

A sociedade civil e o jovem Marx

Rodnei Nascimento*

Resumo: O artigo procura explicitar os pressupostos com os quais o jovem Marx, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, desmonta a arquitetura hegeliana da “mistificação idealista do Estado”. Com a ajuda do diagnóstico feuerbachiano da inversão sujeito-predicado, Marx aponta o interesse especulativo em apresentar o Estado como resolução final dos conflitos da sociedade civil. Cabe-nos circunscrever as dificuldades que o jovem Marx irá encontrar com o estatuto antropológico do novo sujeito concreto que começa a postular a partir de então.

Palavras-chave: sociedade civil – Estado – inversão – sujeito concreto – crítica

Em 1858, retrazando o itinerário de estudos que o conduzira à crítica da economia política, Marx, já em plena maturidade intelectual, alude a um “primeiro trabalho” empreendido na época em que fora redator da *Gazeta Renana*. Nessa ocasião, lembra-nos, viu-se pela primeira vez na circunstância de “ter que tomar parte na discussão dos chamados interesses materiais”, sendo então impedido a analisar processos jurídicos, como a ação movida pelo Estado contra o roubo de madeira feito pelos camponeses renanos, além de questões sobre o livre-comércio e proteção aduaneira (cf. Marx 5, p. 29).

Tomado pela dúvida, lança-se então a uma revisão crítica da *Filosofia do direito* de Hegel. Como resultado geral da investigação, Marx obtém que as relações jurídicas, incluindo as formas de Estado, não podem ser compreendidas autonomamente, em si mesmas ou a partir do desenvolvimento do espírito humano, mas têm suas raízes na totalidade das relações materiais de vida, à qual Hegel dera o nome de sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), e que essa, por sua vez, acrescentando ainda um outro resultado, tem sua anatomia desvendada pela Economia Política.

* Mestrando pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista CAPES.

É bem verdade que em 1842-43, data aproximada de redação do manuscrito de Kreuznach intitulado *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx pretende tão-somente colocar o sistema hegeliano sobre seus próprios pés, explicando a idéia de Estado por intermédio da sociedade civil – pensada ainda em termos de ordens (*Stände*), embora já pressentisse seus limites para a crítica social – em vez de fazer dela um fenômeno da Idéia. É só nos seus escritos posteriores que a crítica de Marx à abstração do Estado em relação ao seu substrato real adquire gradualmente um fundamento propriamente econômico.

Todavia, se aproximarmos aos resultados de Marx em seu primeiro trabalho a concepção apresentada na Tese X contra Feuerbach, segundo a qual o moderno materialismo, por ele reivindicado, abandona o ponto de vista da sociedade civil para abraçar a sociedade humana ou a humanidade social, poderemos dizer então que a sociedade civil, enquanto tema de reflexão e obstáculo prático a ser superado, condensa a maior parte das preocupações do jovem Marx. Se assim for, o estudo da crítica de Marx à filosofia política de Hegel pode nos oferecer a oportunidade de assistir, em pelo menos um dos seus aspectos, à gênese do pensamento marxiano.

Nesse primeiro trabalho, o sentido da crítica de Marx a Hegel dirige-se sobretudo ao modo pelo qual este último, em sua *Filosofia do direito*, mesmo supondo uma distinção entre a sociedade civil e o Estado político, suprime a separação entre as esferas da vida social e política em favor de uma universalidade atribuída ao Estado como instância superior e autônoma da vida social.

Com efeito, foi dessa forma que Hegel inovou em relação à filosofia política moderna, que reconhecia na sociedade civil a trama de relações entre cidadãos, personalidades jurídicas que, afastadas da relação natural de homem a homem, podiam exercer efetivamente todos os seus direitos políticos. Para Hegel, no entanto, a esfera da sociedade civil – âmbito da busca pela satisfação das necessidades privadas – não se mostra capaz de tecer uma sociabilidade efetiva entre os homens na qual todos possam se reconhecer, mas tão-somente, conforme indica o § 183 da *Filosofia do direito*, um frágil estado exterior resultante do acordo entre interesses egoístas divergentes, protegido por uma tênue legalidade.

