

## **Direito, política e Estado no jovem Marx: dilemas na determinação categorial das esferas do poder**

Marco Aurélio Palu

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é realizar uma reflexão acerca de uma coletânea de escritos políticos de Karl Marx (1818 – 1883) pertencentes à sua obra de juventude. A análise cronológica dos escritos demonstra como o desenvolvimento do autor rumo seu pensamento próprio iniciou-se com o enfrentamento prático e teórico de questões políticas e jurídicas, assim como a consequente ruptura com o padrão de reflexão anterior, consagrado na obra de Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito* e nos autores do assim chamado movimento neo-hegeliano. Nesse sentido, visa-se perfazer o trânsito de Marx entre: i) a defesa da universalidade da lei e do estado moderno enquanto instituição racional; ii) a verdadeira democracia como *télos* e resolução lógica do problema jurídico-constitucional; iii) a crítica a visão clássica dos direitos humanos e a propositura final da emancipação humana como *télos* último do humano e como efetivo ponto de chegada de toda uma reflexão acerca da matéria. Busca-se pôr em relevo uma possível sistematicidade entre os textos marxianos do período em questão, bem demonstrar que o substrato ontológico que perpassa a sua abordagem é decisivo no enfrentamento da ciência e da prática de seu tempo. Procuramos ainda demonstrar como a não compreensão desta problemática compromete o entendimento efetivo da obra marxiana como um todo, pois foi nesta fase do desenvolvimento intelectual do autor alemão que tais questões assumem uma centralidade que não será mais vivenciada na referida obra.

**Palavras-chave:** Ontonegatividade; crítica da política; jovem Marx;

### **Law, politics and state in the young Marx: dilemmas in the categorial determination of the spheres of power**

**Abstract:** The objective of this work is to reflect on a collection of political writings of Karl Marx (1818 - 1883) belonging to his work of youth. The chronological analysis of the writings demonstrates how the author's development towards his own thought began with the practical and theoretical confrontation of political and juridical questions, as well as the consequent rupture with the previous pattern of reflection, enshrined in Hegel's *Principles of Philosophy of Law* and the authors of the so-called neo-Hegelian movement. In this sense, it is intended to make up the transit of Marx between: i) the defense of the universality of the law and the modern state as a rational institution; ii) true democracy as a telos and logical resolution of the juridical-constitutional problem; iii) criticism of the classical view of human rights and the final proposition of human emancipation as the ultimate human telos and as the effective point of arrival of a whole reflection on matter. It seeks to highlight a possible systematicity among the Marxian texts of the period in question, well demonstrate that the ontological substratum that crosses his approach is decisive in facing the science and practice of his time. We also try to demonstrate how the lack of understanding of this problematic compromises the effective understanding of the Marxian work as a whole, for it was at this stage of the intellectual development of the German author that such questions assume a centrality that will no longer be experienced in the work.

**Keywords:** Ontonegativity; Criticism of Politics; Young Marx;

Os textos de juventude de Marx possuem algo de peculiar: uma lógica inerente que, a despeito da multiplicidade dos temas tratados, os alinha na formação do pensamento do autor alemão, sendo possível afirmar que tais obras perfilam o nascituro do pensamento de Marx e de seu “método”<sup>1</sup>. O próprio período de juventude de Marx é bastante problemático na literatura específica, podendo ser definida de formas diversas: antes de 1843, até 1857, antes de 1845, etc. Aqui utilizamos o designativo de “juventude” de acordo com o que foi convencionado na maior parte da tradição marxista, sendo por isso, uma referência que tem em vista mais propriamente o aspecto expositivo do assunto do que a sua problematização. No entanto, questões profícuas não deixam de aparecer ao leitor que se aproxima de textos como *Sobre a Questão Judaica*, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e os *Cadernos de Paris* sem um viés pré-determinado, a não ser aquele que leva em conta a lógica imanente que os alinha e os perfila. É assim que, ao tomarmos como ponto de partida as análises de Marx no período compreendido entre 1843-44, salta aos olhos o tratamento inovador que as categorias fundamentais da política e da Economia Política recebem: um tratamento não-apriorístico, ou gnosiológico.

Pouco mencionada na maior parte dos estudiosos marxistas desse período é uma passagem – de um texto também pouco investigado, diga-se de passagem - dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*:

Anunciei, nos ‘Anais franco-alemães’, a crítica do Direito e da Ciência do Estado sob a forma de uma crítica da filosofia hegeliana do direito [...]. Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) etc., na medida em que a economia nacional mesma, ex professo, trata destes objetos (MARX, 2010, p. 19).

---

<sup>1</sup> - Sobre a problemática de haver ou não um método em Marx, ver CHASIN, J. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009

A passagem dos *Manuscritos*, citada acima, além de demonstrar a importância decisiva que estes textos de juventude possuem no processo de maturação do pensamento marxiano, ratifica a orientação que Marx irá impor a si próprio no decorrer de sua obra *madura*, quando trata de temas que somente puderam ser tratados pela objetivação de categorias presentes em sua juventude.

O que é importa destacar aqui é que nos textos de juventude emerge um tratamento que assume uma posição de total isenção com relação a formas metodológicas apriorísticas. De modo que diante da interrogação “há algum pressuposto em seu pensamento”, este se dá em meio ao enfrentamento de concepções teóricas e práticas que dominam o seu período, e é de fato a realidade ativa dos homens ativos, em conexão recíproca. O único *a priori* possível de Marx seria, então, a própria realidade social composta objetiva e subjetivamente pela ação humana.

Tendo isto em vista, podemos aludir ao quadro complexo e problemático no qual esteve envolvida a obra de Marx durante século XX, bem como o seu *destino trágico*<sup>2</sup>, de modo a sumariar a questão e introduzir mais adequadamente nosso problema.

Tal obra padecia de amplo desconhecimento, em particular com relação aos textos decisivos da juventude, principalmente no aspecto que diz respeito à tessitura interna do pensamento de Marx, de modo que, de saída, podemos dizer que o nexos categorial que concatena a totalidade dos conceitos desse pensamento fora submetido a interrogações que somente confirmam o afastamento em relação a ele: quais são as bases categoriais do pensamento marxiano? Um método? Um conceito? Um viés? Quando Marx “se tornou” Marx? De tais questionamentos se seguiram suposições baseadas em aproximações não menos problemáticas, procurando em Marx um “cientista”, um “político”, um “ideólogo”, um “economista”, um “filósofo (materialista/idealista)”, etc, sempre de acordo com a conveniência do pesquisador. Somado a isso, cada investigador atribuía haver ou não em Marx uma teoria em cada campo, da ideologia, da política, do direito, da economia, da ciência, etc. Tais

---

<sup>2</sup> -“/.../dentre as múltiplas vicissitudes contraditórias do século XX, avulta a perversidade do destino teórico do pensamento marxiano: quanto mais fora invocado, tanto menos era efetivamente conhecido. E o desconhecimento maior e mais comprometedor se dá precisamente no concernente ao seu universo filosófico, mas com amplas e graves repercussões para todas as áreas e disciplinas, tendo em vista o caráter decisivo daquele tipo de reflexão para a devida apreensão do tecido teórico da obra marxiana”. Ver: VAISMAN, E p. 31, 1996).

procedimentos de *imputação de sentidos*, ou vieses extrínsecos, à obra de Marx, visando extrair dali um Marx *ad hoc*, são bastante visíveis na avaliação do filósofo francês de origem argelina Louis Althusser, com seu conhecido entendimento de que a obra marxiana se dividiria entre o jovem e o velho Marx, divisão esta que estaria motivada essencialmente pela verificação textual de um “corte epistemológico”, a qual poderia se opor, por um lado, a obra de juventude - voltada ao humanismo-filosófico, e por outro a analítica científica de *O Capital*, a última na qual residiria o *alfa-ômega* de sua obra.

