico hegeliano. Considerando os propósitos deste artigo, vale concentrar a atenção em pelo menos três publicações dos anos iniciais da década em questão, mais especificamente, a obra de Feuerbach *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e *Princípios da filosofia do futuro*, e o livro que promove a crítica do método dialético de Hegel, escrito por Friedrich Adolf Trendelenburg [1840] *Investigações lógicas*. Ocorre iniciar nossas considerações pelo primeiro.

1 A CRÍTICA DE FEUERBACH À ESPECULAÇÃO DE HEGEL: PRESSUPOSTOS DA CRÍTICA MARXIANA

Feuerbach foi o primeiro e provavelmente o único dentre os neo-hegelianos a efetivar uma crítica contumaz ao pensamento de Hegel. Para ele, seu tempo sugeria a construção de uma nova filosofia capaz de ultrapassar os limites da especulação idealista do sistema

¹ Uma quantidade considerável de textos publicados na *Rheinischen Zeitung*, época em que exercia a função de redator-chefe do mesmo jornal, destacam os inícios das investigações de Marx relativas aos problemas concretos de sua sociedade. Além disso, não se poderia deixar de destacar seus primeiros interesses em compreender o pensamento dos comunistas, que em seu tempo começavam a se fazer presentes de maneira mais efetiva.

filosófico hegeliano e do pensamento idealista em geral. Em *Princípios para uma filosofia do futuro*, ele advoga enfaticamente sobre essa necessidade:

Encontramo-nos no limiar de uma nova época, de um novo período da humanidade, ou prosseguimos em caminhos já batidos? Continuamos agarrados ao homem velho, só com as modificações que inevitavelmente têm lugar com o progresso do tempo? [...] A reforma da filosofia só pode ser a necessária, a verdadeira, a que corresponde à necessidade da época, da humanidade. Em períodos da decadência de uma concepção do mundo de alcance histórico, há certamente necessidades contrárias - a uns é ou parece necessário conservar o antigo e banir o que é novo; para outros, é imperativo realizar o novo. (FEUERBACH, 1988, p. 13-14).

Os aforismos dos opúsculos de Feuerbach dedicam-se ao desmonte crítico do decurso do pensamento filosófico idealista. Em um arco que considera desde a filosofia moderna do século XVII até a sua culminação na filosofia especulativa hegeliana, o autor descreve o percurso sinuoso do pensamento filosófico, destacando a necessidade da refutação ampla e cabal de toda a trajetória da filosofia idealista, tarefa necessária para a construção de uma nova filosofia capaz de responder às exigências postas pelas transformações sociais que se faziam presentes em seu tempo.

Feuerbach inicia a crítica ao idealismo a partir da filosofia moderna destacando os fundamentos teológicos de suas elaborações. Para ele “a filosofia moderna derivou da teologia – nada mais é do que a teologia resolvida e metamorfoseada em filosofia” (1988, p. 60). Dentre os aforismos do autor, encontramos ampla série de apontamentos nesse sentido, por meio dos quais se efetuam reflexões críticas sobre o curso do pensamento idealista que se desdobrou até alcançar seu ápice na filosofia hegeliana.

Alguns rápidos apontamentos podem descrever de maneira resumida a via desse desenvolvimento. Em Descartes, por exemplo, diz criticamente nosso autor, “a *essência* das coisas corpóreas, o corpo como *substância*, é o objecto não dos sentidos, mas apenas do *entendimento*; justamente por isso, não são também os sentidos, mas o entendimento, segundo Descartes, a *essência* do sujeito perceptivo do homem” (FEUERBACH, 1988, p. 57). Nesse sentido, “o começo da filosofia cartesiana, a abstração da sensibilidade da matéria é o começo da filosofia especulativa moderna” (p. 45). Aqui, ainda não de maneira definitiva, traços do panteísmo iniciam sua presentificação, pois “a matéria é um objeto essencial para a razão”. Em Kant a especulação assume o caráter de um “idealismo limitado” – o idealismo no ponto de vista do empirismo” porque “as coisas se regulam pelo entendimento e não o entendimento pelas coisas, nada mais é, pois, do que a realização da representação teológica do entendimen-

to divino, o qual não é determinado pelas coisas mas, pelo contrário, as determina (1988, p. 59)”. Entretanto, o momento que abre de modo definitivo o caminho para culminância dessa trajetória em Hegel é identificado no pensamento panteísta de Spinoza:

A elevação da matéria a uma essencialidade divina é imediatamente e ao mesmo tempo a elevação da *razão* a uma *essencialidade divina*. O que o teísta por *necessidade anímica*, por aspiração a uma beatitude ilimitada, por meio da imaginação, recusa a Deus, afirma-o o panteísta de Deus, por *necessidade racional*. A matéria é um objecto essencial para a razão. (FEUERBACH, 1988, p. 57).

Porém, “o panteísmo leva necessariamente ao idealismo”, pois “só indiretamente afirma a razão como uma essencialidade divina – ao transformar o ser da imaginação, que é o ser pessoal de Deus no teísmo, num objeto racional e num ser da razão”; em última instância “a apoteose directa da razão é o *idealismo*” (FEUERBACH, 1988, p. 57). O panteísmo de Spinoza – momento importante para o autor nas etapas evolutivos do pensamento filosófico – não supera o problema de fundo do idealismo especulativo de cunho fundamentalmente religioso:

A própria matéria, de que Espinosa faz um atributo da substância divina, é uma coisa metafísica, um puro ser do entendimento; com efeito, a determinação essencial da matéria, que a distingue do entendimento e da atividade pensante, a determinação de ser um ser passivo, é-lhe tirada. (FEUERBACH, 1988, p. 62).

