

FABIO FLORENCE DE BARROS

**O DILEMA ENTRE ESTADO E DEMOCRACIA: UM ESTUDO SOBRE
A CRÍTICA DA POLÍTICA NA OBRA DO JOVEM MARX**

Campinas, 2012



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Mestrado em Filosofia

FABIO FLORENCE DE BARROS

**O DILEMA ENTRE ESTADO E DEMOCRACIA: UM ESTUDO SOBRE
A CRÍTICA DA POLÍTICA NA OBRA DO JOVEM MARX**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
para obtenção do Título de Mestre em
Filosofia

MARCOS SEVERINO NOBRE

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO

DEFENDIDA PELO ALUNO FABIO FLORENCE DE BARROS, E ORIENTADA PELO PROF.DR MARCOS SEVERINO NOBRE

CPG, ____/____/____

Campinas, 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
SANDRA APARECIDA PEREIRA-CRB8/7432 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

B278d Barros, Fábio Florence de, 1985-
O dilema entre estado e democracia : um estudo sobre a crítica da política na obra do jovem Marx / Fábio Florence de Barros. -- Campinas, SP : [s.n.], 2012

Orientador: Marcos Severino Nobre
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Democracia. 3. Estado.
I. Nobre, Marcos Severino, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The dilemma between state and democracy: a study on the critic of politics in the writings of the young Marx

Palavras-chave em inglês:

Democracy

State, The

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

Marcos Severino Nobre [Orientador]

Rúrion Soares de Melo

Yara Adario Frateschi

Data da defesa: 16/08/2012

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 16 de agosto de 2012, considerou o candidato FABIO FLORENCE DE BARROS aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Marcos Nobre", written over a horizontal line.

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Rúrion Soares Melo", written over a horizontal line.

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Yara Frateschi", written over a horizontal line.

Para as minhas irmãs Ana Carolina e Júlia

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, Maria Eliza e Maurício, por me ensinarem a importância da preservação e da difusão da alta cultura e por me darem o suporte para contribuir com essas tarefas tão urgentes para o nosso país.

Ao meu orientador, professor Marcos Nobre, pela orientação contínua desde a iniciação científica, pela paciência e esmero nas correções de meus trabalhos e por insistir na importância do rigor lógico e terminológico na elaboração de textos filosóficos, valiosa lição que observarei ao longo de toda a minha carreira.

À professora Yara Adario Frateschi e ao professor Marcos Lutz Müller, pelas importantes observações no exame de qualificação e pelos estimulantes cursos na graduação, que me chamaram a atenção para parte relevante dos problemas abordados no presente trabalho.

Ao Marcos Florence, por me socorrer em minhas tortuosas caminhadas nos labirintos da língua alemã.

Aos colegas do grupo de estudos de teoria crítica do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, com quem mantive proveitoso debate desde o início da graduação em filosofia: Adriano Januário, Divino Amaral, Fernando Bee Magalhães, Maria Érbia Cássia Carnaúba, Mariana Teixeira, Olavo Ximenes, Paulo Yamawake e Raphael Concli.

Ao Giorlando Lima pelas longas conversas acerca de vários temas filosóficos e pelo auxílio com assuntos técnicos.

Aos muitos amigos que fiz durante a graduação e o mestrado em filosofia na UNICAMP, especialmente: Anita Silveira, Ethel Panitsa Beluzzi, Fábio Nolasco, Felipe Durante, Fernando Henrique Rovere Godoy, Gleisy Picoli, Lívia Almeida, Mariane Romão e Thaís Helena Smilgys.

Agradeço, também, à CAPES, pela bolsa concedida nos primeiros meses do mestrado e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento concedido à presente pesquisa ao longo de dois anos.

Agradeço, enfim, aos amigos Anderson Mendes, André Sollero, Fernanda Souto, Juliana Shiguenaga, Maraísa Gomes, Nicole Gayard, Sandra Marques da Silva e Sílvia Elizabeth pelo apoio e carinho permanentes.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo avaliar as primeiras críticas formuladas por Karl Marx no tocante à configuração moderna da política, mais especificamente à organização estatal desta última. Partimos da hipótese segundo a qual Marx teria assumido, nos textos redigidos em 1842 e 1843, três posicionamentos em face do problema do Estado moderno: o primeiro deles (defendido nos artigos do periódico "Gazeta Renana") seria marcado pela exigência normativa de organização racional do Estado, enquanto esfera universal, independente de particularismos religiosos e reconciliadora dos conflitos da sociedade civil. Num segundo momento, em sua "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", vemos Marx abandonando a ideia de Estado racional em nome do ideal democrático. Nesse novo quadro, o Estado (enquanto conjunto rígido de instituições) seria o resultado da alienação das energias políticas do povo e a grande tarefa da modernidade seria a libertação dessas energias, resultando na configuração política denominada por Marx de "verdadeira democracia". Por fim, através da análise da correspondência de Marx e Arnold Ruge e do texto "Sobre a Questão Judaica", procuraremos mostrar como Marx chegou a atribuir à política uma função subordinada à revolução social, que significaria a reapropriação, por parte do ser genérico (conceito reelaborado com base na obra de Feuerbach) de suas energias alienadas em relações sociais egoístas. Nessa nova concepção, a política acaba subsumida em uma teleologia da história que, por sua vez, se reporta a uma ciência da sociedade, que Marx procurará construir com base na crítica da economia política. Traçando este quadro, esperamos mostrar que esse trecho do caminho teórico percorrido por Marx revela importantes aspectos e possibilidades do pensamento político moderno, em especial a tensão entre a liberdade democrática e a exigência de organização racional da sociedade em bases científicas.