É assim que, de acordo com um famoso althusseriano brasileiro “os conceitos de estado político, emancipação política, emancipação humana, alienação e seus correlatos, presentes nos escritos de 1843-1844, são, de fato, pré-marxistas” (BOITO JR., 2013, p. 44). O que parece escapar ao cientista político brasileiro, junto com a investigação detida destes textos, é cotejamento deles com as obras maduras dos *Grundrisse* e *O Capital*. Somente por meio desta aproximação seria possível mostrar que conceitos centrais à obra marxiana de juventude, tais como *Entäusserung*, *Entfremdung*, *Veräusserung* (respectivamente, alienação, estranhamento, venda/penhora), estariam presentes abundantemente na maturidade.

A despeito do que atribuem os althusserianos, tais conceitos se fazem presentes, e integram análises dos mesmos temas investigados na juventude, ainda que de modo mais enriquecido pelos ganhos específicos da crítica da economia política, no contexto dos mesmos complexos problemáticos. O *turning point* marxiano, se verifica duas décadas depois, sendo o que foi em 1844, através da relação opositiva capital x trabalho, no curso da qual se põe a riqueza como algo contraposto ao sujeito concreto que a efetiva, indivíduo vivo e ativo determinado como trabalhador. Só é possível verificar a distinção entre dois níveis ou momentos na obra de Marx se tivermos como objeto exclusivamente o processo que se está analisando em seu contexto específico, em suas determinações específicas, e diante da reprodução e da reconstrução da mesma analítica em sua cronologia, isto é, em sua lógica gradual de aquisições e abandonos. Dessa forma, os conceitos de emancipação, social e política, se se atém a um contexto específico, são conservados ao longo do itinerário teórico do autor, e muito embora tais conceitos se apresentem de forma imprecisa e lacunar na juventude, são eles que lançarão as bases para os desenvolvimentos teóricos futuros de Marx. No embate teórico com as circunstâncias históricas, dadas inicialmente pela particularidade alemã, surgirá a diferenciação entre o limite negativo do estado e da ação políticos, e a ação efetivamente revolucionária que deve romper com o antagonismo das classes,

suprimindo-as em benefício da construção de formas de sociabilidade realmente livres. A palavra mesma emancipação continuará a ser usada, mas agora matizada pelo seu sentido objetivamente multivalente: como emancipação dos trabalhadores, das forças produtivas frente ao capital e da própria sociabilidade dos ditames do estado como coerção social.

As críticas instauradoras<sup>3</sup> realizadas por Marx desde o início se dirigem contra a alienação, o estranhamento, e como veremos neste texto, são resultantes da base da propriedade privada e da divisão social do trabalho, estranhamentos sociais que criam no Estado um tipo específico de alienação, de tal modo que a perspectiva *ontológica* que animou obra marxiana esteve envolvida desde o início na potencialidade humana e a possibilidade infinita de sua autoconstrução. Neste sentido a recuperação de si do próprio homem, juntamente com o fim da cisão entre indivíduo e gênero, coloca desde o momento inicial da reflexão de Marx a necessidade histórica daquelas categorias sociais.

Os “escritos juvenis”, em especial os que aqui destacamos, patenteam um momento de viragem intelectual decisiva, onde a predominância do ser sobre conhecer e a análise do fundamento da realidade social em sua multiplicidade são verificadas abundantemente. É em meio a tal caldo analítico que reflexão propositura ontológica marxiana emerge de maneira visível.

Pioneiro no descortino da natureza ontológica da obra marxiana, György Lukács em sua *Para a Ontologia do Ser Social e os Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*, cujo subtítulo é *Questões de Princípio para uma Ontologia Hoje Tornada Possível*, demonstra que a especificidade do pensamento de Marx reside na posição assumida diante da realidade objetiva. Marx expõe suas críticas à luz da raiz social de sua própria germinação, pois, ao contrário da tradição de reflexão hegeliana, vigente à época, ele se pauta pela atividade real dos homens, por sua autoconstrução na realidade mundana. Esta mesma realidade é que se torna a referência, incontornável, que interroga a razão, importando agora que o ser que parametre o conhecer, e questione o pensamento e as ideações a partir de sua base geradora. Nos *Prolegômenos*, tratando sobre o delineamento desta natureza ontológica da obra de Marx, Lukács diz:

---

<sup>3</sup> - Ver: CHASIN, J. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009. Em especial o segundo capítulo “Gênese e Crítica Ontológica”.

Os resultados objetivos do desenvolvimento da fase juvenil formam naturalmente também agora o fundamento teórico. Mas são concretamente apresentados de maneira tal que a fundamentação ontológica geral só se expressa, descritivamente, com grande parcimônia. A original supremacia ontologicamente fundamentada do econômico na práxis social dos seres humanos, naturalmente aparece como base necessária de sua atuação social, e com isso como base última de todas as atividades humanas, mesmo sem minuciosas argumentações de ordem ontológica (LUKÁCS, 2011, pp. 148-149).

Assim é que desde os textos de 1843 registra-se o rompimento de Marx com as concepções que tratam de opor excludentemente natureza e sociedade, e se torna possível colocar em primeiro plano o metabolismo social que as relaciona, comparecendo a natureza como plataforma natural que a sociabilidade transforma em sua autoedificação progressivamente mais social, pelo constante afastamento das barreiras naturais. Ou como quer o filósofo brasileiro José Chasin: “[...] construção da mundaneidade humana a partir da lógica inerente ao humano, ou seja, do ser social, cuja natureza própria ou ‘segredo ontológico’ é a *autoconstituição*”. (CHASIN, 2000, p. 151).

A discussão sobre as distintas formas de governo, por exemplo, tradicional para a filosofia política, não se sustenta em Marx<sup>4</sup>, e se volta somente àquilo que é superficial no tocante ao tema. Ou seja, o tratamento unilateral e autonomizado que a analítica tradicional tem conferido ao assunto aparecem, em Marx, marcado por um forte grau de fetichização.