Acima da legalidade jurídica e formal da sociedade civil, a *Filosofia do direito* apresenta-nos o Estado como a unidade orgânica da vida política, momento final da eticidade, que reúne em si as etapas anteriores da família e da

sociedade civil. O que significa que apenas nas instituições políticas a formulação dos interesses da sociedade civil ganha plena racionalidade, isto é, adquire existência concreta. Afinal de contas, de que valeria a posse efetiva da terra sem o reconhecimento do Estado (cf. Giannotti 2, p. 15)? Equivale a dizer ainda que somente no interior do Estado a afirmação dos anseios da individualidade, ou, em termos hegelianos, o princípio da subjetividade livre – conquista definitiva do mundo moderno –, pode tornar-se uma realidade efetiva, sem colocar em risco a unidade da comunidade ética: “O princípio dos estados modernos”, diz Hegel, “tem esta força e esta profundidade inauditas de deixar o princípio da subjetividade ultimar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e ao mesmo tempo reconduzi-lo à unidade substancial e manter assim esta unidade neste mesmo princípio” (Hegel 3, § 260). Em suma, na medida em que realiza a unidade orgânica do fim universal e dos interesses particulares, o Estado moderno se constitui como a realidade efetiva da liberdade.

Devido a esse seu duplo aspecto, de particularidade e universalidade, à primeira vista o Estado aparece como *necessidade externa* a constringer os indivíduos em sua liberdade subjetiva. Não obstante, efetivamente apenas o Estado se apresenta como instância positiva capaz de sustentar a liberdade da pessoa como um direito de todos, ou seja, livre da usurpação de outros. Numa palavra, para Hegel, o Estado não é apenas uma necessidade externa, mas também uma *necessidade imanente* à afirmação da liberdade da pessoa (*id., ibid.*, § 261)¹.

A família e a sociedade civil reguladas pelas leis do direito privado formam como que uma imagem atenuada da comunidade ética, apenas um momento de mediação no movimento de realização da idéia da liberdade, cujo termo se dá no Estado político. Em sua frágil legalidade, família e sociedade civil apresentam-se como manifestação fenomênica da eticidade, que se realiza efetivamente no Estado moderno e dissolve seus momentos anteriores como aspectos conflitantes. O § 262 da *Filosofia do direito* parece-nos bastante expressivo a este respeito: “A Idéia efetiva, o Espírito, divide-se a si mesmo, como em sua finitude, nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, a fim de, a partir da idealidade delas, ser para si Espírito infinito efetivo”.

É sobre este ponto exatamente que Marx, num momento em que se diz discípulo de Feuerbach, faz intervir sua denúncia do *misticismo lógico*, ao mes-

mo tempo em que subverte a pretensão hegeliana de produzir uma homogeneidade entre o particular e o universal dissolvendo a base real da vida social na esfera autônoma do Estado, isto é, identificando o processo real com o processo lógico sob o predomínio deste último e a despeito do primeiro.

Na passagem acima do § 262, reencontramos a tese fundamental da filosofia hegeliana posta como motivo básico da *Filosofia do direito* desde o seu princípio: a idéia não é um simples conceito, mas contém em si a realidade, ela se realiza através de um conjunto de mediações que efetua sobre si mesma. No entanto, para que a idéia do Direito, a liberdade, torne-se efetiva, a família e a sociedade civil devem ser tomadas como esferas conceituais e finitas do Estado, ou seja, devem ser reduzidas a um “obscuro fundo natural de onde se projeta a luz do estado” (Marx 4, p. 874). “A Idéia”, diz Marx, “é subjetivada. A relação *efetiva* da família e da sociedade civil com o Estado é concebida como *atividade interior* imaginária da Idéia. A família e a sociedade civil constituem os pressupostos do Estado, são elas que propriamente agem; mas na especulação isso se inverte. Quando a Idéia é subjetivada, os sujeitos reais – sociedade civil, família, ‘circunstâncias, livre-arbítrio’, etc. – transformam-se em elementos objetivos da Idéia, elementos que mudam de significação, não *efetivos*” (*id.*, *ibid.*, p. 875). Portanto, é alçando-se acima da vida concreta da sociedade civil que o Estado realiza sua unidade orgânica, a qual, pelo menos enquanto processo racional, ou seja, conceitualmente, precede os diferentes membros nos quais se atualiza e se manifesta.