Palavras-chave: Karl Marx; Democracia; Estado

ABSTRACT

The present dissertation aims to evaluate the first critical comments formulated by Karl Marx about the configuration of modern politics, chiefly its organization as a political state. Our standpoint is that Marx has assumed, in the texts elaborated between 1842 and 1843, three different points of view concerning the problem of the modern state: the first of them (defended in the articles published in the newspaper “*Rheinische Zeitung*”) was marked by the demand of a rational organization of the state, understood as an universal sphere, free of religious particularisms and able to reconcile the conflicts within the civil society. In a second moment, in the “Critics of Hegel’s Philosophy of Law”, Marx leaves the idea of rational state in name of his democratic purposes. In this new configuration, the state (as a set of inflexible institutions) would be the result of the alienation of the political energies of the people and the major task of modernity would be the liberation of these energies, resulting in a new political configuration named by Marx “true democracy”. Finally, studying the letters of Marx to Arnold Ruge and the text “On the Jewish Question”, we aim to show how Marx subordinated politics to the social revolution, which would correspond to the reappropriation, by the species being (a concept reelaborated based in the works of Feuerbach) of its alienated energies, confiscated by egoistic social relations. In this new conception, politics is subsumed in a historical teleology which, in its turn, is linked to a science of society, which Marx would try to elaborate based on the critic of political economy. Building this picture, we intend to show that this part of Marx’s theoretical path reveals some important aspects and possibilities of modern political thought, chiefly the tension between democratic freedom and the demand for a rational organization of society in scientific basis.

Key-words: Karl Marx; Democracy; State

SUMÁRIO

- 1. Introdução, 17**
- 2. Os Antecedentes: Karl Marx e o projeto da *Gazeta Renana*, 29**
- 3. O Conceito de *democracia* na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, 61**
- 4. A Questão Judaica: o crepúsculo da política, 99**
- 5. Considerações Finais, 123**
- 6. Referências, 127**

Introdução

O objetivo de nossa pesquisa é investigar como Karl Marx elaborou, a partir da análise do contexto político *sui generis* vigente no Estado prussiano na década de 1840, uma reflexão sobre as virtualidades da democracia no mundo moderno. Nossa hipótese geral é que Marx identifica na modernidade uma tensão crescente entre a política institucionalizada e a luta pelas liberdades que se propaga na sociedade civil após a revolução francesa e busca resolvê-la de três maneiras distintas no período compreendido entre 1842 e 1843, havendo nesse interregno duas rupturas fundamentais, a saber: a passagem de uma concepção idealista de Estado – defendida nos artigos da *Gazeta Renana* – para uma crítica humanista que contrapõe um momento cívico (a verdadeira democracia) a um momento alienante, o Estado burocratizado e estamental como dimensão de universalidade abstrata descolada do homem político. Por fim, com o artigo *Sobre a questão judaica*, verifica-se uma mudança na concepção de Marx sobre a política, que passa a estar subordinada à ideia de revolução como um processo histórico e à distinção entre emancipação política e emancipação humana, sendo que esta última, enquanto reconciliação do indivíduo com o gênero, significaria a abolição do Estado e das relações sociais fundadas no egoísmo. A partir daí, não se buscava mais a inteligibilidade de uma lógica específica do conflito político, mas a compreensão deste como momento de um processo social de alienação, que redundaria no humanismo do trabalho dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* de 1844.

Nossa hipótese de leitura tem como ponto de partida o texto seminal de Miguel Abensour, cuja tese central é a de que a obra de Marx nos anos de 1842 e 1843 apresenta uma reflexão original sobre o político (*le politique*)¹, termo empregado com apoio nos trabalhos de Claude Lefort para reportar os conflitos sociais a um conflito originário, exprimido pelo embate entre o desejo de dominação dos grandes e o desejo de liberdade do povo:

¹ Miguel Abensour. *A Democracia contra o Estado*. Belo Horizonte; UFMG, 1998, p.21: “Trata-se muito mais de apreender os textos políticos do jovem Marx como uma *obra do pensamento*, como entende Claude Lefort, ou seja, uma obra orientada por uma intenção de conhecimento e para a qual a linguagem é essencial. É legítimo, além disso, devido aos laços que Marx mantém com a tradição, interpretar essa obra do ponto de vista da filosofia política, ou melhor, como inscrevendo-se no destino da filosofia política moderna. Do próprio enunciado do projeto decorre que tentaremos abrir um caminho a contracorrente de dois pólos que, apesar de sua oposição, reencontram-se neste ponto: a contracorrente dos marxistas que acolhem Marx, como aquele que teria tido o mérito de abandonar as formas de pensamento do político, próprias à especulação filosófica; a contracorrente dos que designam Marx como um dos que teriam aniquilado a tradição do pensamento político. Pelo caminho aberto entre esses dois pólos, trata-se de resgatar uma dimensão escondida, oculta da obra de Marx – uma interrogação filosófica sobre o político, sobre a essência do político – fortemente acentuada em 1842-1844, mas que não percorre menos, parece, a totalidade da obra e que reaparece no espaço dos escritos políticos.”

Na abertura de Maquiavel reinterpretado (*Le Travail de l'Oeuvre, Machiavel*, 1971), Claude Lefort afirma que toda cidade humana se ordena, se constrói a partir de uma divisão primeira que manifesta melhor a divisão do desejo, aquele dos grandes de comandar e oprimir e aquele do povo de não ser comandado nem oprimido – desejo de liberdade. Entendamos que por essa inteligência do político toda manifestação do social é indissociavelmente ameaça de dissolução, exposição à divisão, à perda de si (...). É na análise da relação que uma sociedade estabelece em relação ao fato de sua existência – à prova da divisão – que sua estrutura política se torna inteligível.²

Cabe salientar, aqui, que o conceito de político (*Le politique*) não foi elaborado dentro da obra de Marx, tendo sido empregado a partir de interpretações propostas pela filosofia política francesa da segunda metade do século XX sobre os fenômenos da burocracia e do totalitarismo. Para que isso possa ser compreendido é necessário ter em vista que o manuscrito marxiano da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* permaneceu inédito até muitos anos depois da morte de Marx, tendo sido publicado apenas em 1927, mas só recebeu a devida atenção a partir da década de 1950, com a publicação das obras de Maximilien Rubel e Auguste Cornu, autores que buscaram reconstituir a evolução teórica de Marx e, assim, acabaram por inscrever esse texto como etapa fundamental de seu percurso teórico. De outra parte, era aquela uma década que já conhecera os desastres provocados pelo stalinismo, pelo nazismo e que via se consolidar – nos países ocidentais – um Estado democrático em sua forma, mas burocraticamente administrado, de modo que o espaço para o conflito e o dissenso próprios da política foi se fechando progressivamente, ameaçando desaparecer em face da ciência da administração. A partir disso, surgia para a intelectualidade europeia a necessidade de pensar um espaço em que o agir político pudesse se enraizar a despeito da existência de um forte aparelho burocrático que administrava boa parte da vida social.