Nos textos aqui analisados, e em contraste com a discussão sobre a perfectibilização do poder, bastante cara na tradição da filosofia política, de Platão a Hegel, pretendemos desvendar o percurso no qual ganha altura e relevo no pensamento

---

<sup>4</sup>-Em a *Ideologia Alemã*, texto posterior ao período que aqui nos interessa, mas que nos serve enquanto validador no reconhecimento da importância que assume a crítica da política no pensamento maduro de Marx: “Todas as lutas no interior do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto etc. etc., não são mais do que formas ilusórias (*illusorischen Formen*) – em geral, a forma ilusória da comunidade (*Allgemeine illusorische Form der Gemeinschaftlichkeit*) - nas quais são travadas as lutas reais (*wirklichen Kämpfe*) entre as diferentes classes. Marx e Engels, *Ideologia Alemã*, 2007, p.

de Marx o *télos* da emancipação humana e da revolução social para pensar, aí sim, a determinação política. Há em Marx nesse sentido, e na medida em que Marx trata todo o procedimento político como uma contingência da vida social dos homens, portanto como uma entificação que não porta uma lógica própria, uma ultrapassagem das categorias tradicionais da filosofia política, tais como o debate sobre formas de governo, na medida em que a política se assenta numa relação entre proprietários privados, e na elevação destes à universalidade abstrata do cidadão. Não haveria em Marx uma teoria das formas de governo e sobre o estado porque as determinações políticas assumem em seu pensamento uma natureza negativa e são remetidas sempre à base material da ação dos homens<sup>5</sup>.

A ruptura que Marx opera não só com as categorias da filosofia política hegeliana somente pôde emergir após um percurso de curta duração, porém de intensa produção e reflexão crítica, no qual Marx questiona os seus pressupostos mais fundamentais e os levando até o limite, terminando finalmente por abandoná-los – mesmo que a contragosto, diga-se de passagem – para emergir definitivamente em um novo posicionamento. Tal mudança de rumos no itinerário do pensamento do autor alemão, segundo o próprio, foi elaborada em meados de 1843<sup>6</sup>, e tinha como objeto específico o pensamento hegeliano acerca do Estado. Essa crítica, extrapolando os limites daquele pensamento, e na sucessão dos textos aqui analisados, acompanha momentos significativos roteiro formativo de Marx rumo às suas próprias teses, e se apanhados em seu significado essencial, perfazem as determinações e nexos da política tanto no que se refere à particularidade alemã, quanto no quadro do Estado moderno (político) enquanto tal.

Para que a exposição do assunto seja levada a cabo de forma adequada, iremos nos valer como roteiro do autobiográfico *Prefácio a Para a Crítica da Economia Política* de 1859, no qual Marx oferece “algumas indicações sobre a sequência dos meus próprios estudos da economia política”<sup>7</sup>. No texto são fornecidos os pontos de

---

<sup>5</sup> - O filósofo italiano Lucio Colletti em sua entrevista à *New Left Review* havia afirmado “a fragilidade e o desenvolvimento esparso de uma teoria política no marxismo. [...] O marxismo é carente de uma verdadeira teoria política” (COLLETTI, 1974, p. 15). Outro filósofo italiano, Norberto Bobbio, insistia com Colletti na rejeição da existência de uma teoria marxista do Estado.

<sup>6</sup> - “O primeiro trabalho que empreendi para esclarecer as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do Direito*”. K. Marx . Contribuição para a *Crítica da Economia Política*, Editorial Estampa, 1973, p. 27

<sup>7</sup> - Karl Marx . Contribuição para a *Crítica da Economia Política* . Lisboa, Editorial Estampa, 1973, p. 27.

inflexão do período que aqui nos interessa: a ultrapassagem da filosofia política, e a instauração de um novo posicionamento neste terreno, fundamental no entendimento do conjunto de sua obra.

Pontuando seu percurso intelectual, Marx remete à atividade jornalística na *Gazeta Renana*<sup>8</sup>, no decorrer da qual surgiram as dúvidas que o fizeram rever sua concepção anterior, relativa aos “interesses materiais”, mais precisamente a questões relacionadas à objetivação das relações capitalistas na Alemanha, cujo caráter tardio resumiu sob a denominação “miséria alemã”.<sup>9</sup>

As discussões no interior do jornal sobre os interesses materiais põem à prova a posição então assumida pelo jovem pensador alemão, - circunscrita pela democratização do Estado – isto é, ainda vinculada às estruturas tradicionais da filosofia política-, o que resultou no juízo de que a instauração do Estado político pleno, ainda inexistente numa Alemanha não unificada, seria necessária e suficiente para a resolução dos problemas socioeconômicos em tela.

Dessa maneira, nos textos da *Gazeta Renana* Marx aborda o elemento político guiado pelo racionalismo especulativo hegeliano, o que equivale dizer que opera por uma contraposição entre universalidade do Estado e particularidade da propriedade privada, no qual o particular gira em torno do geral:

É pela construção do Estado político moderno que o homem se realiza como membro de uma totalidade; um indivíduo que se articula com a totalidade dos homens, realizando, assim, a comunidade ética de seres livres e racionais (EIDT, 1998, p. 170).

A insuficiência dessa posição vai se evidenciando conforme é posta à prova na discussão sobre os interesses materiais, isto é, conforme vai se tornando claro que o modo como compreendia o estado, as relações entre este e o restante da vida, entre consciência e atividade, entre filosofia e mundo, não permitia resolver os citados problemas suscitados pelos interesses materiais.

Retirando-se, pouco antes do fechamento da *Gazeta Renana* para o “gabinete de

---

<sup>8</sup> - Jornal vinculado à representantes da burguesia liberal renana em luta contra o absolutismo prussiano, fechado em 1/04/1843 por decreto deste último, no qual Marx participa como articulista desde abril de 1842 e, desde outubro desse ano, como redator-chefe.

<sup>9</sup> - K. Marx, *ibid.*, pp. 27-28.

estudos”, inicia, em meados de 1843, o processo de ultrapassagem de sua concepção juvenil e rumo a conquista de uma nova posição teórica, posta a público no ano seguinte: “O primeiro trabalho que empreendi para esclarecer as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do Direito*<sup>10</sup>”. Chegara, então, à conclusão de que:

[...] as relações jurídicas – assim como as formas de estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas relações materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de ‘sociedade civil’[...] (MARX, 1978, p. 28).

Em Kreuznach, no gabinete de estudos, Marx pôde conduzir a questão ao seu fim último e verdadeiro, subjacente à questão formal, qual seja: a participação de todos no Estado político, por meio do *sufrágio universal* e, por conseguinte, a superação do próprio Estado abstrato e a defesa da autodeterminação da sociedade civil. Essa formulação corresponde à sustentação do imperativo da apropriação, pelo homem, do conteúdo de sua vida genérica, que, no Estado abstrato, à maneira hegeliana, encontra-se separado e alienado dele.

Para situar o período em que a o texto manuscrito chamado *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel e os Cadernos de Kreuznach*, convém lembrar que ela foi escrita sob a influência de do filósofo materialista Ludwig Feuerbach. Feuerbach, que este teve “a coragem de ser absolutamente negativo” ao expor a filosofia (em especial a de Hegel) à crítica radical ao determinar fundamentalmente que “O ser é o limite do pensar”. O ponto de partida feuerbachiano responde a questão observando que o pensamento na Alemanha, desde Hegel, movimentava-se numa dinâmica que levava da “negação teórica da ontologia de Kant a uma ontologia universalmente explicitada em Hegel” (CHASIN, 2009, P. 63). Esse perfil do desenvolvimento filosófico, que se cristaliza na primeira metade do século XIX na Alemanha, evoca reações tais como a de Feuerbach, num padrão compatível, embora contraposto ao de Hegel no que respeita a essa ontologia “universalmente explicitada”, e dirigido criticamente ao idealismo deste

---

<sup>10</sup> - Como se sabe, a *Crítica de Kreuznach*, ou *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, restou inacabada. É, entretanto, o documento primígeno da viragem ontológica levada a efeito por Marx.