De onde o autor conclui, sintetizando os desdobramentos que caracterizam essa trajetória:

A contradição da filosofia moderna, sobretudo do panteísmo, de ser a negação da teologia do ponto de vista da teologia, ou a negação da teologia, que em si mesma é de novo teologia – semelhante contradição caracteriza em particular a filosofia hegeliana. (FEUERBACH, 1988, p. 62).

Há em Feuerbach a pretensão de um acerto de contas com esse percurso da filosofia idealista. Dados os limites deste artigo, aqui podemos apenas fazer menções superficiais e tópicas às suas considerações. Para nós importa mais as vias críticas que o pensador abre para a refutação da filosofia hegeliana. Decerto, em seus aforismos os apontamentos críticos mais incisivos voltam-se contra Hegel, precisamente por seu pensamento representar a “consumação” do decurso especulativo. Em relação a Hegel, Feuerbach (1988, p. 24) adverte:

A filosofia, que deduz o finito do infinito, o determinado do indeterminado, *nunca chega a uma verdadeira posição do finito e do determinado*. Deduzir o finito do infinito é determinar e *negar* o infinito e o indeterminado; é admitir que, *sem determinação*, isto é, *sem finidade*, o infinito *nada* é, é pois *confessar que o finito se põe como a realidade do infinito*. Mas como a quimera negativa do absoluto permanece como fundamento, a finitude posta é sempre de novo suprimida. *O finito é a negação do infinito* e, por seu turno, *o infinito*.

Para Feuerbach, Hegel ao iniciar pelo absoluto toma como ponto de partida de sua filosofia o ser apartado de qualquer determinação. A lógica funda-se assim em categorias, tais como qualidade, quantidade, medida etc. que são consideradas e analisadas em um ideado estado puro, sendo assim privadas do suporte efetivo, a sensibilidade, sem a qual não poderia de modo algum existir. Para Feuerbach essa base de sustentação deveria ser buscada na natureza. Ao desconsiderar a base fundante de uma autêntica fundamentação filosófica, o sistema erguido por Hegel não teria como ponto de partida o ser, mas o pensamento do ser. O idealismo filosófico de Hegel se estrutura sobre um “penso que pensa a si-mesmo”, em suma *standpunkt* é, de fato, “o pensamento vazio”.

Contra-pondo-se ao procedimento de Hegel, o autor considera criticamente:

Tudo o que existe sobre a Terra reencontra-se no céu da teologia - assim também *tudo o que existe na natureza reencontra-se no céu da lógica divina*: a qualidade, a quantidade, a medida, a essência, o quimismo, o mecanismo, o organismo. Na teologia, temos tudo duas vezes: uma, de forma abstracta; outra, de forma concreta; na filosofia hegeliana, cada coisa é-nos dada duas vezes: como objecto da lógica e, em seguida, novamente como objeto da filosofia da natureza e do espírito. (FEUERBACH, 1988, p. 24).

Feuerbach não se incumbe apenas da tarefa de negar o pensamento especulativo, somente a denunciar suas bases ontológicas invertidas. Em contraposição a este ele formula suas próprias determinações acerca do ser, de forma a erguer o pensamento filosófico sobre novas bases resolutivas. O sentido de suas novas proposições aparece em termos óbvios nas seguintes passagens de seu escrito *Princípio da filosofia do futuro* (1843): “O real na sua realidade efectiva, ou enquanto real, é o real enquanto objecto dos sentidos, é o sensível”. E, concluindo seu aforismo, confere acento à diretriz correta a ser assumida pela nova filosofia: “Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efectivo. Apenas através dos sentidos é que um objecto é dado numa verdadeira acepção - e não mediante o pensar por si mesmo”. Em suma, contra Hegel é preciso sempre afirmar: “o objecto dado ou idêntico com o pensar é apenas pensamento” (FEUERBACH, 1988, p. 79). Desse modo, pode-se dizer,

Se a antiga filosofia tinha como ponto de partida a proposição: sou um ser abstracto, um ser puramente pensante, o corpo não pertence à minha essência; então, pelo contrário, a nova filosofia começa com a proposição: sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência. O filósofo antigo pensava, pois, numa contradição e conflito incessantes com os sentidos para impedir as representações sensíveis de manchar os conceitos abstractos; pelo contrário, o filósofo novo pensa em consonância e em paz com os sentidos. (FEUERBACH, 1988, p. 82).

A crítica à especulação corresponde à inflexão materialista da ontologia. Feuerbach não considera a especulação como um erro metodológico, como um método eivado de insuficiências ou aporias inerentes à construção especulativa hegeliana; seus apontamentos, na realidade, demarcam os equívocos relativos às determinações ontológicas nas quais o método dialético do filósofo idealista se encontra alicerçado. A esse respeito o autor é enfático quando se opõe ao pensamento idealista:

O começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto ou da ideia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o real, O infinito não pode pensar-se sem o finito. Podes tu pensar, definir a qualidade, sem pensar numa qualidade determinada? Por conseguinte, o primeiro não é o indeterminado mas o determinado, pois a qualidade determinada nada mais é do que a qualidade real, a qualidade real precede a qualidade pensada. (FEUERBACH, 1988, 24-25).