Para Lefort, os conceitos de político e democracia guardam uma correspondência inequívoca, mas sua mútua implicação, a luta pela implantação da democracia enquanto afirmação do político, é uma constante apenas na modernidade e só adquire sentido a partir da derrubada do regime absolutista:

Incorporado ao príncipe, o poder dava corpo à sociedade. E, assim, havia um saber latente, mas eficaz, do *que um* significava para o *outro*, em toda a extensão do social. Tendo em vista esse modelo, designa-se o traço

² Miguel Abensour, *Démocratie Sauvage et Principe d'Anarchie*. In. *La Démocratie contre l'État*. Paris; Felin, 2004, p.164.

revolucionário e sem precedentes da democracia. O lugar do poder torna-se um *lugar vazio* (...) esse fenômeno implica a institucionalização do conflito.³

Encontramos aqui as primeiras afinidades entre a reflexão de Lefort e aquela contida no manuscrito marxiano. A modernidade rompe com a noção de corpo político enquanto totalidade organicamente constituída; o sucesso da empreitada democrática depende, assim, da instalação e administração do lugar do poder enquanto um vazio, um espaço de indeterminação, no sentido de que nele não há nenhum homem – ou entidade – que o ocupe permanentemente e com justo título. Outro ponto de alta relevância é que – ao contrário da política administrada – a participação nesse espaço não pode, jamais, estar condicionada à posse de um saber qualificado, que exclua parte dos cidadãos⁴. Disso resulta, nas palavras de Lefort, “que a democracia institui-se e se mantém pela *dissolução dos marcos de referência da certeza*”.⁵

A quais certezas ele faz alusão? Sem dúvida às certezas da filosofia (enquanto elaboradora de sistemas que enfeixam a realidade) e da administração estatal, ambas solidárias nos campos simbólico – especialmente no caso de Hegel, enquanto “filósofo oficial da monarquia prussiana” – e de atuação do poder político, sendo impeditivas da instalação e manutenção da democracia. Contra o sistema fechado, busca-se, aqui, a abertura e indeterminação intrínsecas do político. A afinidade dessa reflexão com o período da obra marxiana por nós analisado é bastante acentuada, pois se tratava de uma época em que a ideia de uma política democrática, entendida como a abertura de um espaço para o conflito e o dissenso, era vista com maus olhos pelas correntes filosóficas que dominavam a filosofia política, notadamente o positivismo de Augusto Comte (e seus discípulos socialistas, como Saint-Simon) e a filosofia hegeliana do direito público. Para ambas essas tradições, a política como conflito era sinônimo de irracionalidade e deveria ser substituída por uma síntese superior, administrada a partir de uma ciência da sociedade.

Partindo dessa semelhança histórica, Miguel Abensour aplicou a reflexão acerca do político, como instrumento heurístico para a compreensão da *Crítica da Filosofia do Direito*

³Claude Lefort, *Pensando o Político*. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1991, p.32. Dado o escopo de nossa dissertação, não caberia aqui fazer uma análise pormenorizada de toda a obra de Lefort. Por essa razão, tomamos esta coletânea como um resumo conceitual de seu pensamento, inclusive de seu detalhado estudo sobre Maquiavel.

⁴Nunca é demais frisar a convergência entre essa abordagem do fenômeno burocrático e aquela já feita por Marx em 1843.

⁵Idem, p.34.

de Hegel marxiana de 1843, elaborando importantes conclusões, dentre as quais a de que haveria no Marx autor desse texto a abertura de uma reflexão específica sobre o político que seria – mais tarde – colocada em segundo plano em nome de uma análise das relações sociais constitutivas do modo de produção capitalista, empreendida a partir dos primeiros estudos de economia política por parte de Marx e permanecendo como um manancial oculto em sua obra, mas que surgiria novamente em momentos pontuais, quando nosso autor foi levado a pensar o significado de conflitos diretamente políticos, como a comuna de Paris, de 1871. Haveria, assim, um ponto de grande interesse nesse período da obra do jovem Marx e não apenas um confuso material preparatório com relação ao Marx maduro e sua crítica da economia política⁶.

A partir desse ponto de vista, o autor se propõe a avaliar a obra marxiana dando centralidade à chamada crise de 1843, momento no qual a reflexão sobre o político ocupará posição central. Seu argumento é de que as elaborações de Marx naquele ano partiram de um feixe de problemas colocados especialmente por Hegel, a saber, a cisão tipicamente moderna entre Estado político e sociedade civil, mas, ao contrário de apontar para um desenvolvimento teórico inequívoco e necessário, deixou uma série de possibilidades abertas⁷. Dito de outra forma, a reflexão de Marx na *Crítica* de 1843 apresenta um interesse filosófico particular, não se limitando a mero documento histórico.

Assim, Abensour se coloca na contramão das interpretações que buscam organizar o pensamento de Marx a partir de uma linha contínua e que – inexoravelmente – resultaria na criação do materialismo histórico. O resultado dessa última posição – a qual rejeitamos – é que a verdade do texto de 1843 residiria fora dele e seu interesse seria meramente biográfico, como uma etapa no caminho de Marx rumo ao materialismo histórico. A fonte desse unilateralismo emanaria, no entender de Abensour, de uma redução sociologizante da análise do fenômeno político, uma dedução da essência do político a partir de uma análise da estrutura do social enquanto regido por leis naturais ou lógicas (na linha de um positivismo ou de um determinismo historicista). Tomando como referência o pensamento proposto por

⁶ Abensour, op cit, p.29, ao fazer alusão ao conhecido *Prefácio à Crítica da economia política*, de 1859, elabora a seguinte observação: “pela leitura desse texto quase “canônico”, dessa auto-interpretação da crítica de 1843, é forçoso registrar um verdadeiro descentramento do político, pensado doravante como um fenômeno derivável e, de alguma forma, secundário. Marx, ao mesmo tempo em que nega a autonomia do político, naturaliza-o, inserindo-o no campo de dependência de uma necessidade infra-estrutural, ou de um conjunto de relações de força.”

⁷ Abensour, op cit, p.62: “Sem dúvida o caminho parece aberto para incluir o político numa análise dialética da totalidade social. Mas – e esse ponto é essencial – o passo não foi dado; não basta que um caminho esteja aberto para ser necessariamente utilizado.”