último”. Faltava à Feuerbach somente a tarefa de falar sobre questões políticas de modo mais detido, tarefa esta que Marx assumiu pra si quando tomou Hegel por objeto em 1843.

O contato prévio com os interesses materiais na atividade de jornalista foi determinante para que Marx passasse da crítica da religião, à qual Feuerbach havia se limitado, de modo crescente à crítica do Estado, sim, já da organização social, que determina a forma do Estado — como reconhece a *Crítica da filosofia do Estado de Hegel* (1841-1843). A diferenciação que Hegel faz entre sociedade burguesa e Estado, apontada por Marx, já continha mais consciência econômica do que possuíam seus epígonos, inclusive os feuerbachianos. O distanciamento de Feuerbach ocorreu com todo o respeito e primeiramente apenas como uma correção ou até mera complementação; contudo, a perspectiva social, totalmente nova, está clara desde o início. Assim, no dia 13 de março de 1843, Marx escreve para Ruge: “Os aforismos de Feuerbach apenas num ponto não me parecem corretos, ou seja, pelo fato de ele apontar demais para a natureza e muito pouco para a política. Esta, porém, é o único pacto que levaria a atual filosofia a tornar-se uma verdade” (MARX, & RUGE. 1970, p. 65).

Ao longo do manuscrito, na denúncia do procedimento especulativo hegeliano e suas tautologias, a nova posição ontológica marxiana começa a ser delineada, agora sob a influência da crítica feuerbachiana nas Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia, Feuerbach, adverte que assim como na teologia a divindade é a quintaessência ideal ou abstrata de todas as realidades, para Hegel essa essencialidade se dá no campo da lógica e a existência real do mundo será verificada ou resolvida nesse plano, do que resulta (na relação de ser e pensar) a conversão do ser em derivado, em predicado do pensar.

É, pois, o próprio Marx que nos refere da melhor forma a situação em que vivia. Por meio de correspondência com Arnold Ruge, informa que a atmosfera de otimismo para com a ascensão ao trono de Frederico Guilherme IV já desaparecera, e restava aos melhores espíritos alemães insistir numa ampla reforma das consciências mediada pelo Estado: “O manto suntuoso do liberalismo foi despido e o mais asqueroso despotismo está aí, em toda a sua nudez, diante dos olhos do mundo inteiro (MARX, 2010b, p. 62).”, Para arrematar dizendo: “O Estado é coisa séria demais para ser transformado numa arlequinada. Destino [da Alemanha] é a revolução que ainda está por acontecer” (MARX, 2010b, p. 62).

A resolução de Marx, compartilhada com Arnold Ruge, era de que a democracia traria a consciência humana de volta para o seu lugar natural, a atividade prática dos indivíduos:

Primeiro a autoestima do homem, a liberdade, teria de ser novamente despertada no peito dessas pessoas. Esse sentimento, que desapareceu do mundo com os gregos e se desvanece na neblina azulada do céu com o cristianismo, é o único que pode transformar a sociedade novamente numa comunidade humana que visa aos seus fins supremos, a saber, num Estado democrático (MARX, 2010b, p.65).

Em Carta a Ruge, Maio de 1843, Marx tratando da situação política alemã frente à sua época, delineia uma percepção do atraso daquele país em relação à França revolucionária, e como a política foi meio de humanização e conscientização dos franceses:

O mundo filisteu é o *mundo animal politizado* e, se tivermos que reconhecer sua existência, não nos resta outra saída a não ser simplesmente dar razão ao *status quo*. Séculos de barbárie o geraram e lhe conferiram forma, e agora ele está aí diante de nós como um sistema coerente, cujo princípio é o *mundo desumanizado*. Sendo assim, é claro que o suprassumo do mundo filisteu, a nossa Alemanha, necessariamente ficaria bem para trás em relação à Revolução Francesa, que restabeleceu o elemento humano; e o Aristóteles alemão que quisesse extrair sua política das nossas condições de vida, escreveria em sua fachada: “O ser humano é um animal sociável, mas totalmente apolítico”, afirmando que não conseguiria dar explicação melhor para a existência do Estado do que a formulada pelo sr. Zöpfl, o autor do *Konstitutionelles Staatsrecht in Deutschland* [Direito constitucional na Alemanha]. Segundo ele, o Estado é uma “associação de famílias”, o qual – dizemos nós – pertence por herança e propriedade a uma família suprema, que se chama dinastia. Quanto mais fecundas se mostrarem as famílias, tanto mais felizes as pessoas, tanto maior o Estado, tanto mais poderosa a dinastia, razão pela qual, na Prússia em sua normalidade despótica, oferece-se um prêmio de cinquenta táleres pelo sétimo filho homem (MARX, 2010b, p. 66).

A *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel*, escrita em meados de 1843, é um comentário, parágrafo por parágrafo, frase por frase, e em alguns casos palavra por palavra, dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. A parte analisada por Marx corresponde aos parágrafos 261 a 313 da obra hegeliana.

O texto inicia-se pelo cotejamento crítico do parágrafo 261, onde Hegel determina a precedência da instância estatal sobre a família e sociedade civil, esferas da singularidade e da particularidade, por meio das quais a universalidade, isto é, o Estado, vem a ser o *infinito para si*. Para Hegel, o Estado não estaria superposto à sociedade civil e à família como um princípio externo destinado a organizá-los, a regular-los do fora, mas é a realidade mesma – “necessidade externa” e “fim imanente” - dessas esferas que situam sob ele, e é ele quem as anima, ele quem define sua vida e em consequência seu fim como “fim imanente”. Sobre isso, Marx comenta:

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, *demaneira que essa divisão etc. apareça mediada*”. A assim denominada “Ideiareal” (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, p. 29, 2010a).

À medida que o texto avança fica patente a condenação de Marx ao procedimento especulativo de Hegel, a que chama de “misticismo lógico-panteísta”, que transforma a Ideia em sujeito, e conseqüentemente, o sujeito efetivo em produto, ou como ele próprio define: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da “disposição política”, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado.”(MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 32). Marx esclarece que Hegel, diante da inversão entre sujeito e predicado, torna-se manifesta a transformação da realidade em fenômeno da Ideia, em momento de manifestação e objetivação de suas categorias, de sua lógica, ou

seja, o único interesse da especulação é encontrar as categorias lógicas nas instâncias da realidade, “encontrar para determinações singulares o concretas, determinações abstratas que lhes correspondam” (MARX, 2010a, p. 32).

No que se refere precisamente à tematização política, família e sociedade civil, que são a força motriz efetivas, que produzem o Estado, tornam-se, no pensamento de Hegel, produtos da *Ideia efetiva*, “determinações postas por um terceiro, não determinações próprias”, isto é:

[...] o Estado político não pode ser sem base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto. A *Ideia real* só se degrada, rebaixa-se à “finitude” da família e da sociedade civil, para, por meio da suprassunção destas, produzir e gozar sua infinitude) [...]; (MARX, pp. 31-32, 2010a).