A crítica presente nos aforismos feuerbachianos desempenhou papel não negligenciável nas elaborações do jovem Marx. O aspecto decisivo que o jovem Marx recolhe dos aforismas críticos de seu contemporâneo alemão é a denúncia de que a filosofia especulativa realiza a inversão entre sujeito e predicado. Tal inversão é claramente anunciada em *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), em que Feuerbach elucida suas objeções:

Em Hegel, *o pensamento é o ser*; - o pensamento é o sujeito, *o ser é o predicado*. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou pensamento que a si mesmo se pensa, - o pensamento como *sujeito sem predicado* ou o pensamento que é simultaneamente sujeito e *o seu próprio predicado*. Mas o pensamento no elemento do pensamento é ainda algo de abstracto; por isso, realiza-se e aliena-se. Este pensamento realizado e alienado é a natureza, o real em geral, o ser. Mas, qual é o verdadeiro real neste real? É o pensamento - que bem depressa se despoja do predicado da realidade para, de novo, estabelecer a sua falta de predicados como sua essência verdadeira. Mas, justamente por isso, Hegel não chegou ao ser *como ser*, ao ser livre, independente, feliz em si mesmo. Hegel pensou unicamente os objectos como *predicados* do pensamento que a si mesmo se pensa. (FEUERBACH, 1988, p. 30-31).

Esses elementos característicos da inversão hegeliana encontram suas bases na própria estrutura do sistema filosófico hegeliano, na qual as determinações ontológicas do ser aparecem invertidas. Nesse sentido, é preciso afirmar contra tal perspectiva:

A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o *ser* é o *sujeito*, o *pensamento* o *predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si - o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. - O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, nada, não-sentido. (FEUERBACH, 1988, p. 30-31).

2 MARX: OS AFORISMOS FEUERBACHIANOS E OS ELEMENTOS DE SUA PRÓPRIA INFLEXÃO

Os fundamentos da crítica marxiana a Hegel são tributários da refutação elaborada por Feuerbach. Já nos primeiros parágrafos de seus estudos, os elementos críticos de Feuerbach aparecem como pano de fundo de sua crítica, no entanto, existem traços importantes nesses estudos que revelam a peculiaridade com que Marx acolheu as conquistas presentes no texto feuerbachiano.

A preocupação central da crítica empreendida por Marx à filosofia do direito hegeliana assenta-se no problema identificado como a dissociação e contraposição entre o Estado e a sociedade civil. Para o jovem pensador, as reflexões de Hegel são a tentativa de no plano filosófico promover a conciliação entre esses dois extremos, advogando pela subsunção da esfera da sociedade civil e da família à esfera do Estado moderno. Por meio de um estudo minucioso, da análise imanente do texto hegeliano, Marx identifica contradições internas no texto, além de ressaltar a presença de “acomodações” em suas reflexões, tendentes a justificar a condição específica do Estado prussiano de seu tempo, ao identificá-lo, sem mais, a uma forma de modelo político acabado do Estado moderno. No entanto, apesar dos importantes apontamentos de Marx nesse sentido, o cerne das refutações não se encontra assentado nesses pontos; trata-se para o jovem pensador de proceder a crítica filosófica radical elucidando a gênese e os nexos causais efetivos que levam às contradições concretas da sociabilidade de seu tempo, tanto as contradições do próprio Estado prussiano, como as contradições do Estado moderno recém-instituído na história da humanidade, com o advento das revoluções burguesas. O movimento é o de demonstrar, a partir da confrontação do pensamento hegeliano com a realidade do Estado moderno, as contradições e insuficiências de seu

pensamento, porém buscando demonstrá-las como consequências dos pressupostos ontológicos do seu pensamento especulativo e não como uma deficiência ou incoerência internas a seu método. O procedimento de Marx assume dois rumos decisivos: o de promover, tal como Feuerbach, a crítica da especulação e o de ampliar essa crítica à filosofia política de Hegel.

Consideremos, em um primeiro momento, a crítica à inversão entre ser e predicado, tal como denunciada por Feuerbach. Analisando as determinações estabelecidas por Hegel entre o Estado, a sociedade civil e a família, Marx demonstra como na filosofia do direito do filósofo idealista a

Família e sociedade civil são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado e, com efeito, como as esferas de sua *finitude*, como *sua finitude*. É o Estado que nelas se *divide*, o que as *pressupõe*; e ele o *faz*, em verdade, “para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e *infinito para si*”. “Ele se divide, para”. Ele “*divide, por conseguinte*, em esferas, a matéria de sua realidade, *de maneira que* essa divisão etc. *apareça* mediada”. A assim denominada “Ideia real” (o Espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um desígnio determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz “para a si retornar, para ser para si”; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade. (MARX, 2005, p. 29, grifos do autor).

Contrariamente à ordem determinativa estabelecida por Hegel, para Marx a “família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte”. Desse modo, quando “a Ideia é subjetivada”, prossegue Marx, “os sujeitos reais, família e sociedade civil, ‘circunstâncias, arbítrio’ etc. convertem-se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com um outro significado” (MARX, 2005, p. 30). Linhas abaixo, o autor conclui criticamente:

A realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade. A empiria ordinária não tem como lei o seu próprio espírito, mas um espírito estranho e, ao contrário, a Ideia real tem como sua existência não uma realidade desenvolvida a partir dela mesma, mas a empiria ordinária, comum. (MARX, 2005, p. 29-30).