Ora, a sociedade civil é para o jovem Marx a força motriz do Estado; no entanto, a especulação hegeliana, atribuindo inversamente o estatuto de sujeito ao Estado como processo racional, toma aquilo que é um pressuposto ativo do Estado, a materialidade da sociedade civil, como algo posto pela Idéia, um momento subjetivo do Estado. Família e sociedade civil constituem os elementos ativos do Estado, mas de acordo “com Hegel, pelo contrário, são *feitas* pela idéia efetiva” (*id.*, *ibid.*, p. 876). Desse modo, o Estado surge de fato como unidade orgânica reunindo em si a oposição entre a vida social e política, mas ao preço de despojar a sociedade civil, espaço social onde os indivíduos concretos agem e produzem sua própria existência, de toda significação real e independente; suas determinações não pertencem a ela mesma, são determinações da “idéia efetiva”; suas leis e seus interesses, do mesmo modo, não são propriamente leis

e interesses da sociedade, mas dependem do caráter determinado do Estado, sua realidade é subordinada ao desenvolvimento do Estado (Marx 4, p. 872).

Aquilo que deveria aparecer como derivado da atividade concreta dos indivíduos, como o predicado de um sujeito, isto é, o Estado como unidade orgânica, é apresentado como uma realidade independente, separada de sua base real e transformada no verdadeiro sujeito, ao passo que os sujeitos reais de fato, família e sociedade civil, aparecem como resultado da idéia de organismo². Noutras palavras, o que Hegel opera é uma inversão do processo de constituição da realidade. Ele substantiva aquilo que é um predicado derivado das relações reais, o Estado como unidade orgânica, e passa a explicar, em seguida, família, sociedade civil, constituição política, etc. de modo invertido, por meio das relações lógicas que mantêm com o Estado, ou seja, como determinação da idéia, ao invés de procurar fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens. Para empregar ainda uma das formulações típicas do diagnóstico da inversão sujeito-predicado, segundo Marx, o “verdadeiro interesse [na exposição de Hegel] não reside na filosofia do direito, mas na lógica (...). Não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica o momento filosófico. A lógica não serve para provar o Estado, mas é o Estado que serve para provar a lógica” (*id.*, *ibid.*, p. 886).

Compreenda-se que a crítica de Marx não se opõe à busca de uma unidade substancial capaz de realizar de modo racional o princípio da liberdade do homem moderno. Não obstante, para o jovem Marx tal universalidade só se efetiva quando se parte do sujeito concreto, que desenvolve suas atividades no âmbito das relações sociais, pois é no próprio indivíduo que reside um princípio de universalidade irreduzível. Este sujeito concreto, Marx o interpreta, seguindo os passos de Feuerbach, como o homem na qualidade de ser genérico, dotado de uma sociabilidade natural e cuja tradução política deveria redundar numa democracia real que acolhesse a expansão de suas qualidades genéricas para além do atomismo social e recuperasse para o mundo sensível a essência humana alienada no céu político da filosofia especulativa³.

A defesa que Marx promove da democracia tem principalmente o sentido de acentuar a dimensão da política como esfera particular da existência social do homem, que em sua atividade concreta não se deixa absorver por *um* dos seus momentos. Justamente pelo predomínio que acarreta dos seus elementos sobre o corpo social, o Estado monárquico⁴ anula o princípio de compreensão

da política e, conseqüentemente, de si mesmo, pois anula sua própria base. A monarquia subordina o caráter do todo a uma simples parte do corpo, à cabeça do rei, ela infringe o seu significado meramente político e adultera o corpo social: “A monarquia *deve* ser apenas forma, mas na realidade falseia o conteúdo” (Marx 4, p. 901).

Por sua vez, a democracia reconhece não apenas a origem humana e social da constituição política, mas o primado da atividade social diante da política. Por isso Marx a denomina *democracia real*, pois não é apenas uma forma constitucional, mas também o conteúdo da atividade social. Na democracia não há predomínio de nenhum dos seus elementos, todos os seus momentos pertencem enquanto tais ao grande *demos*. A constituição política é apenas um desses momentos de determinação do *povo* sobre si mesmo. O primado da atividade social dos homens sob a democracia decifra o mistério da política, “a democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições” (*id., ibid.*). A democracia, deste modo, nunca oculta sua base real, encontra-se constantemente referida à sua base: o *homem efetivo*, o *povo efetivo* (*id., ibid.*), ao contrário da monarquia, que, ao excluir seu verdadeiro fundamento, cai em contradição consigo mesma. Nela a constituição surge em seu verdadeiro significado: “Um livre produto do homem” (*id., ibid.*). Na democracia o homem se desprende do domínio da legalidade para ganhar uma *existência humana*: “O homem não existe devido à lei; esta é que existe devido a ele” (*id., ibid.*, p. 902).