A realidade efetiva (*Wirklichkeit*) comparece no desenvolvimento filosófico hegeliano enquanto plataforma de realização de categorias lógicas predeterminadas, de modo que o procedimento especulativo hegeliano revela-se incapaz de apreender satisfatoriamente o objeto, ficando perdida sua especificidade. É o que atesta Marx em termos conclusivos, ao discutir a concepção orgânica do político hegeliana:

O orgânico é justamente a *ideia das distinções*, a determinação ideal estas. [...] Parte-se da *Ideia abstrata*, cujo desenvolvimento no Estado é a *constituição política*. Não se trata, portanto, da *ideia política*, mas da *Ideia abstrata* no elemento político. 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*; a mesma sentença pode ser dita, com a mesma verdade, tanto do organismo *animal* quanto do organismo *político*. Em que se *diferencia*, portanto, o organismo *animal* do organismo *político*? Tal distinção não resulta dessa determinação universal. Mas 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 do Estado, seja o da natureza, eos 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 reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica (MARX, 2010a, 32-33).

É por não captar a *differentia specifica* que a tematização hegeliana faz com que a filosofia do direito perca sua autonomia, apresentando-se somente como um parêntese da lógica. Desse modo, a reflexão acerca do Estado e da constituição torna-se mera aparência de conhecimento, não captando o objeto em sua lógica específica.

Tal compreensão, ontologicamente invertida, da relação entre sujeito e predicado, faz com que Hegel capte de maneira invertida a relação entre Estado e sociedade civil, colocando o Estado enquanto encarnação da Ideia efetiva e identificado como universal que se divide nas esferas da sociedade civil e família, segundo sua própria intencionalidade *a priori*. Tal abordagem oculta contradições essenciais e as remete, misticamente, às esferas da lógica. Esse é o pressuposto, segundo Marx, da tentativa hegeliana de pensar a superação daquilo que constitui o dualismo inerente ao Estado moderno, qual seja, a separação entre interesse público e interesse privado - assunto que Marx se defrontará durante toda a *Crítica*.

Primeiramente, a separação entre Estado e sociedade civil é caracterizada por Marx como “a abstração do *Estado político*” frente ao “Estado não-político”. A sociedade civil é definida como sendo este Estado não-político e também “Estado material”, como a esfera da vida material do povo em contraposição à esfera do Estado político propriamente dito. Tal contraposição é bem característica à época moderna e representa uma aquisição, na qual o Estado político se torna uma esfera abstrata e separada da sociedade civil, ou seja, se torna o ordenamento jurídico formal, a constituição. Segundo Marx:

*A constituição política foi reduzida à esfera religiosa, à religião da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à existência terrena de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico, o verdadeiro universal, mas ao mesmo tempo de modo que, como esta esfera se contrapôs às demais, também seu conteúdo se tornou formal e particular. A vida política, em sentido moderno, é o escolasticismo da vida do povo. A monarquia é*

a expressão acabada dessa alienação. A *república* é a negação da alienação no interior de sua própria esfera (MARX, 2010<sup>a</sup>, 51-52).

Como a esfera da política se torna uma esfera formal, abstraída da vida do povo, o “Estado material”, que dá efetivamente conteúdo ao Estado e ao direito, encontra-se fora da constituição, ou seja, “o Estado material não é político”. Na época moderna, não há mais uma unidade entre as duas esferas e o Estado político deixa de ser o momento predominante, tornando-se mera forma política do Estado não-político. Neste sentido específico, Marx endossa Hegel quando este afirma que o Estado político é a constituição política, as leis formais. Frente a tal formalismo, a distinção entre república e monarquia, por exemplo, torna-se uma mera questão de “forma de Estado”, tal como Marx afirma:

“A propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá, a *república* é, portanto, uma simples *forma* de Estado, como o é aqui a monarquia. O conteúdo do Estado se encontra fora dessas constituições.” (MARX, 2010, p. 50)

Ou seja, o estabelecimento de um Estado contraposto à sociedade foi possível com o desenvolvimento da vida privada plenamente livre, baseada na libertação propriedade privada do mando feudal, na livre circulação de mercadorias, ou como Marx afere, como alienação (*Entfremdung*). Dessa alienação da propriedade privada decorre a alienação política:

Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade fundiária ainda não são livres nem independentes, também não o é a constituição política. A Idade Média foi a *democracia da não liberdade* (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 52).

De modo que, na Idade Média, os estamentos privados coincidiam imediatamente com o estamento político, “cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas.” (p. 52), de

modo que há uma determinação recíproca entre constituição política e constituição da propriedade privada, ou mais precisamente:

Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem não livre. É, portanto, a democracia da não-liberdade, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo real, a modernidade é o dualismo abstrato (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 52).

Fica patente o estabelecimento de uma contraposição entre do Estado moderno e o Estado antigo e medieval. Marx diz: “Nos Estados antigos o Estado político constituiu o conteúdo estatal por exclusão das outras esferas”, enquanto que, “o Estado moderno é um compromisso entre o Estado político e o não político” (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 51).

Em termos lógicos: para Marx, a abstração da política representa ao mesmo tempo a conformação do Estado como universalidade formal e a sua simultânea transformação em particularidade:

Na monarquia o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece somente como *uma* determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 51).

Fica claro que quando Marx trata de constituição ele a pensa de acordo com a tradição política que remonta a Aristóteles, e tem em Hegel um ponto alto. Algo que escapou para autores como Colletti e Bobbio é de que para o Marx da Crítica de 43 a constituição é pensada como forma política, e no caso a democracia é a constituição por excelência. Diz Marx:

Aqui, a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como a obra *própria* deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isso vale também para a monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é

que, aqui, a *constituição* em geral é apenas *um* momento da existência do povo e que a *constituição política* não forma por si mesma o Estado. (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 51).

E condenando o procedimento especulativo de inversão entre sujeito predicado operado por Hegel, onde a constituição é uma determinação da Ideia de Estado, Marx sustenta que na democracia o homem aparecia em sua forma mais humanizada:

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 51).

A solução de Marx é crítica com relação à forma representativa da política, e sustenta o fim da alienação do homem no Estado a partir da concepção de uma democracia radical, capaz de ir à raiz da sociabilidade. A crítica da política, assim como a crítica da religião, é também a crítica da especulação e de seu expediente filosófico:

A democracia, em um certo sentido, está para as outras formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões. O cristianismo é a religião *κατ' ἐξοχήν*<sup>15</sup>, a *essência da religião*, o homem deificado como uma religião *particular*. A democracia é, assim, a *essência de toda constituição política*, o homem socializado como uma constituição *particular*; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie *particular* em face das existências que não contradizem a essência (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 51).

E tratando mais especificamente de como a democracia se relaciona com a lei estatal, e contrapondo ao entendimento de que a legalidade determina do modo de vida político de um povo, tal como em Hegel, Marx sustenta que democracia é a supressão (*aufhebung*) da alienação política, a síntese mais perfeita e acaba possível:

A democracia relaciona-se com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 51).