Na crítica da especulação, na refutação da inversão entre sujeito e predicado, está contida a crítica aos pressupostos ontológicos da filosofia de Hegel. Como já foi dito por outros comentadores, “o que Marx denuncia como mistério da especulação hegeliana é a ontologização da ideia, com a consequente desontologização da realidade empírica” (MARX, 2005, p. 19). Esse aspecto é claramente expresso por Marx quando demonstra que a família e

a sociedade civil, na filosofia do direito de Hegel,

devem a sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como “finitude”, como a *finitude* própria da “Ideia real”. A finalidade de sua existência não é essa existência mesma, mas a Ideia segrega de si esses pressupostos “para ser, a partir da idealidade delas, espírito real e infinito para si”, quer dizer, o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. (MARX, 2005, p. 30, grifos do autor).

Assim, a “condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado” (p. 30). O Estado real, empírico, é pensado não como um sujeito histórico, mas aparece como predicado da ideia. Em última instância, adverte Marx, como fruto da ideia que confere finitude a si mesma o Estado real permanece na exposição hegeliana como a manifestação de uma racionalidade indemonstrada. Por sua vez, o Estado ideal, racional, uma vez realidade a inversão da ordem determinativa, é compreendido como o pressuposto que produz a família e a sociedade civil. Em suma, “o produtor é posto como o produto de seu produto” (MARX, 2005, p. 31), desse modo aquilo que deveria ser explicado, ou seja, o estado real e seu processo de formação, está dado na filosofia hegeliana como já explicitado e idealisticamente justificado.

O desfecho da crítica marxiana é significativo, pois descreve em termos claros como a ordem de determinação dos processos reais do ser se apresenta em Hegel:

[...] o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica. (MARX, 2005, p. 38-39).

Na crítica que Marx endereça a Hegel se localiza a inflexão decisiva que confere relevo ao complexo concreto do Estado, destacando os equívocos especulativos de tomar como ponto central a formação ideal do Estado. A preocupação com a lógica leva Hegel a negligenciar as determinações concretas da filosofia do direito. O caminho correto deve partir das “determinações políticas existentes”, não da lógica geral. Por meio da crítica a Hegel transparece de maneira clara a ordem de determinação efetiva do ser. Propugna-se aqui o

sentido correto da investigação filosófica, esta deve primar pela determinação da “lógica da coisa”, contrariamente ao desenvolvimento do sistema especulativo hegeliano, em que a primazia está posta na explicitação da “coisa da lógica”. A busca marxiana, já nesse contexto de seus escritos juvenis, destaca o momento preponderante da ontologia, a busca da compreensão do “ser-propriadamente-assim” como elemento central, em sentido oposto ao hegeliano em que a representação ideal recebe todo o destaque. Tal como explica José Chasin (2009, p. 59), “retoras no movimento cognitivo, as ‘determinações existentes’ não são passíveis de reprodução intelectual pelo andamento *a priori* de qualquer configuração da lógica, e não podem conviver com qualquer *démarche* especulativa”.

Os termos aqui explicitados são bem próximos àquilo que se encontra em Feuerbach (1988, p. 26): “A filosofia é o conhecimento do que é. Pensar e conhecer as coisas e os seres como são – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia”. Tal como em Feuerbach a crítica não se dirige prioritariamente à denúncia de incoerências internas ou insuficiências inerentes à lógica de Hegel, significa de fato a inflexão de natureza ontológica segundo a qual o ente real tem primazia sobre a ideia.

3 LIMITES DE FEUERBACH E A CRÍTICA DE TRENDELENBURG: RESQUÍCIOS DE OUTRAS OBJEÇÕES

As proximidades com as críticas de Feuerbach são visíveis. Ainda assim não se pode afirmar a simples transposição dessa crítica à leitura analítica empreendida da filosofia do direito hegeliana. Observando mais atentamente as investigações de Marx, pode-se ver claramente que as consequências críticas por ele levadas a termo contra a filosofia do direito hegeliana vão além da mera aplicação da fórmula feuerbachiana da inversão sujeito e predicado. Marx mostra a inversão a partir da análise concreta da realidade, de modo que os termos não são postos de maneira abstrata, como simples exercício lógico-filosófico. Não também, insistimos, a mera aplicabilidade do *achado* de Feuerbach, trata-se, acima de tudo, do mesmo resultado conclusivo conquistado e demonstrado a partir da análise da forma concreta da efetivação do Estado moderno. A leitura dos textos de Feuerbach cumpre papel decisivo, porém o procedimento de Marx não é a adesão irrefletida, imediata, a suas teses, mas a demonstração da validade destas por meio da análise efetiva do complexo concreto do Estado moderno e do confronto de suas investigações com os resultados alcançados pela filosofia do direito hegeliana.

A dura crítica de Feuerbach toca no cerne da estruturação mais geral do pensamento idealista hegeliano. No entanto, apesar de estabelecer de maneira contundente um ponto de inflexão no pensamento filosófico, suas impugnações à especulação não deixam igualmente de apresentar limites. O primeiro deles, decerto o mais visível, é o fato de Feuerbach restringir sua crítica muito mais aos aspectos concernentes à religião, e buscar prioritariamente salvaguardar elementos capazes de construir apontamentos favoráveis à elaboração de uma ciência da natureza. A carta dirigida por Marx a Arnold Ruge, escrita em 13 de março de 1843, demonstra que mesmo antes de empreender sua crítica à filosofia do direito de Hegel, ele já identificara esses limites em Feuerbach: “os aforismas de Feuerbach não estão corretos para mim em apenas um ponto: eles reenviam muito à natureza e pouco à política” (MARX, 1975a; p. 45, tradução nossa). Pouco meses depois, Marx torna a relatar ao mesmo Ruge, em carta datada de setembro de 1843, “todo nosso objetivo consiste apenas em que, tal como na crítica da religião em Feuerbach, as questões religiosas e políticas sejam trazidas à sua forma humana autoconsciente” (MARX, 1975a, p. 56, tradução nossa). Tais considerações, ainda que pontuais, permitem considerar em certa medida que os intentos de Marx empreendidos na crítica a Hegel valem-se da inflexão filosófica promovida por Feuerbach, porém é efetivada demonstrando a necessidade de a crítica se ampliar para o campo da realidade política e histórica.