Lefort e desenvolvido por Abensour, a proposta é, aqui, traçar o percurso da reflexão de Marx sobre o lugar do político enquanto indeterminação, enquanto abertura para a incerteza proveniente do conflito originário que o alimenta e – em oposição ao saber e agir esotérico incorporado pela burocracia – compreender as possibilidades de reativação das energias políticas do demos na modernidade.

Para o Marx da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o povo, enquanto demos, desempenha um papel fundador e os regimes políticos examinados ao longo da história do pensamento (monarquia, aristocracia, república) não passariam de momentos parciais em que sua energia se cristaliza em um conjunto de instituições e impede o fluxo de seus desdobramentos; dito de outro modo, a tensão originária entre os poderosos e o povo se resolve de maneira unilateral em favor dos primeiros. Devido à configuração da democracia específica da modernidade, quando a vida política se caracteriza pela separação entre Estado e sociedade civil e, dentro desta, pela atomização entre indivíduos cujos interesses se defrontam, o político se opõe a um adversário, a política administrada.

Em um ponto importante, separamo-nos da *démarche* de Abensour, que não analisa o processo por meio do qual a reflexão sobre o político deixou de ser central na obra de Marx em nome de uma análise do social e do processo histórico da revolução. Ora, conforme buscaremos mostrar, neste curto período existem três posicionamentos distintos de Marx em relação ao Estado (e não apenas dois, como argumenta Abensour)⁸: uma concepção idealista e positiva no período da *Gazeta Renana*, uma postura democrata radical, que coloca em xeque a existência do Estado enquanto forma unificadora em nome da democracia (na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*) e uma posição de negação do Estado, em *A Questão Judaica*, que rebaixa a política a uma função transitória, como destruição de barreiras para a reapropriação das energias não mais do demos, mas do homem enquanto ser genérico (alienado pelo egoísmo), abrindo o espaço que será preenchido pela análise do trabalho enquanto catalisador das forças sociais; em outras palavras, esse texto já não tem como tema central o “pensar o político”, mas a crítica das relações sociais baseadas no egoísmo. Procuraremos, aqui, mostrar como a passagem para o segundo plano da reflexão sobre o político se deu no artigo *Sobre a Questão Judaica*, restando a esse plano uma função meramente negativa (de destruição do estado de coisas vigente), análise que Abensour não

⁸ Vale ressaltar, aqui, que Abensour não empreende uma análise do texto marxiano *Sobre a Questão Judaica*, pulando diretamente para os *Manuscritos Econômico-filosóficos* de 1844, onde aponta o desaparecimento da reflexão sobre o político, que abre espaço para uma análise do trabalho.

levou a cabo em seu texto, limitando-se a apontar a mudança de perspectiva na obra marxiana posterior, dedicada ao trabalho como catalisador das relações sociais.

Identificando a política administrativa com o Estado e o político como aquele conflito originário que com ele entra em tensão, procuramos dar maior ênfase a esse conjunto de transições verificado no período por nós demarcado na obra de Marx. Desse modo, poderemos, por exemplo, analisar tanto um período em que Marx coloca o Estado em primeiro plano, como solução para os conflitos presentes na sociedade (os artigos da *Gazeta Renana*) quanto um momento em que ele busca dar ênfase à ideia de democracia contra o Estado, negando que aquela deva ser domesticada nos parâmetros institucionais deste (a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*) e, por fim, ao período em que a política passa a um segundo plano.

No texto da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* esse embate entre a política administrativa e o político como dimensão específica se manifesta pelo apontamento da contínua “colonização” da sociedade civil pelos delegados do Estado:

A oposição entre Estado e sociedade civil está, portanto, consolidada; o Estado não reside na sociedade civil, mas fora dela; ele a toca apenas mediante seus “delegados”, a quem é confiada a “gestão do estado” no interior dessas esferas. Por meio destes “delegados” a oposição não é suprimida, mas transformada em oposição “legal”, “fixa”. O “Estado” é feito valer, como algo estranho e situado além do *ser* da sociedade civil, pelos deputados deste ser contra a sociedade civil.⁹

Pensar o político na modernidade é, portanto, fundamentalmente, fazer a crítica da política institucional e do Estado, buscando colocá-los dentro de seus limites, enquanto simples momento da vida do povo e não como forma unificadora que usurpa as potencialidades deste para dar à própria existência outras configurações possíveis. Para o Marx da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, a colocação dessa crítica deve ser entendida como radical no sentido de que a política, enquanto Estado, enquanto forma unificadora organizada num conjunto de instituições, tem como destino o desvanecimento. A democracia, como diz o título do livro de Abensour, é uma democracia contra o Estado; mais do que isso, na medida em que não se subordina a uma domesticação por meio de uma forma unificadora, é uma democracia selvagem, para utilizarmos um termo de Claude Lefort.

⁹ Karl Marx. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo; Boitempo, 2005. Pág 68.

Formulado nesses termos, o político não é uma categoria sociológica de matiz positivista, um desfile de regularidades cientificamente apreensíveis, mas uma categoria filosófica, que diz respeito à possibilidade mesma de organização de uma comunidade. Ele está aquém do social, sendo sua condição de possibilidade.

Essas tensões – entre o aspecto institucional da política e o político como objeto da reflexão filosófica – vão ganhando outros contornos na correspondência com Arnold Ruge e em *Sobre a Questão Judaica*, quando a dimensão bifronte do político é reduzida ao seu aspecto administrativo, enquanto organização do Estado e outorga de direitos e deveres. É por isso que a reflexão marxiana sobre o ser genérico, emprestada de Feuerbach, que na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* dava suporte à politicidade originária do homem, é voltada contra a política em bloco, sendo esta entendida em seu aspecto puramente alienante e destinada a desaparecer sob os escombros da revolução em nome de uma nova organização social do homem enquanto ser genérico. Marx, portanto, apresenta em 1843 – como diz Abensour – uma ligação com a tradição da filosofia política que buscava romper com a ideia de administração racional do mundo dos homens, mas essa ligação é tênue, pois a partir de *Sobre a Questão Judaica* Marx voltou a dar primazia a tópicos que o ligavam às suas origens no idealismo alemão, como a teleologia da história e o conceito de ser genérico, mesmo que enriquecendo-os com reflexões sobre a economia política inglesa.