E deixando bastante claro que a defesa da democracia é guiada por uma perspectiva de resgate do humano, Marx diz:

Todas as demais *formas estatais* são uma *forma* de Estado precisa, determinada, *particular*. Na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular. Na monarquia, por exemplo, na república como uma forma de Estado particular, o homem político tem sua existência particular ao lado do homem não político, do homem privado (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 51).

Passando agora para a análise de *Sobre a Questão Judaica* vemos que no texto de Marx que a análise desta sociabilidade parte do Estado político, o Estado moderno plenamente constituído, que compartilha com a religião o fato de ser a realização abstrata do homem, de sua liberdade automatizada, de modo que, tanto sua representação religiosa quanto a política, aparecem sempre como essencialmente limitadas: “A elevação política do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política”. (MARX, 2010, p 39).

O Estado representa aí a universalidade abstrata, a totalidade social abstraída da própria totalidade social, a vida genérica dos homens que adquire existência em uma esfera limitada, no Estado: “[...] o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal”. (MARX, 2010, p. 41). A sociedade civil, o campo da efetiva produção e reprodução social, é portanto irreduzível à forma política, residindo aí nela contradição, a manipulação e o rebaixamento de todos os indivíduos e de todas as relações humanas à condição de meros meios para a realização dos interesses privados imediatos.

Remetendo especificamente ao debate com Bauer<sup>11</sup>, onde a crítica da política aparece aludindo à crítica da religião, Marx trata do Estado como *mediador* entre o homem e sua liberdade:

A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a imitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu envolvimento religioso, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana* (MARX, 2010, p. 40).

De modo que o Estado é o operador histórico principal desta cisão real, profana, entre o homem real e a sua comunidade, entre indivíduo concreto e sua generidade social, e que tal cisão se apresenta no momento mesmo da aurora da sociedade burguesa.<sup>12</sup> O mesmo ato que cria politicamente a comunidade dos homens também a dilui civilmente:

---

<sup>11</sup> -Bruno Bauer: assim como Moses Hess foi colaborador de Marx nos Anais Franco-Alemães. Bauer também foi o orientador de Marx em sua tese doutoral: A diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e Epicuro. Ressalta-se aqui o grande peso que este autor teve nos debates em torno dos círculos neo-hegelianos, em particular com a publicação de A Questão Judaica (Die Judenfrage). Ver: MARX, K. & RUGE, A. **Los Anales Franco Alemanes**. Barcelona - Espanha): Ediciones Martínez Roca.

<sup>12</sup> - O termo aqui é aproveitado por Marx da filosofia hegeliana, que por sua vez, teria se apropriado de um termo utilizados pelos economistas políticos. O próprio Marx, no Prefácio de 1859, refere como sendo a sociedade civil onde estão as “relações materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de ‘sociedade civil’. Na língua alemã, assim como é o uso feito por Hegel, o termo é bürgerliche Gesellschaft. No Dicionário Hegel, Michael Inwood informa:

1. Um Bürger era originalmente um defensor de um castelo (Burg), depois, a partir do século XII, um habitante de cidade ou cidadão. Também significa um "cidadão", mas retém sua associação com o bourgeois ("burguês") francês e sugere um contraste com a nobreza e o clero. Bourgeois deriva do cognato bourg, um "burgo" ou vila com carta de privilégios. É distinto do citoyen (do latim civis), que Hegel usa quando deseja especificar o sentido de um "cidadão" de um Estado. O adjetivo bürgerlich significa, pois, "civil, cívico" (como em "direito civil", "direitos civis" e "dever cívico") e também "classe média, burguês"). Em bürgerliche Gesellschaft, ambos os sentidos têm participação, mas com acentuação no segundo. [...]"

Segundo Inwood, em Hegel, bürgerliche Gesellschaft é sociedade moderna (pós Revolução Francesa), portanto, sociedade civil-burguesa mesmo. Não se trata de algo universal, o termo que aponta para isso é Gemeinschaft ["comunidade"]. A importância de situar o termo historicamente se dá por duas razões, ao menos: 1. "Só com o crescimento de sociedades extensas o bastante para tornar inviável a participação de

A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes – cuja relação é baseada no direito, assim como a relação do homem que vivia no estamento e na guilda era baseada no privilégio – se efetiva em um só e mesmo ato (MARX, 2010, p. 53).

Esta existência atomizada é a base real da esfera estatal, onde a essência genérica do homem é unilateral e realizada apenas de forma fictícia, formalística, isto é, de forma essencialmente limitada. A dimensão primordial, a reprodução social em suas condições objetivas dos homens, se encontra em um campo à parte, fora ao estado: na sociedade civil-burguesa. De sorte que, “Numa só frase, o cidadão sem corpo e o homem sem gênero são ambos, efetivamente, contornos atroficos, resultantes de predicções usurpadas” (CHASIN, 2000, p. 149).

É, portanto, já aqui em 1844, em *Sobre a Questão Judaica*, que Marx chega ao entendimento daquilo que é a base concreta da sociedade, os indivíduos em sua atividade concreta, que através dela condicionam a existência do estado. De modo que ao contrário do expediente baueriano, não é a sociedade civil que se atém à lógica do Estado, mas o Estado que atém à lógica da sociedade civil, e se o Estado a supera o faz ideal e ilusoriamente, e apenas com a função de mantê-la na efetividade.

Portanto:

[...] o Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um *ente comunitário*, e a vida na sociedade

---

todos os cidadãos na vida pública, o crescimento significativo da economia para além da domesticidade e o surgimento da expressão 'economia política' ou seja, economia não-doméstica." (p. 295). Ou seja, a economia e o econômico estão claramente distinguidos da família ou agregado familiar.

2. "O político só pôde ser adequadamente separado do social com o advento dos estados monárquicos ou revolucionários centralizados, os quais eram claramente distintos da vida social de seus súditos" (ibidem). Não nos parece que Marx tenha uma compreensão muito distinta, uma vez que parte - criticamente, claro - da noção hegeliana.

burguesa, na qual ele comparece como pessoa particular, se defronta com as demais pessoas enquanto meios, rebaixando a si próprio também à condição de meio e se torna um *jogete na mão de poderes estranhos* a ele (MARX, 2010, p. 40).

Temos que na comparação com a Crítica de 43, a identificação que alguns autores operam, tal como Miguel Abensour ao postular um “momento maquiaveliano” em Marx, da proposta da “verdadeira democracia” como “figura da emancipação humana”, não resiste, entretanto, a uma leitura minimamente fiel à *letra* e ao *espírito* de *Sobre a Questão Judaica*. Neste texto, a “verdadeira democracia” dá lugar à noção de “democracia acabada” (*vollendeten Demokratie*), que encarna a forma máxima da emancipação política.

Longe de se situar para além do Estado, ela representa, antes, seu acabamento, o Estado perfeito, que confere soberania ao indivíduo burguês. Ela realiza aquilo que a crítica de 43 opunha à monarquia constitucional de Hegel: a superação do elemento da particularidade, tanto na forma dos estamentos e das corporações como mediação entre o povo e o Estado, bem como também na forma do monarca. Em contraposição a esta emancipação parcial, ergue-se a emancipação humana, para além da politicidade:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (MARX, 2010b, p. 54).