De forma ainda mais enfática, pouco tempo após suas investigações críticas da filosofia do direito hegeliano, Marx acentua as mesmas observações e acrescenta elementos ainda mais contundentes acerca da tarefa a ser empreendida:

A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo.

Na sequência confere ênfase aos caminhos a serem seguidos tão logo concluída a crítica da religião:

a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (MARX, 2005, p. 146, grifos do autor).

A “crítica do direito” e a “crítica da política” são as tarefas prioritárias, uma vez que a “crítica da religião” apenas abre o caminho para empreender a compreensão efetiva da ordem das causalidades sociais que levam os homens à condição de sua “autoalienação”. Pode-se assim afirmar, com devido cuidado, que em seus inícios a leitura dos trabalhos de Feuerbach não deixou de ser acompanhada de termos críticos; termos esses que, embora ainda tênues em seus primórdios, foram se intensificando à medida que Marx construía mais solidamente seu pensamento. No período em questão, 1843, a crítica a Feuerbach ainda não apresentava a consistência que ela recebeu anos mais tarde – nas teses *Ad Feuerbach*, por exemplo –, mas objeções não negligenciáveis estão presentes no contexto aqui em questão.

Há outro aspecto a ser ressaltado quanto aos limites de Feuerbach. Embora este pensador acentue de maneira rigorosa a referida inversão sujeito e predicado, nas elaborações de Marx se pode verificar um passo filosoficamente mais profundo na identificação crítica dos fundamentos do pensamento idealista de Hegel. As pistas desses elementos críticos são postas em evidência de maneira mais consistente pelo importante comentador de Marx, o filósofo italiano Mario Rossi. Convém darmos a palavra ao próprio comentador:

O limite de Feuerbach, entretanto, ainda que observe a primeira crítica (este último aspecto, teológico e ideológico do estranhamento não considera por ora a *Crítica do direito estatal*) consiste em que, mesmo havendo compreendido que o “real é sempre sujeito”, e que “somente o particular é real”, não vê que, por consequência, propriamente o vício lógico de um *vazio de sujeito*, ou seja da abstração pura, absoluta, assim como ele denunciou em Hegel, é *impossível*, porque nenhuma afirmação que considere a realidade – e tanto mesmo as afirmações um uma filosofia sistemática que, como aquela hegeliana, pretende exaurir o sentido último de toda a realidade – pode ser pronunciada sem ter como sujeito algo de particular e determinado: é a declaração aristotélica do sujeito como “*Hypokéimenon*”, *subjectum*, ou “substância primeira” individual suporte da predicação. Mas isso significa que *somente em aparência* a proposição hegeliana é fundada sobre um vazio de sujeito. (ROSSI, 1977, p. 283, tradução nossa e grifos do autor).

Referir ao *Hypokéimenon* aristotélico não é de modo algum realizar uma consideração fortuita por meio da qual se agregam aos escritos de Marx decorrências externas extrínsecas às suas próprias elaborações. O jovem Marx traz esse elemento da filosofia aristotélica no próprio bojo de sua crítica a Hegel. Vejamos:

A existência dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente

porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (υποκειμενον², sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito. (MARX, 2005, p. 44, grifos do autor).

O *Hypokéimenon* resgatado pelo próprio Marx em suas elaborações críticas remete ao clássico e importante problema posto em tela pela primeira vez por Aristóteles, segundo a qual somente é passível de predicação um sujeito. Esse elemento está ausente na crítica empreendida por Feuerbach, ou pelo menos não é anunciado em suas últimas consequências. Esse aspecto não passa despercebido por Marx, ao destacar que o procedimento hegeliano consiste em tomar

[...] uma existência empírica qualquer do Estado prussiano ou moderno (tal como ele é, dos pés à cabeça), e que, dentre outras, realiza também esta categoria, ainda que com esta última seu ser específico não seja expresso. [...] Hegel não se pergunta se esta é a maneira racional, adequada, de subsunção. Ele se agarra apenas a *uma* única categoria e se satisfaz em encontrar para ela uma existência correspondente. Hegel dá à *sua lógica um corpo político*; ele não dá a *lógica do corpo político* (§ 287). (MARX, 2005, p. 67, grifos do autor).

O que Feuerbach não percebe é o fato de a empiria desempenhar papel considerável na filosofia de Hegel. Não se trata do “vazio de sujeito”, tal como Feuerbach insiste em denunciar em seus aforismos. Observando atentamente as considerações de Marx, vê-se que a denúncia recai no fato de Hegel tomar a forma efetiva do Estado prussiano como o Estado ideal, como a “expressão do absoluto em sua objetividade”.