Deve-se concluir então que a democracia aboliria finalmente a separação entre a esfera da vida social e a esfera política; que ela realizaria a verdadeira unidade universal com o particular. Na qualidade de *forma* política, a democracia real não substitui a totalidade da existência social, mas torna-se um instrumento específico de realização da universalidade humana pelos próprios homens e, ainda, com ela desapareceria o Estado político como determinante da totalidade social para transformar-se em determinação política da vida social. Enfim, a democracia real mostrar-se-ia capaz de suprimir de uma vez por todas a separação entre a sociedade civil e o Estado – invertendo desta vez a solução hegeliana – pela abolição do Estado e a recondução da atividade política no interior da sociedade civil.

Contudo, seria o momento de perguntar em que consiste exatamente um “indivíduo enquanto muitos indivíduos”, que nós antecipamos como ser genérico, ou, ainda, o *povo*, posto na base da soberania da democracia real. E, afinal,

como se relaciona esse indivíduo com os outros de sua espécie de modo que se consubstancie uma universalidade no transcorrer da vida em sociedade. O próprio Marx não oferece nenhuma definição precisa a esse respeito; contudo, em virtude da clara ressonância do materialismo antropológico de Feuerbach no interior do seu texto, é possível extrair mesmo que de modo indicativo, recorrendo a este último, mais alguns elementos que esclareçam a confiança de Marx na sua democracia real, assim como o pressuposto que lhe permite inverter a solução hegeliana em nome do *homem real*.

No primeiro capítulo da *Essência do cristianismo* (Feuerbach 1)⁵, Feuerbach distingue o homem dos outros animais pela consciência que possui de si mesmo como gênero e espécie e pela capacidade de tomar a si mesmo como objeto, isto é, como indivíduo que visa a própria universalidade. Embora o animal seja capaz de sentir-se como singularidade independente, nunca alcança a consciência da espécie. Em verdade, designa-se a essa consciência limitada *instinto*, pois a consciência no sentido próprio, ou *estrito*, é consciência da infinitude: “A consciência é por essência universal e infinita” (*id., ibid.*, p. 59).

O animal leva por isso uma vida simples, enquanto o homem desdobra-se numa duplicidade da vida interior e exterior. Em sua vida interior, ele se relaciona com o gênero, com sua própria essência. Na outra vida, o homem se exterioriza através de suas funções gerais – falar, pensar –, relacionando-se com outros. Por essa razão, o homem é um “eu e um tu” ao mesmo tempo, consciência de si e consciência das coisas. Como ele tem por objeto a sua espécie e essência, o homem pode colocar-se no lugar de outros homens, em vez de considerar apenas sua individualidade. Mas afinal, pergunta-se o próprio Feuerbach, o que constitui no homem a essência infinita e sua autêntica humanidade? “É a *razão*, a *vontade* e o *coração*” (*id., ibid.*). Essas três *forças* são perfeições, cada uma vale por si mesma, tem um fim em si mesma, e não há perfeição humana que não as possua. Verdadeiros, perfeitos e divinos são os seres que exercem essas forças, que se cumprem a si mesmos, e a objetivação de cada um desses objetos coincide com a expansão de suas faculdades infinitas: o pensar, o querer e o amor. Embora a perfeição máxima sobrepuje os indivíduos singulares, ela não deixa de neles residir, pois o indivíduo é capaz de reconhecer seus limites, e isso só se torna possível porque tem a infinitude e a perfeição do gênero como objeto. A consciência do seu objeto exhibe ao homem a essência realizada do seu ser. Todo ser se basta a si mesmo e somente por uma ilusão egoísta, que trans-

forma os defeitos particulares em defeitos da espécie, podemos perceber como limitada a perfeição de cada essência. Cada faculdade tem a mesma medida de sua essência, tudo que aparecer derivado, transcendente, pode ser legitimamente reivindicado como originário, como objetivação da própria faculdade e deve ser denunciado como ilusão enquanto permanece transcendente ao homem (Feuerbach 1, p. 67).