Se a emancipação política é a limitação do Estado para *politizar a sociedade* ou *socializar a política*, a emancipação humana é, por sua vez, a reapropriação, pela sociedade, de suas próprias forças sociais e a conseqüente supressão da politicidade. A revolução política libera o espírito político de seus laços feudais, o reduz a uma esfera da comunidade, um momento do povo em geral. Ao fazê-lo, ao invés de eliminar a contradição entre indivíduo burguês e cidadão, entre interesse privado e interesse geral, o que ela realiza é o reconhecimento desse homem egoísta como a condição do Estado

político, como o fundamento de sua existência, como sua base natural. Assim, se a democracia acabada não se configura mais como a forma política capaz de dar uma resolução à divisão entre sociedade e Estado, entre homem e cidadão, tal como Marx acreditava em 43, é porque o próprio autor supera sua posição anterior, ainda enquadrada nos limites da emancipação política. Enquanto na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ele buscava uma relação de outra ordem entre o Estado e a sociedade, em *Sobre a Questão Judaica* ele passa à crítica da própria existência do Estado e dos pressupostos que tornam necessária sua existência. Enfim, a questão não é mais a de restituir ao povo o poder político, mas a de revolucionar o modo de vida do povo, que deixa de ser uma abstração política (“o *dêmos* total”) para se tornar uma concretude social, a sociedade civil burguesa, o conjunto de indivíduos com interesses contrários, vivendo sob o regime da propriedade privada.

Todo este conjunto de aspectos, essenciais para a distinção entre emancipação política e emancipação humana e, conseqüentemente, para a determinação exata da ruptura efetuada por Marx em *Sobre a Questão Judaica*, escapam às páginas de Miguel Abensour.

Perde-se, assim, a radicalidade da crítica marxiana da política. Esta, como seus textos evidenciam, não é a crítica *do* Estado, *pela* democracia. Ela não visa investir o princípio político implícito no Estado para explorar sua intencionalidade meta-estatista. Trata-se, antes, de uma crítica ontológica da política, do *princípio político*, do *entendimento político*. Seu caráter ontológico é revelado na medida em que a politicidade perde seu estatuto de uma determinação essencial do ser do homem para mostrar-se como um atributo negativo, uma contingência histórica engendrada por um dado modo de sociabilidade. Daí a tarefa humana ser a revolução social, para além da política, e não a simples revolução democrática, para além do Estado.

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx reconhece a obra hegeliana como expressão máxima da filosofia política alemã e a recusa definitivamente, juntamente com o estado moderno, ao passo a situação histórica alemã é vista como reunião da “deficiência da atual política constituída num mundo próprio” (MARX, 2010<sup>a</sup>, p.159). Nesse texto, já como *marxiano*, se verificam “certos temas que caracterizam a politicidade, distinguem formas de revoluções e *centralizam* a problemática da *emancipação humana*” (CHASIN, 2000, p. 151). Tal posicionamento se mostra quando Marx distingue revolução parcial e a revolução radical. A primeira remete para o terreno político os afloramentos do quadro societário que, embora exterior

em relação ao homem e de ser resultado dele, o subjaz. É determinada como a emancipação de “parte da sociedade civil se emancipa e alcança o domínio universal; que uma determinada classe, a partir da sua situação particular, realiza a emancipação universal da sociedade” (MARX, 2010<sup>a</sup>, p.154), e só pode ocorrer se essa parte for reconhecida como representante geral da sociedade, encarnando em si a “potência da libertação. Para tanto, tal parcela deve ser “seja sentida e reconhecida como sua *representante universal*” da sociedade. Nas palavras de Marx:

[...] a revolução *radical* ou emancipação *humana universal* passa a ser /.../ o momento em que suas exigências e direitos sejam, na verdade, exigências e direitos da sociedade, em que ela seja efetivamente o cérebro e o coração sociais. Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal (MARX, 154, 2010).

Também por seus modos de realização se distinguem: enquanto que a revolução meramente política “realiza a liberdade social não mais sob o pressuposto de certas condições externas ao homem e, no entanto, criadas pela sociedade humana”, a emancipação humana acaba “organizando todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social” (MARX, 2010a, p. 155).

Segue-se que a condição de possibilidade para que uma revolução deste tipo se dê é que um outro estrato da sociedade que seja contraste e oposição, uma classe que condense “o crime notório”, que concentre e condense todos os defeitos e limites da sociedade. Se há algum tipo de referência à política tradicional, onde é trabalhada a categoria de dominação, esta é aludida pela figura de revolução parcial tematizada neste texto, mas somente como uma forma parcial e limitada, como se mostra no caso dos países avançados, para os quais a “emancipação parcial é a base da emancipação universal” (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 155), numa escala que inferioriza a esfera da política moderna, ou como quer Marx “os degraus intermediários da emancipação política” (MARX, 2010a,p. 152), os quais a Alemanha não teria galgado e nem teria condições para tal. Neste país, e nos demais onde não se encontra a oposição entre um representante universal e uma classe sem legitimidade, não poderá ocorrer a revolução política, passando a ser “a emancipação universal é *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial” (MARX, 2010a, p.155).

Em síntese, revolução política, por possuir um caráter meramente mediador, onde o meio é convertido em finalidade humana, pode ser substituída, enquanto que a emancipação humana ou revolução radical, ao contrário, se manifesta como uma revolução que toma por meio a liberdade política em sua parcialidade para resolver e refazer o traçado global das condições de existência do homem, e que “guarda sempre a condição invariável de grande e verdadeiro objetivo – de *télos* último e inarredável” (CHASIN, 2000, p. 153), e conduz à emancipação humana geral, a verdadeira e última finalidade, e que mesmo em situações históricas estruturalmente desfavoráveis, exerce as duas funções – é o fim e o meio de toda a emancipação parcial. o ato que resgata o humano, que tem por objetivo o homem, que está centrada na efetivação deste, e não sobre a criação de uma forma qualquer de estado ou de prática política. (Chasin, 2000, p. 154). “A filosofia não pode se realizar sem a superação do proletariado”, ou seja, do agente do trabalho estranhado, como é melhor dizer hoje – corporificação que é da perda total do homem, por isso mesmo compelido a reclamar simplesmente o título humano (*idem*).

Marx tem uma definição de revolução radical e revolução parcial a partir do caso alemão:

A Alemanha, como deficiência da atual política constituída num mundo próprio, não conseguirá demolir as específicas barreiras alemãs sem demolir as barreiras gerais da política atual. O sonho utópico da Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício (MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 154).

Assim, mostrando os primeiros contornos de seu pensamento próprio, Marx estabelece um gradiente que submete a esfera política à esfera propriamente humana. Deslocando a prática política um território transitório a ser ultrapassado, e recusando-lhe o patamar de máxima realização humana que obteve ao longo da história do pensamento político ocidental, “é a impossibilidade da libertação gradual que tem de engendrar a completa liberdade” (MARX, 2010, p. 155). Assim, Marx atesta, no mesmo passo, a importância crucial da crítica da política na passagem para sua posição própria, o momento em que a alcançou, validando, em 1859, os textos de 1843-44 como expressões legítimas dela, e o caráter ontológico dessa transição, pois relativo à apreensão de um modo de ser, “As relações jurídicas e as formas de estado “não podem

ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano”<sup>13</sup> citar no texto, graças não a qualquer razão de ordem epistêmica ou gnoseológica, mas porque de fato não existem daquele modo, e sim inseridas “nas condições materiais de existência”.