Para compreender esse percurso, é necessário sublinhar que o surgimento da reflexão marxiana sobre o político é gestado a partir do panorama traçado por Marx a respeito da situação política alemã, que se desdobra em um ambiente político cultural marcado por um regime monárquico autoritário dominado por uma aristocracia rural assentada sobre instituições medievais e uma intelectualidade que, em grande medida, dependia do emprego no serviço público e considerava qualquer tipo de reforma política exclusivamente no interior do aparelho estatal. Esse estado de coisas fazia com que os conceitos chave do debate político moderno – como democracia e liberalismo – fossem ali formulados de maneira ambígua e pouco determinada, razão pela qual empregamos de maneira descritiva, para compreender a situação alemã relativa à articulação entre organização política e reformas liberais, a metáfora proposta por Roberto Schwarz : “as ideias fora do lugar”¹⁰, sobre a qual é necessário dizermos algumas palavras.

¹⁰ Roberto Schwarz. *As Ideias fora do lugar*. In. *Ao Vencedor as batatas*. São Paulo; Duas Cidades, 2007, p.11.

Na medida em que as ideias revolucionárias do período eram elaboradas nas nações que já haviam feito sua revolução política – na França e na Inglaterra – sua apropriação pelo pensamento político alemão obedecia a uma lógica própria: em primeiro lugar, por conta do caráter incompleto da modernização e da permanência de grande parte da estrutura política e produtiva feudal, ideias como liberalismo e democracia não conseguiam se enraizar em solo alemão, isto é, não se materializavam em instituições, servindo na verdade à reprodução do estado de coisas então existente. Em segundo, exatamente por esse motivo, a intelectualidade que vivia no serviço público e – respaldada por uma longa tradição de pensamento especulativo – se deparava com a apatia da maioria esmagadora do povo alemão era levada a pensar que o atraso alemão se devia ao caráter limitado das ideias que davam forma ao seu Estado, surgindo daí o radicalismo político da esquerda hegeliana, que, a cada enrijecimento do autoritarismo estatal, se tornava mais acentuado e – ao mesmo tempo – introspectivo.

Enquanto na Inglaterra e na França o movimento trabalhista, a democracia e o socialismo eram ameaças reais e concretas aos grupos dominantes lá existentes, dando ensejo a soluções de compromisso entre liberalismo e monarquia, na Prússia do *Vormärz*, liberalismo e democracia exerciam a função de retroalimentação das instituições existentes. Por esses motivos, o ponto de partida de Marx é um ambiente em que o radicalismo político se formula no plano das ideias e a colocação do Estado em xeque se fará na medida em que esse mecanismo de giro das ideias fora de seu eixo real for sendo descoberto, da mesma maneira que sua função nos países mais adiantados do continente também for sendo descortinada.

Por fim, ressaltamos que o objeto de nossa pesquisa é limitado a uma parte dos textos redigidos pelo assim chamado “jovem Marx”, o que pode gerar confusões se tivermos em mente o critério de periodização elaborado por Louis Althusser na década de 1960, a partir do qual distinguiu um Marx pré-marxista (ideológico) e um Marx maduro, o elaborador da ciência da história e da crítica da economia política. Não é nosso objetivo entrar na discussão sobre a plausibilidade ou não de um corte interno dessa natureza na obra de Marx, mas apenas justificar a colocação do nosso problema aquém do ponto delimitado por Althusser, mais precisamente nos textos elaborados entre 1842 e 1843. Assim, cientes da existência desse debate, empregaremos a expressão “jovem Marx” em sentido meramente descritivo, sem pretensões analíticas ou novas propostas de periodização de sua obra.

Estruturalmente, dividiremos nossa dissertação em três capítulos, sendo que o segundo ocupa papel central, organizando o fio do argumento: no primeiro deles investigamos os antecedentes do conceito marxiano de democracia, analisando alguns artigos publicados no

jornal *Gazeta Renana*. Colocaremos, aqui, nossa ênfase sobre três temas que Marx desdobraria de maneira mais detalhada em suas obras subseqüentes: a defesa da liberdade de imprensa, a representação parlamentar, a crítica ao direito e à burocracia. Nesta primeira fase de sua obra, o elemento marcante é a defesa de uma concepção de Estado racional, herdada de Hegel e desenvolvida pela esquerda hegeliana¹¹, cuja função seria resolver as contradições e fragmentações da sociedade civil; mas, ao contrário de Hegel, não se procurava resolver tais contradições de maneira a colocar o Estado de maneira autoritária acima da sociedade civil, mas a partir de uma passagem *democrática* desta para aquele.¹² Seguimos a linha argumentativa de Abensour quando este autor alega que neste momento Marx busca libertar a reflexão do político de seus entraves teológicos, mas procuramos ir mais além, mostrando que a roupagem teológica assumida pela monarquia prussiana era apenas um sintoma do complexo mecanismo das ideias fora do lugar, que se reportava à combinação de um sistema político com ranços arcaicos e da apropriação das ideias liberais francesas e inglesas (tema este não abordado por Abensour). Assim, entendemos que a guinada teológica do Estado prussiano deve ser lida em sua dialética com a forma *sui generis* de radicalismo político defendida pela oposição prussiana para que a novidade da reflexão marxiana sobre o político possa ser justamente apreciada.

O impasse ao qual a atividade jornalística de Marx conduziu (a defesa da racionalidade do Estado e de sua democratização, incompatíveis no contexto prussiano) o levou a colocar em xeque sua concepção de Estado racional frente às múltiplas provas de que, na Prússia do *Vormärz*, a reação política e o sistema de privilégios estamentais poderiam barrar a efetivação das reformas políticas que investiriam o Estado de uma legitimidade racional e, portanto, universal. Nesse momento, o diagnóstico marxiano do tempo se altera de maneira sensível e influi de maneira decisiva na mudança de suas formulações teóricas.

No segundo capítulo analisaremos a reflexão marxiana sobre a democracia a partir de sua crítica a Hegel, realizada em 1843, no manuscrito denominado *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trata-se do capítulo mais extenso e de importância central na presente dissertação,

¹¹ Dentre os membros da esquerda hegeliana, optamos por fazer breves descrições de algumas ideias defendidas por David Friedrich Strauss – nomeadamente, o combate à consciência mítica que, segundo ele, fundava os dogmas religiosos – e por August Von Cieszkowski, que, com sua concepção de que a filosofia deveria se realizar num futuro histórico, alimentou a busca marxiana pela realização da racionalidade na política.