Mas se as significações fundamentais da essência humana são perfeições inalteráveis, o que pode significar a relação do *indivíduo* com a *espécie*? O resultado do entrelaçamento das ações individuais não poderia ultrapassar o conjunto de determinações já estabelecidas, seria apenas a objetivação da mesma essência do homem, toda diferença reduzindo-se a ela como dado originário. Caberia nesse caso falar de uma sociabilidade natural da essência do homem? É o que nos autoriza a concluir J.A. Giannotti, em *Origens da dialética do trabalho*: “... a conversão do gênero operada pela práxis exprime tão-somente a apreensão intuitiva e contemplativa das determinações naturalizadas da espécie humana” (Giannotti 2, p. 63). Ou seja, toda atividade prática, a interação entre os indivíduos, como quer que se a conceba, não tem poder constitutivo, criador, do ponto de vista da essência humana naturalizada. O autor ainda acrescenta: “O homem não forma a vida social através do jogo das forças individuais que criariam, como no atomismo moderno, novas estruturas e, por conseguinte, novas realidades a partir de partículas elementares. (...) A sociabilidade está dada para sempre com todas as suas condições de possibilidade” (*id., ibid.*, p. 64).

Porém, a tradução política imediata de uma essência humana marcadamente a-histórica, passo programático não previsto no projeto filosófico feuerbachiano, logo deveria evidenciar ao jovem Marx as insuficiências dos seus próprios pressupostos⁶. Se o postulado de uma sociabilidade originária na base de toda ação humana convém a Marx no intuito de denunciar como ilusão ideológica a transcendência de uma significação política para além da esfera social, quer dizer, para reconduzir os predicados humanos ao seu autêntico sujeito, por outro lado cria dificuldades na compreensão da historicidade da natureza humana, especificidade do homem moderno.

Mas o que queremos deixar indicado é que, já nesta sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx tomará consciência das dificuldades do recurso a uma universalidade primitiva quando, a propósito da análise do poder legislativo, verificar que as transformações das ordens civis medievais em ordens privadas

dissolvem o corpo social numa pluralidade de interesses egoístas, lançando todos contra todos, na mais absoluta negação de uma sociabilidade originária. Permanecer feuerbachiano nesse caso equivaleria a converter a antropologia em moral do mundo: “O ser perfeito e genérico do homem, descartadas as alienações passageiras e individuais, dirá a todas as coisas o que elas devem-ser” (Giannotti 2, p. 74).

Retornando então à *Critica da filosofia do direito de Hegel*, ao deter-se sobre a análise hegeliana do poder legislativo e da dedução dos seus elementos constituintes, encarregados de estabelecer uma mediação conciliadora entre a massa indivisa e o princípio monárquico, ou entre a vida social das ordens civis e a particularização da vida política, transformada em negócio pessoal do corpo burocrático, Marx encontrará a oportunidade de aprofundar o caráter determinante da sociedade moderna e os obstáculos efetivos que impõe ao florescimento da essência genérica do homem. Mostrará como, historicamente, a função legislativa da sociedade civil, uma função particular que lhe é agregada exteriormente para que possa ser absorvida e anulada no interior do Estado, vem a ser, por isso mesmo, mais a própria expressão da cisão que separa a esfera social e política que a realização de sua unidade.

Ao caracterizar a sociedade civil, segundo seus carecimentos e necessidades particulares, como ordem privada (*Privatstand*), Hegel reconhece o conflito moderno que opõe sociedade civil e vida política; mas querendo expressar sua unidade no interior do Estado, transforma a massa social desorganizada – representada devidamente, antes disso, por diferentes ordens conforme seu ofício – no elemento constituinte do poder legislativo, ou seja, faz das ordens civis (*bürgerliche Stände*) ordens políticas (*politische Stände*), supondo as primeiras como particularizações do Estado político; o que repõe, mais uma vez, uma contradição na exposição que oscila entre o processo empírico e o processo lógico que o inverte.