Acerca dessa questão Rossi demonstra que a base de tal crítica havia sido posta em evidência pela primeira vez por Trendelenburg. De fato, Marx conhecera tais elementos críticos quando dos estudos que realizara de Aristóteles e por ocasião da elaboração de sua tese de doutorado. Os extratos de estudos sobre *De anima* foram efetuados usando a edição organizada por Trendelenburg, e as anotações feitas à época parecem dar provas de suas intenções de escrever uma crítica a Trendelenburg, uma das tarefas programadas em seu projeto de redigir um trabalho sobre lógica. O testemunho dos projetos de Marx aparece na carta datada de 31 de março de 1841, endereçada por seu então amigo Bruno Bauer, na qual

² *Hypokéimenon*, citado em grego por Marx.

este sugere a Marx: “Trendelenburg será uma das primeiras vítimas que tu oferecerás à filosofia ofendida” (MARX, MEGA, III, 1, 1975a, 354, tradução nossa)³.

A crítica de Trendelenburg, apareceu pela primeira vez no tomo primeiro de sua *Logische Untersuchungen* e provocou na época forte reação dos defensores da dialética hegeliana, tendo em vista o rigor e a precisão com a qual atingiu o cerne do método hegeliano. Trendelenburg desenvolve no capítulo destinado a analisar a lógica dialética de Hegel, duas críticas básicas. Para nossos propósitos a primeiras delas tem mais relevância. Nas primeiras frases do capítulo destinado à análise do “método dialético” o autor coloca a seguinte questão: em Hegel “existe na lógica um início ausente de pressupostos, de forma que o pensamento seja um consigo mesmo, e constitua toda figura e toda intuição, de forma a merecer o nome de pensamento puro?” (TRENDELENBURG, 1870, p. 35, tradução nossa). A pergunta já revela, em si mesma, o ponto em que o método lógico hegeliano será atacado.

Trendelenburg é taxativo em seus apontamentos sobre os equívocos da dialética de Hegel. Tomando em consideração as formulações da *Ciência da lógica*, o autor adverte:

O puro ser, igual a si mesmo, é quieto [*Ruhe*]; o nada, igual a si mesmo é do mesmo modo quieto: como pode, da unidade de duas representações quietas, resultar o devir dinâmico? Nos graus precedentes não é de fato representado o movimento, sem o qual o devir seria somente um ser. Já que tanto o puro ser, quanto também o não-ser, exprimem o quieto, conseqüentemente, então na tarefa mais óbvia do pensamento, uma vez posta a unidade de ambos, deve se somente encontrar uma unificação quieta. Mas se o pensamento, daquela uniade, produz algo outro, é claro que o alcança, e tacitamente interpola o movimento para levar o ser e o não-ser no fluxo do devir. [...] Do ser e do não-ser não pode nunca resultar o devir, se a representação do devir não precedesse. Do puro ser, concedida a abstração, e do nada, de modo igual concedida a abstração, não pode nascer improvisadamente o devir, esta intuição concreta que domina a vida e a morte. (TRENDELENBURG, 1870, p. 38; tradução nossa).

Desse modo, “o movimento da dialética que nada quer pressupor, vem pressuposto, sem discussão” (p. 39, tradução nossa). De acordo com Trendelenburg, Hegel não foi capaz de fazer a diferenciação necessária entre contradição lógica e a oposição real. Assim explica o autor: a contradição lógica implica a negação direta de um conceito, como no caso em que “A” nega “não-A”, e a oposição lógica significa a confrontação de dois conceitos, como por exemplo: verdadeiro é o contrário de falso. Em termos lógicos, entre A e não-A, a mera negação do primeiro termo, não pode conduzir a uma diretriz que implique o movimento.

³ Marx não chegou a realizar o projeto da crítica a Trendelenburg. Porém essas intenções não realizadas dão provas de que ele conhecia o teor de suas críticas à lógica de Hegel.

Uma vez que na dialética hegeliana, prossegue Trendelenburg, a antítese emerge da tese por meio do pensamento puro, não é possível que a simples negação do conceito inicial – isto é, ser e o nada, ou em outros termos, o ser e o não-ser – possa derivar um terceiro termo. Em suma, nenhum conteúdo pode ser derivado da contradição lógica.

Assim Hegel termina por levar a “contradição lógica” a operar como “oposição real”. Em última instância, a lógica dialética hegeliana precisa fazer apelo de conteúdo à realidade concreta, para poder introduzir o movimento nessa unidade do ser e do nada. O empírico, sem ser devidamente anunciado, adentra ao plano lógico, para conduzir o movimento da dialética em determinada direção. Nas palavras de Rossi (1977, 284, tradução nossa), tal procedimento pode ser entendido como a “interpolação” (*Unterschiebung*), que consiste no fato de “uma realidade particular e empírica é insinuada sub-repticiamente no pretense automovimento do pensamento”. Hegel precisou lançar mão de fatos da própria realidade para pôr em movimento sua dialética. Para Trendelenburg isso significa a insubsistência da lógica, ou seja, uma lógica que não se sustenta sobre si mesma, sobre os elementos puros das categorias lógicas, mas que precisa, por contrabando (o termo é meu), trazer elementos da realidade empírica para dinamizar o movimento da tríade: tese, antítese, síntese.

Em última análise, no procedimento hegeliano “há no fundo um vício de origem da hipostasiação do absoluto por parte de Hegel, a chamada “interpolação”, por meio da qual se faz com que uma realidade particular e empírica emergja como elemento fulcral no “pretendido automovimento do pensamento”. Nesse sentido, “toda a construção do sistema, esconde dentro de si a intuição empírica do movimento, o movimento é visto, constatado empiricamente” (ROSSI, 1977, p. 284, tradução nossa). Esse é o procedimento que permanece obscuro na determinação do movimento dialético tal como pensado por Hegel.