¹² Eustache Kouvélakis. *Philosophie et Révolution de Kant à Marx*. Paris; Presses Universitaires de France, 2003, p.318: “Para Marx, contrariamente a Kant, a esfera da publicidade não é o lugar onde se opera a subsunção gradual da política por uma instância meta-política de tipo jurídico moral. Re-situado nos momentos constitutivos da *Sittlichkeit* (eticidade), o espaço público se insere, bem entendido, no interior da sociedade civil-burguesa, dessa forma contraditória através da qual emergirá a ideia de Estado.”

pois é nele que buscamos avaliar as principais tensões pelas quais passaram as reflexões marxianas acerca da política neste período decisivo de sua elaboração teórica. Assim, procuramos mostrar que a partir de uma reflexão sobre a democracia, Marx vai procurar mostrar que esta não consiste em um sistema político que possa ser enfeixado numa camisa de força institucional, mas implica a redução do Estado a momento particular da atividade política do povo, do demos, que na modernidade se organiza em um amplo conjunto de esferas. A partir dessa redução, que liberta as outras esferas da usurpação estatal, que as coloniza como forma unificadora, o político – que assume seu verdadeiro lugar – pode exercer seus efeitos sobre o conjunto da sociedade de maneira democrática.

Segundo a leitura por nós proposta, a verdadeira democracia não consiste num conceito positivo de democracia, mas num instrumento crítico que abre caminho para virtualidades que vão além dos limites institucionais traçados na constituição. Tratar-se-ia, aproximadamente, de um republicanismo *sui generis*, no qual os assuntos públicos não seriam administrados por uma burocracia, mas pelos próprios cidadãos, e os conflitos da vida cotidiana assumiriam feição verdadeiramente política, não havendo uma separação institucional rígida entre Estado e sociedade civil. Para o Marx deste texto, a etapa inicial desse processo seria a implantação do sufrágio universal, prova de fogo pela qual deveria passar o Estado moderno.

Por fim, no terceiro capítulo, mostraremos a ruptura definitiva de Marx com o Estado político e a defesa de sua abolição no artigo *Sobre a questão judaica*, dando ênfase ao conceito de ser genérico como instrumento crítico das relações sociais fundadas no egoísmo e que constituiriam a gênese da alienação política. Analisaremos, em princípio, algumas cartas enviadas por Marx a Arnold Ruge – membro do setor mais radical da esquerda hegeliana – nas quais ele nos oferece uma leitura amarga da situação em que se encontra a Alemanha e introduz, ainda que de maneira nebulosa, a ideia de revolução como a única alternativa para a abolição do estado de coisas ali vigente. Aqui, é importante ressaltar, o diagnóstico marxiano do tempo não se altera de maneira substancial em relação àquele exprimido na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (a proposta de construção de um Estado racional na Prússia estava definitivamente abandonada), mas encontramos uma importante mudança de concepção no tocante à função da política no mundo moderno.

Em *Sobre a Questão Judaica* colocaremos em evidência a exploração marxiana da distinção entre emancipação política e emancipação humana, a partir da qual ele realiza não só a crítica da situação política alemã, mas da democracia moderna como um todo.

Identificando a emancipação política como o desencadeamento de um mundo de relações egoístas e privatistas na sociedade civil-burguesa, que recebem sua expressão na separação entre direitos do homem (direito privado) e direitos do cidadão (direito público), Marx apresenta a exigência normativa de uma emancipação qualitativamente superior: a emancipação humana, que significaria a reintrodução da universalidade em cada ser humano na qualidade de membro da comunidade e ser genérico, não mais submetido à clivagem entre burguês e cidadão e ao império do egoísmo e do dinheiro. Percorremos um caminho não explorado no texto de Abensour, buscando mostrar que a partir daqui a crítica marxiana se encaminha para o terreno social, deixando o político submerso. No que tange à política, em seu aspecto institucional, esta passa a ter função meramente negativa, na medida em que a destruição das instituições estatais que sustentam o egoísmo na sociedade civil são lidas por Marx como um ato político, como uma revolução política com alma social, mas que se inscreve num processo mais dilatado de uma teleologia histórica cuja fundamentação científica será buscada mais adiante na crítica da economia política.

Capítulo 1

Os Antecedentes : Karl Marx e o projeto da *Gazeta Renana*

1.1 A Conjuntura alemã no *Vormärz* e seus reflexos ideológicos

Em um ensaio clássico¹³, o crítico Roberto Schwarz cunhou a expressão “as ideias fora do lugar” para designar uma situação cultural em que um conjunto de ideias é deslocado de suas raízes originárias e absorvido em outra situação para desempenhar uma função que, do ponto de vista de seu emprego clássico, resulta em uma modificação semântica *sui generis*, mas que, paradoxalmente, permite uma análise do papel que seu conteúdo desempenha em seu contexto originário. Aplicando esse instrumental heurístico à situação dos estados alemães no período conhecido como *Vormärz* (que se estende da Revolução de julho de 1831, na França, até as revoluções européias de 1848) percebemos tal deslocamento no tocante a ideias como liberalismo, representação popular, radicalismo, direito natural e democracia.

Desenvolvidas pela tradição iluminista inglesa e francesa no século XVIII e juridicamente consolidadas em instituições após a revolução francesa, essas ideias desempenharam um papel bastante peculiar em solo alemão, especialmente na província da Renânia (onde Marx nasceu e iniciou sua atividade como jornalista), que esteve sob dominação francesa entre 1807 e 1815, tendo sido beneficiada pela implantação de instituições políticas e jurídicas liberais, como o código civil napoleônico e elementos de representação popular. Após o congresso de Viena, a Renânia (imbuída de ideias liberais) foi submetida ao domínio do reino da Prússia, cuja monarquia tentou revogar as reformas introduzidas por Napoleão em nome da restauração de instituições pré-revolucionárias, como os parlamentos de extração aristocrática, e de um controle ferrenho da imprensa.