Na obra marxiana, à *revolução política* jamais foi assegurado o *télos* da construção positiva do reino da liberdade. Muito ao contrário, é rigorosamente tomada como um *meio*, destinado a cumprir apenas as *tarefas negativas* da revolução do trabalho, a *revolução social*, cujo objetivo final é a emancipação humana geral.

Para Marx, a revolução só possui uma alma universal se ultrapassa o *télos* limitado da emancipação política para elevar-se à “altitude humana” da superação do isolamento do homem em relação à sua própria essência – a sociabilidade. Assim ele afirma nas *Glosas Críticas* de 44:

[...] a *comunidade*, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade *política*. Essa comunidade, da qual o *seu próprio trabalho* o separa, é a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição *humana*. A *condição humana* [*menschliches Wesen*] é a *verdadeira comunidade* dos humanos [*Gemeinwesen der Menschen*]. O funesto isolamento em relação a essa condição é incomparavelmente mais abrangente, mais insuportável, mais terrível e mais contraditório do que o isolamento em relação à comunidade política; na mesma proporção, a eliminação desse isolamento e até mesmo uma reação parcial a ele, uma revolta contra ele, tem um alcance infinitamente maior, assim como o ser humano é infinitamente maior do que o cidadão e a *vida humana* é infinitamente maior do que a *vida política*. Em consequência, por mais *parcial* que seja, a revolta *industrial* comporta uma alma universal e, por mais universal que seja, a revolta *política* abriga, sob sua forma mais *colossal*, um espírito *mesquinho* (MARX, 2010c, p. 51).

---

<sup>13</sup> - MARX, K. **Para a crítica da economia política**: Prefácio. Lisboa, Editorial Estampa, 1973

A revolução social possui, entretanto, uma *forma política*, a forma da emancipação de uma *categoria social* ou *classe* particular da sociedade – a classe do *trabalho*. Enquanto emancipação de uma classe, ou seja, em seu aspecto parcial, a revolução tem como primeira tarefa um *ato político*: a dissolução do Estado vigente; enquanto emancipação humana ela é a reorganização das “forças sociais”, o que se dá de um modo *inteiramente social*, para além da atividade política. Este duplo caráter da revolução é explicitado por Marx nos seguintes termos:

[...] uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um *ato político*. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá se concretizar. Ele necessita desse *ato político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*. (MARX, 2010c, p. 53).

A *forma* ou *momento* político da revolução configura-se, nas palavras de Chasin, como uma *metapolítica*<sup>14</sup>, pois desempenha um papel específico e transitório que a leva, ao manifestar-se o fim, a *alma social* da revolução, à sua própria dissolução. De modo que a política é reconfigurada como um meio da revolução, meio este que realiza a tarefa destrutiva – nos termos de *A Guerra Civil na França*, a extirpação do parasitismo de Estado, para que a luta de classes possa se dar livre do aparato político que a impede de realizar o *télos* da revolução: sua atividade organizadora, a dissolução da velha sociedade. Daí a pertinência de se falar desse momento como “metapolítico”, para evidenciar seu caráter negativo, distanciando-o da atividade política concebida ontopositivamente.

## Referências Bibliográficas:

---

<sup>14</sup> - ver: CHASIN, José. Chasin, J. **A Determinação Ontonegativa da Politicidade**. In.: Ensaios Ad Hominem I – Tomo III: Política. Santo André: Ad Hominem, 2000.

ABENSOUR, M. **A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano.** Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

AVINERI, S. **The Social and Political Thought of Karl Marx.** London. Cambridge University Press, 1968.

CHASIN, J. **A determinação ontonegativa da politicidade.** Verinotio revista on-line – n. 15, Ano VIII, abr./2013. Disponível em: <http://www.verinotio.org/revistas.php?revista=15>.

\_\_\_\_\_. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica.** São Paulo, SP: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. **Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão.** São Paulo, SP: Editora Ensaio, 1990.

CORNU, A. **Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre – tomo II.** Paris: PUF, 1958.

COTRIM, L. **MARX- Política e Emancipação Humana 1848-1871.** Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC. São Paulo, SP. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=77812](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=77812). 2007.

DE DEUS, L. G. **Soberania Popular e Sufrágio Universal: O pensamento político de Marx na Crítica de 43.** Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, MG. Disponível em: [http://www.verinotio.org/di/di6\\_soberania.pdf](http://www.verinotio.org/di/di6_soberania.pdf), 2001.

DELLA VOLPE, G. **Rousseau e Marx: a liberdade igualitária.** Tradução de Antônio José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1982.

DRAPER, H. **Marx's Theory of Revolution.** New York and London. Monthly Review Press, 1977.

EIDT, C. **O estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos de A Gazeta Renana (1842-1843).** Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, MG. Disponível em: [www.verinotio.org/di/di4\\_racional.pdf](http://www.verinotio.org/di/di4_racional.pdf), 1998.

ENDERLE, R. M. **Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846;** Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG. Belo Horizonte, MG. Disponível em [http://www.verinotio.org/di/di8\\_ontologia.pdf](http://www.verinotio.org/di/di8_ontologia.pdf), 2000.

- FAUSTO, R. **Marx – Lógica e Política**. Editora Brasiliense: São Paulo, 1987.
- GIANOTTI, J.A. **Origens da dialética do trabalho**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.
- HENRY, M. **Marx: una filosofía de la realidad**. Buenos Aires. Ediciones La Cebra, 2011.
- LOWY, Michel. **A Teoria da Revolução no Jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. **O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia**. Editora UFRJ. Rio de Janeiro, 2009.
- MARCUSE, H. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- MARX, K. **Para a crítica da economia política: Prefácio**. Lisboa, Editorial Estampa, 1973
- \_\_\_\_\_ **Crítica a filosofia do direito de Hegel, 1843**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas de Marcelo Backes, 2a ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_ **Lutas de classe na Alemanha**, 1a ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_ **Sobre a questão judaica**; São Paulo, SP: Boitempo, 2010.
- MESZÁROS. I. **Para Além do Capital**. São Paulo, SP, Boitempo. 2002.
- ROSSI, M. **La génesis del materialismo histórico: el joven Marx**. Tradução de Rosario de la Iglesia. Madrid: Editor Alberto Corazón, 1971.
- TEEPLE, G. **Marx's critique of politics, 1842-1847**, University of Toronto Press, 1984.
- VAZ, H.L. **Sobre as Fontes Filosóficas do Pensamento de Karl Marx** in.: Marx Hoje, J. Chasin org. – 3.ed. – São Paulo : Ensaio, 1998.
- VAISMAN, E. **Marx, Obra de Juventude e Obra de Maturidade: Continuidade ou Ruptura**. In.: BOITO, A. A Obra teórica de Marx: atualidade, problemas, interpretações – 1ª Ed. – São Paulo: Xamã, 2000.
- \_\_\_\_\_ **A Determinação Marxiana da Ideologia; Dissertação de Mestrado, de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG. Belo Horizonte, MG. 1996.**