Assim como advertimos acerca dos contornos da influência de Feuerbach, também no que diz respeito às influências de Trendelenburg sobre o jovem Marx é preciso determinar com clareza seus limites, assim como as diferenças de tratamento que ambos os autores conferem a esses problemas. Acerca dessas diferenças, assim se pronuncia Mario Rossi:

Na crítica de Marx a sugestão trendelenburgiana é conduzida para além e para fora dos limites lógicos. Evidentemente, a primeira condição que a torna possível é o concreto interesse político, social e histórico no qual se encontra a maior riqueza de elementos de conteúdos aptos para realizar a funcionalidade da atividade racional. Mas o que caracteriza a *Kritik* e lhe confere um valor típico na produção juvenil marxiana, assim como uma função determinante sobre todo o desenvolvimento sua metodologia científica, é que tudo o que se ganha quanto a conteúdos concretos e determinados, que se apresentam como objetos imediatos da análise, não se perde no

que se refere a uma validade formal universal. (ROSSI, 1977, p. 287, tradução nossa).

Trendelenburg circunscreve sua crítica ao plano da lógica, atém-se aos problemas relativos ao sistema da lógica de Hegel. Marx não permanece restrito a esse conjunto de problemas, sua análise toma por base a crítica imanente dos pressupostos ontológicos hegelianos. Nesse sentido, a “interpolação” não é denunciada no plano da lógica, mas demonstrada na inversão efetivada pelo procedimento especulativo da filosofia de Hegel, que subsume o concreto ao ideal.

O mesmo Mario Rossi nos permite retornar aos apontamentos iniciais que fizemos em torno dessa questão, e destacar o caráter específico das observações críticas marxianas:

É necessário não esquecer que esta relação “especulativa” copia por si mesma a realidade prussiana de seu tempo, na qual o Estado absoluto condicionava de fato a sociedade civil, e prepara a articulação “orgânica”, a mesma articulação “especulativa” do Estado das classes existentes: com o resultado de propor desse modo a realidade empírica impossível de ser modificada, pois nenhuma transformação ou mediação é possível ao apresentar-se como manifestação do Estado como racionalidade. Aquilo que deveria ser demonstrado é resultado do seu puro e simples ser empírico (onde justamente Della Volpe fala, cabe recordar, de uma “tautologia dos fatos” e também de uma “petição ontológica de princípio”. (ROSSI, 1977, p. 309; tradução nossa).

Vale enfatizar os elementos aqui expostos: a determinação “especulativa” reproduz a “realidade prussiana de seu tempo”. Ao partir da existência real do absolutismo de Estado, Hegel toma uma determinação histórica concreta e a absolutiza na forma abstrata do Estado ideal. A articulação orgânica do Estado do absolutismo que, de fato, condicionava a sociedade civil e a família, torna-se expressão absoluta da articulação especulativa. Hegel somente pode gerar o movimento lógico puro por meio desta “petição ontológica de princípio”. Somente com a identificação do Estado prussiano como a manifestação do absoluto, por meio da hipostasiação da ideia de Estado e de sua conversão em sujeito, o movimento lógico pode se processar. Esse é em grande medida o sentido da expressão do jovem Marx ao afirmar que Hegel confere a “*sua lógica um corpo político*” ao invés de determinar a própria “*lógica do corpo político*”. A identificação do Estado moderno, o universal, com a finitude do Estado prussiano, é a inversão do sujeito real e efetivo do processo. Tomado em sua abstração, ele é identificado ao absoluto, inviabilizando a própria compreensão da forma real e efetiva do Estado moderno.

Os apontamentos críticos de Trendelenburg permitem pela primeira vez que tais aspectos problemáticos da lógica hegeliana sejam trazidos à luz. No entanto, não se poderia proclamar de maneira expressa, sem o devido cuidado, o papel que o crítico de Hegel desempenha nas elaborações de Marx. Tudo leva a entender que Marx conhecia esses elementos críticos, no entanto os elementos de Trendelenburg possuem uma extensão bastante limitada, se restringem aos elementos da lógica, de modo algum se estendem às questões de conteúdo da filosofia hegeliana. Um comparativo bastante instrutivo acerca das diferenças entre os dois filósofos é apresentado por José Paulo Netto:

Se se confronta a operação marxiana de 1843 com a intervenção anti-hegeliana de Trendelenburg, a saliência das diferenças é de uma força irredutível. O autor das Investigações filosóficas restringe o seu objeto ao plano da lógica e aos desenvolvimentos técnico-analíticos que, nesse âmbito, infirmam o procedimento hegeliano; as suas aporias se articulam no sentido de resgatar o realismo aristotélico com a denúncia do panlogicismo de Hegel e as incongruências que nele verifica. Resulta daí que a crítica de Trendelenburg, cabível quando agarra os artifícios de que Hegel se socorre para pôr de pé a sua construção especulativo-sistemática, fica *aquém* da problemática que Hegel levantou – especialmente no que concerne à *processualidade* do ser. Marx demarca-se inteiramente do sentido e das implicações contidas na postura de Trendelenburg: o que ele não quer perder é exatamente essa conquista do pensamento hegeliano; por isso, sua crítica à exorbitância lógica de Hegel não termina por retroceder diante dela – ao contrário, o que intenta é dar densidade e consequência a categorias e procedimentos compatíveis com a processualidade que Hegel tomou inconsequentemente. Enquanto Trendelenburg conduz a sua crítica numa direção que acaba por situá-la numa perspectiva filosófica tradicional e rigorosamente *pré*-hegeliana, Marx assimila sua contribuição para franquear os limites da lógica hegeliana, num movimento teórico-ontológico que transcende a *Crítica*, mas que nela encontra um dos seus passos primeiros. (NETTO, 2004, p. 25-26).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A linha das considerações críticas feitas por Marx culmina na inflexão filosófica de natureza fundamentalmente ontológica. Não se trata de uma solução restrita ao plano do método, o que a tornaria apenas mais uma peça na coleção das alternativas metodológicas dispostas ao arbítrio do investigador, que escolheria mediante sua avaliação o instrumento mais adequado para a pesquisa a ser realizada. Ao invés de uma suposta gênese do método, os estudos empreendidos pelo jovem filósofo nos anos de 1843 inauguram em termos já bem estabelecidos uma ruptura do ponto de vista ontológico com o pensamento idealista. Se, como insiste em demarcar Feuerbach, a filosofia de Hegel é a culminância da filosofia moderna e idealista, ao desmontar a problemática contida no cerne lógico do pensamento hegeliano, Marx rompe com a trajetória milenar da história da filosofia.