No tocante ao quadro de ideias difundidas na Prússia, exceção feita ao radicalismo político e à democracia, vagamente formulados e sempre vistos com maus olhos pelos ocupantes do poder e pelas castas mais favorecidas, o liberalismo, a representação popular e o direito natural serviram, na primeira metade do século XIX, como ideais justificadores ora de uma maior centralização do poder administrativo, monárquico e burocrático, ora como esteio para ideais aristocráticos descentralizadores, como a permanência dos privilégios estamentais

¹³ Roberto Schwarz. *As Ideias fora do lugar*. In. *Ao Vencedor as batatas*. São Paulo; Duas Cidades, 2007, p.11.

em matéria legislativa e no tocante a imunidades fiscais e outros privilégios legislativos¹⁴. A esse deslocamento de ideias, Karl Marx denominaria, a partir da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, “miséria alemã”, uma situação na qual um conjunto de pensamentos progressistas serviria, na prática, para mascarar e preservar a herança política de um passado sepultado pela revolução francesa.

Neste jogo entre progressismo e reação, a economia da Prússia e dos estados alemães do sul foi significativamente transformada, sobretudo a partir da década de 1830, pela adoção de princípios liberais no campo econômico, especialmente no tocante à industrialização e ao livre comércio, o que deu maior dinamicidade a grupos sociais que anteriormente permaneciam afastados do processo político, especialmente a burguesia e uma incipiente classe média (o estamento burguês das cidades medievais), ao mesmo tempo em que a questão social – o surgimento de um grupo de marginalizados tanto do processo político quanto do econômico – começava a aticar a imaginação das classes letradas, que desde o século XVIII buscavam contrabalançar o atraso alemão em relação à França e Inglaterra por meio da atividade intelectual, mas jamais foram capazes de integrar suas ações em um programa político comum.

O fator de integração entre os muitos setores da intelectualidade alemã surgiu a partir da revolução de julho de 1830, na França, com seus subseqüentes impactos na Alemanha e fez com que nesta fosse retomada a linguagem do racionalismo, do direito natural e das reformas sociais, já largamente conhecidas na outra margem do Reno, mas que, agora, tinham o potencial de exercer em solo alemão o efeito aglutinador que – devido à total carência de base social - anteriormente não possuíam.

De outra parte, a racionalização do serviço público, feita através da expansão da burocracia, fomentava esperanças naqueles que, como Hegel (falecido em 1831), apostavam na adoção das reformas introduzidas pela revolução francesa sem o indesejável derramamento de sangue perpetrado na França. Com efeito, até 1833 o chamado liberalismo alemão estabelecia uma barreira estanque entre liberdade econômica e política, fomentando a primeira na mesma medida em que bloqueava a segunda¹⁵.

¹⁴ Para um resumo das ideias políticas alemãs nos séculos XVIII e XIX consultamos a obra de Leonard Krieger. *The German Idea of freedom*. Londres e Chicago; The University of Chicago Press, 2010.

¹⁵ Idem, p.281: “A extensão da área de livre comércio e a adesão ao moderado sistema prussiano de livre comércio que estavam envolvidos na União Aduaneira alemã foram o trabalho de um liberalismo burocrático que continuou um caminho estabelecido em sua separação entre liberdades econômica e política. Direitos civis e

Diante das modificações que o liberalismo econômico e a racionalização administrativa suscitaram nos terrenos da estratificação social e das demandas políticas (especialmente a pressão pela ampliação da representação popular e da liberdade de imprensa), a nobreza *junker* e a monarquia prussiana orquestraram uma reação aristocrática a partir da subida ao trono de Frederico Guilherme IV, em 1842, retardando as reformas políticas esperadas pela burguesia em aliança com as classes letradas (sobretudo universitárias) e reintroduzindo uma política agrária baseada em privilégios e acompanhada de um arcabouço de justificações teológicas, como a ideia de Estado cristão, baseada numa ordem hierárquica naturalmente instituída.

O grupo de intelectuais ao qual Karl Marx primeiro se filiou, a chamada esquerda hegeliana (ou jovens hegelianos¹⁶), tem seu período alto de atividades entre meados da década de 1830 e a revolução de 1848, dispersando-se definitivamente após a ocorrência desse evento; bastante heterogêneo entre si, esse grupo sustentava a ideia comum de que a filosofia havia se esgotado enquanto pura teoria e caberia agora sua realização na prática, efetivando as ideias modernas de subjetividade e liberdade em instituições políticas.

Ao contrário dos industriais e liberais – cada vez mais ricos em função das reformas econômicas e da implantação da União Aduaneira – este grupo de intelectuais não desempenhava papel social relevante, limitando sua atividade aos círculos acadêmicos criados pela consolidação do meio universitário prussiano. Essa característica sociológica da intelectualidade alemã fornece a base para o deslocamento de ideias progressistas francesas e inglesas – ao qual alude Roberto Schwarz – em sua incorporação e reformulação pela esquerda hegeliana. Levando em conta a questão da formação desse grupo de intelectuais, assim escreve Paulo Arantes:

A ideologia alemã foi sobretudo um formidável conjunto de ideias modernas e radicais, a rigor o que havia de melhor no país. Todavia na Alemanha do *Vormärz*, as ideias mais avançadas não são próprias das classes ditas fundamentais, mas das “ordens que detêm o privilégio da ilusão”, vale dizer, do corpo desarticulado do “pequeno estamento dos intelectuais (*der*

políticos foram rejeitados, mas os princípios da livre empresa foram outorgados contra a oposição de interesses materiais relutantes.”

¹⁶ Cf Jürgen Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo; Martins Fontes, 2002, p.76: “Persistimos até hoje no estado de consciência que os jovens hegelianos introduziram, quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral. Desde então, estão em curso aqueles gestos triunfantes de suplantação recíproca, com os quais descuidamos do fato de que *permanecemos* contemporâneos dos jovens hegelianos. Hegel inaugurou o discurso da modernidade; só os jovens hegelianos estabeleceram-no de maneira duradoura. A saber, eles liberaram do fardo do conceito hegeliano de razão a ideia de uma crítica criadora da modernidade nutrindo-se do próprio espírito da modernidade.”