Nesse ponto, Marx considera que a junção das ordens só podia fazer sentido na Idade Média, quando o princípio orgânico da sociedade civil constituía o princípio do Estado. Como não havia uma relação de exterioridade entre as esferas, a correspondência de significados social e político não implicava nenhuma alteração na realidade específica das ordens civis, sendo toda sua existência política. Sua atividade legislativa não era, naquele momento, uma função

particular, mas simples emanção do seu significado político real e geral, de tal modo que a coisa pública tornava-se assunto privado.

Ocorre que, na Idade Média, as ordens podiam surgir dotadas desse aspecto geral, em círculos concêntricos voltados para a atividade política, uma vez que os carecimentos particulares e o trabalho fixavam uma posição social para seus membros. As diferenças entre as ordens não eram senão as diferenças entre os trabalhos.

Nas sociedades modernas, ao contrário, a organização das ordens não obedece a nenhum princípio natural como os carecimentos comuns satisfeitos pelo mesmo trabalho, o critério é puramente arbitrário e a organização social não tem nada de um organismo. Quanto ao indivíduo, vê-se lançado numa pluralidade contraditória de interesses egoístas. A rigidez da organização estamental dá lugar ao desenvolvimento de diferenciações no interior da própria sociedade, transformada em círculos móveis cujo princípio já não é mais o carecimento e o trabalho, mas o arbítrio. A ausência de um princípio orgânico dissolve o corpo social, penetrado pela diferença, em ordens privadas. Nesse sentido, a atividade legislativa das ordens civis passa a adquirir um significado político excepcional que não corresponde mais à sua nova função social. As ordens civis, como constituintes do poder legislativo, deveriam conduzir os interesses particulares a uma realização universal, mas acabam por adquirir um sentido inverso, transformam-se no isolamento político dos interesses da sociedade civil; o seu significado político é antes a expressão da exterioridade que vincula o particular ao universal do que a unidade entre eles. Já nem merecem ser chamadas de ordens, pois não constituem mais uma coletividade vinculando os indivíduos por um laço substancial. Como sua formação é puramente contingente e transitória, nunca chegam a ser uma coisa comum, uma comunidade para seus membros: “É uma *ordem* que (...) não é mais do que uma determinação *externa* do indivíduo, pois não é inerente ao trabalho deste, nem se relaciona com ele como comunidade objetiva organizada de acordo com leis rígidas tendo relações sólidas com ele” (Marx 4, p. 961). As ordens privadas modernas, desconsiderando a atividade substancial dos seus membros, não podem estabelecer uma relação real com eles (*id., ibid.*, p. 947). O advento da burocracia nas sociedades modernas é um caso exemplar da perda de um significado político autêntico das ordens políticas. Uma camada da população encarregada

exclusivamente dos negócios do Estado deverá equivaler à transformação, ou redução, da ordem política em ordem privada de uma classe de funcionários.

A essa altura o princípio da sociedade civil já não pode ser nem um momento natural, a necessidade, nem a política, mas apenas o “*gozo e a capacidade de gozar*” (Marx 4, p. 961), enquanto as atividades sociais mostrar-se-ão como inessenciais ao homem. Encerrado em sua particularidade, sem laços gerais objetivos, é só na abstração da vida política do Estado moderno que o homem poderia adquirir uma dimensão universal e propriamente humana, ou seja, quando negasse a sua situação concreta e particular. Mas, uma vez consolidada a abstração do Estado, continua Marx, os interesses particulares não mais se reconhecerão nos interesses coletivos. Por sua vez, em seu isolamento, a sociedade civil surgirá então como o princípio realizado do individualismo possessivo moderno, lugar privilegiado da alienação da essência genérica do homem.

Ao avançar uma primeira análise histórica das sociedades modernas na transição da antiga ordem medieval, Marx se depara com o caráter propriamente material que reveste a recente sociedade civil⁷. Ao mesmo tempo, a descrição do caráter hostil da realidade social à constituição de uma universalidade de interesses coloca a pergunta de como tornar coerente o diagnóstico deste materialismo com o pressuposto de uma sociabilidade natural da essência humana. Se o homem se constitui num feixe de determinações plenas que encerram todo o seu ser, a fragmentação do tecido social numa pluralidade de interesses contraditórios deve ferir a perfeição da essência humana? Trata-se, isto sim, de fazer da sociedade civil a negação da essência genérica, denunciá-la como impedimento à universalidade irreduzível do homem e sobretudo exigir a sua destruição. Pois se o homem se define como uma plenitude, não se deve nem inscrever a alienação em sua própria essência, como faz a solução religiosa, nem abrir mão da realização concreta da universalidade primitiva em favor de uma instância formal e separada da vida social, solução que se estabelece no limite da nova ordem social emergente e justificada filosoficamente por Hegel. No entanto, para realizar seu projeto crítico e prático, será preciso que Marx dê um passo além do postulado de um sujeito concreto como equivalente real da idéia hegeliana. Marx deverá articular o diagnóstico do caráter negativo da sociedade civil a decompor a essência genérica do homem com a transformação da Economia Política em um instrumento de crítica social, capaz de desvendar os mecanismos sociais objetivos responsáveis pela alienação do homem.