A esse propósito é oportuno lembrar as palavras de György Lukács. Dentro de uma linha muito similar de considerações, o pensador húngaro faz uma observação a nosso ver certa a respeito da extensão das determinações críticas de Marx em seus rascunhos:

[...] o alcance da crítica de Marx não se limita ao hegelianismo, que lhe fornece a ocasião imediata; ela contém também os princípios fundamentais de uma superação geral e abrangente de qualquer forma de idealismo no plano dos conceitos. E isso porque a separação e conclusão entre sujeito e predicado, a hipóstase de determinações predicativas em substâncias que supostamente existem por si mesmas, não aparece apenas no idealismo em sua versão hegeliana. Manifesta-se sob outra forma também em Platão, ou seja, na hipóstase do *éidos* em um lugar transcendente situado para além da realidade, bem como, numa forma igualmente diversa, isto é, numa acepção subjetivista, em Kant, para quem as categorias do mundo real (causalidade, multiplicidade etc), separadas da matéria da qual são as determinações mais gerais, aparecem como "conceitos puros do entendimento". Portanto, de um só golpe, Marx capta aqui precisamente o ponto em que estão de acordo as mais diversas e aparentemente contraditórias fundamentações do idealismo, tanto objetivo quanto subjetivo; este acordo se manifesta, obviamente, quando as argumentações não são apresentadas simplesmente de modo cético-sensualista (como em Berkeley), mas resultam de uma deformação especulativa do reflexo conceitual das determinações universais reais. (LUKACS, 2007, p. 148).

Se não podemos vislumbrar no período em questão a plenitude do ponto de chegada da obra filosófica de Marx – por exemplo, a determinação essencial segundo a qual “a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política” (MARX, 2008, p. 47) – não se pode ter dúvida da inflexão ontológica que se processa de maneira já definitiva nos estudos críticos do jovem filósofo.

Sem pretender esgotar a questão, este artigo buscou trazer à discussão elementos que foram negligenciados no pensamento de Marx. O retorno aos textos aparece em nossos dias como imprescindível para trazer à luz a natureza efetiva das implicações e inflexões presentes no pensamento marxiano. O marxismo é na verdade um conjunto de contrassensos construídos a partir de interpretações da obra de Marx. Frente a toda multiplicidade de interpretações, constituídas sob a permissibilidade das interpretações de interpretações, o desafio posto pelo filósofo húngaro György Lukács torna-se decisivo para nossos dias: a necessidade de redescobrir o pensamento marxiano. Retornar aos textos e fazer emergir o pensamento de Marx pelo próprio Marx. Trazer à luz o que o autor efetivamente elaborou, seja em suas possíveis fragilidades, aporias, e nas prováveis grandezas de suas descobertas acerca do modo da produção da vida na sociabilidade do capital. O artigo aqui presente segue em grande medida essa linha estabelecida, trata-se de retornar a Marx no intuito de elucidar,

de maneira mais precisa possível, demonstrando a partir do próprios textos a natureza autêntica de seu pensamento.

REFERÊNCIAS

ALCKMIN, Rodrigo Maciel. **Feuerbach e Marx**: da sensibilidade à atividade sensível; Dissertação [mestrado]: Faculdade de Filosofia/UFMG, 2003.

CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

DE DEUS, Leonardo Gomes. **Soberania popular e sufrágio universal**. Dissertação [mestrado]: Faculdade de Filosofia/UFMG, 2001.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro e outros escritos**. Tradução Artur Mourão; Lisboa: Edições 70, 1988.

LUKÁCS, György. **Der junge Hegel**: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. WERKE, Band 08; Berlin: Luchterhand, 1967.

LUKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**; tradução Leonardo Gomes de Deus e Rubens Enderle; São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, Karl. **MEGA, Dritte Abteilung**: Briefwechsel - Band 1; Berlin: Dietz Verlag, 1975a.

MARX, Karl. **MEGA, Erste Abteilung**: Werke, Artikel, Entwürfe - Band 1; Berlin: Dietz Verlag, 1975b.

NETTO, José Paulo. Marx, 1843: o crítico de Hegel. *In*: **Marxismo impenitente**: contribuição à história das ideias marxistas. São Paulo: Cortez, 2004.

ROSSI, Mario; **Da Hegel a Marx**. Vol. 3, La scuola hegeliana. Il giovane Marx; Roma, Feltrinelli, 1977.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. **Logische Untersuchungen**, Erster Band; Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1870.