Abstract: This article tries to make clear the assumptions which Marx, in his *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, uses to criticize the Hegelian conception of the "idealistic mystification of the State". Aided by Feuerbach's diagnosis of the subject-predicate inversion, Marx points the speculative interest in the presentation of the State as the final resolution of the civil society's conflicts. Our task is to delimitate the difficulties Young Marx finds when he deals with the anthropological character of the new "concrete subject" he postulates from that time on.

Key-words: civil society – State – inversion – concrete subject – critique

Notas

1. Ora, se o Estado abriga uma relação de necessidade externa que constringe a sociedade à subordinação e, ao mesmo tempo, coloca-se como finalidade interna que realiza seus interesses, trata-se evidentemente, para Marx, de uma "antinomia não resolvida". Ou melhor, resolvida em detrimento de uma das partes.

2. "Hegel substantiva (*verselbständig*) os predicados, os objetos, mas os substantiva separados de sua independência efetiva, de seu sujeito. O sujeito efetivo aparece então como resultado, quando temos de partir do sujeito objetivo e observar sua objetivação. A substância mística torna-se sujeito efetivo e o sujeito real aparece então como um outro, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel, em vez de partir do ser real (*hypokéimenon*, sujeito), parte dos predicados da determinação universal é que se faz necessário um suporte para essas determinações, a idéia mística vindo a ser esse suporte. Nisto é que consiste o dualismo, pois Hegel não considera o universal como a essência efetiva do finito efetivo, isto é, do existente, do determinado, ou não considera ser efetivo o *verdadeiro sujeito* do infinito" (Marx 4, p. 893-4).

3. Para a explicitação de uma antropologia baseada numa essência humana que não comporta mediações, natural nesse sentido – anti-hegeliana, portanto, e de matriz claramente feuerbachiana – subjacente ao método crítico de inversão, seria melhor dizer reversão, dos predicados no sujeito, conferir Feuerbach 1, caps. II e VI. Ver também Giannotti 2, cap. I.

4. No § 279 da *Filosofia do direito*, Hegel esforça-se para demonstrar a necessidade da monarquia constitucional como a forma política que assume o poder soberano no Estado moderno.

5. Os caps. II e VII desta edição correspondem aos dois primeiros da *Essência do cristianismo*.

6. Ansioso por esclarecer teoricamente princípios políticos que orientassem sua intervenção intelectual, Marx, buscando a saída de um impasse que ele próprio armara, voltar-se-á cada vez mais para o estudo da economia política, conhecida no século XIX como a ciência da sociedade civil, que lhe desvendará então as estruturas sociais objetivas responsáveis pelo distanciamento do homem de sua verdadeira natureza.

7. Materialismo “odioso”, diz Marx a certa altura, que veremos se intensificar no exame da ordem da moralidade natural como membro decisivo do poder legislativo, que instala no interior da constituição política o predomínio da propriedade privada.

Referências Bibliográficas

1. FEUERBACH, L., *Manifestes philosophiques*. Trad. L. Althusser. Paris, P.U.F., 1960.
2. GIANNOTTI, J.A., *Origens da dialética do trabalho*. Porto Alegre, L&PM, 1985.
3. HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*. Trad. R. Derathé. Paris, Vrin, 1975.
4. MARX, K., *Critique de la philosophie politique de Hegel*. In: *Oeuvres*. Trad. M. Rubel. Paris, Gallimard, 1982, vol. III.
5. _____. *Para a crítica da economia política*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Trad. J.A. Giannotti e outros. São Paulo, Abril Cultural, 1985 (Col. Os Pensadores).