Gelehrten), de resto nem tão diminuto assim, pois “os pequeno-burgueses com suas ilusões filantrópicas e os filósofos e discípulos dos filósofos, ideólogos destes mesmos pequeno-burgueses”, formam “os dois tipos mais numerosos da Alemanha”.¹⁷

A ausência de um passado revolucionário na Alemanha seria, no entender de Arantes, a mola propulsora do radicalismo intelectual esposado pela esquerda hegeliana; sob esse ponto de vista, a tentativa desses intelectuais no sentido de sobrepujar através da atividade intelectual o atraso material alemão *vis a vis* à França e à Inglaterra estaria inscrita na tradição que remontava a Fichte e Hegel, que, já em finais do século XVIII, não pregavam doutrina muito diversa.

Mas esse fato tinha sua explicação, primeiramente, no isolamento entre intelectuais e classes populares e, por outro lado, na desunião entre as várias correntes que buscavam elaborar uma crítica consistente das instituições e da vida política dos estados alemães. Com efeito, essa união surgiu apenas – e de maneira esporádica - por ocasião da reação incorporada pela figura de Frederico Guilherme IV, que colocou, objetivamente, intelectuais e liberais na mesma posição política, uma vez que fortaleceu os privilégios da nobreza contra a burguesia e promoveu um verdadeiro ataque profilático no meio acadêmico, demitindo professores com posições políticas radicais e empreendendo uma verdadeira campanha de descrédito contra a filosofia de Hegel, que, a essa altura, deixava de ser considerada a filosofia oficial do Estado prussiano e passava a ser vista como fonte geradora do ateísmo e de todo o radicalismo político. Colocando em primeiro plano a atividade dos intelectuais, que nos interessa sobremaneira para o andamento do presente trabalho, avaliemos brevemente a partir de qual perspectiva a esquerda hegeliana dirigiu sua crítica ao Estado prussiano, a começar pelo ataque contra sua justificação teológica, incorporada na ideia de “Estado Cristão” (luterano), ressuscitada pelo novo monarca.

O ressurgimento do debate teológico vinculado à ciência política na Alemanha se dera por ocasião da entrada em cena de um grupo de intelectuais denominado “Os Jovens Hegelianos”, cuja projeto inicial fora a tentativa de identificação da filosofia hegeliana com o núcleo racional da revelação cristã; ao contrário dos “velhos hegelianos”, que buscavam conciliar a filosofia de Hegel com a realidade política da época mediante um trabalho de glosas e

¹⁷ Paulo Eduardo Arantes. *O Partido da Inteligência*. In. *Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1996, p.405.

comentários à obra do mestre, os jovens hegelianos procuravam dela extrair um conjunto de teses revolucionárias, tomando como ponto de partida a tentativa hegeliana de deduzir cientificamente as verdades da fé cristã.

Esse projeto assumiu proporções mais polêmicas com a publicação do influente escrito de David Friedrich Strauss, denominado *A Vida de Jesus*, em 1835. A importância dessa obra – que inicialmente não tinha pretensões políticas – foi a construção, que mais tarde seria consolidada por seus continuadores, de uma ponte entre uma exegese bíblica oposta àquela proferida pela tradição da Igreja e o fundamento da legitimidade das monarquias européias por meio do combate à ideia de consciência mítica, que estaria na base da atribuição da divindade à pessoa de Jesus Cristo, como esclarece Lawrence Stepelevitch:

Essencialmente, *A Vida de Jesus* defendia a tese de que as miraculosas narrativas bíblicas com respeito a Jesus estavam, em última análise, fundamentadas numa consciência mítica compartilhada por seus autores, uma consciência tão excitada por expectativas messiânicas que montou uma série de episódios sobrenaturais totalmente a-históricos sobre o personagem histórico Jesus. Essa tese (...) foi inscrita na matriz da dialética hegeliana.¹⁸

Com essa argumentação, estava armado o cenário para a batalha entre consciência mítica e filosofia (hegeliana). O ponto mais relevante nessa análise não foi apenas a tentativa de desmistificação do discurso clerical empreendida por Strauss (algo que não traria novidades se comparado às linhas argumentativas empregadas por um Voltaire ou um Gibbon contra as verdades de fé), mas o fato de ela ter sido feita mediante o emprego do instrumental teórico hegeliano, especialmente mediante a ideia de que seu estudo teológico deveria ser empreendido sem nenhum tipo de pressuposto dogmático: “se os teólogos encaram essa ausência de pressupostos de seu trabalho como não cristã, ele [o autor] encara suas pressuposições crentes como não científicas.”¹⁹ O argumento, portanto, não se resume a apontar supostos interesses políticos encobertos pelo discurso religioso, mas pretende mostrar que este se baseia num pressuposto de ordem não científica e que a ciência (entendida de maneira hegeliana) seria apta a oferecer uma explicação genética para a religião.

A partir desse programa teórico, Strauss desenvolveu o tema hegeliano do desdobramento histórico da Ideia, que não podia conviver com a fé na encarnação pontual da inteligência

¹⁸ Lawrence S. Stepelevitch. *The Young Hegelians*. Amherst; Humanity Books, 1999, p.19.

¹⁹ David Friedrich Strauss. *The Life of Jesus*. In. Stepelevitch, *op cit*, p.22.

divina na figura de Jesus Cristo, o que o levou a questionar até mesmo sua existência histórica.

Mediante o ataque à consciência mítica, Strauss – ele mesmo um conservador político – pretendia nada mais do que realizar o programa que Hegel deixara incompleto, a saber, a reconciliação entre fé cristã e sistema das ciências sob a tutela desta última. Todavia, a própria conclusão de sua obra já continha em germe importantes conseqüências políticas: se a atribuição da divindade era negada à pessoa de Jesus Cristo, ela deveria residir na *comunidade*:

[O ideal messiânico da redenção da humanidade] não se esgota plenamente em um indivíduo de maneira a se amesquinhar para os demais. Seu desejo, ao contrário, é por distribuir sua riqueza entre a multiplicidade dos indivíduos... Não é mais elevada a ideia de unidade das naturezas divina e humana quando encaramos a inteira raça humana como sua realização do que quando seleciono apenas um homem como sua realização? Não é a encarnação de Deus na eternidade mais verdadeira do que uma encarnação limitada a um ponto do tempo?²⁰

Para que esta ideia desembocasse em uma concepção secularizada de democracia a distância era curta. Se o atributo divino reside na comunidade, as leis e instituições têm nela – e não numa casta privilegiada – seu fundamento de legitimidade. Partindo dessa premissa, os jovens hegelianos, que seguiam as pegadas de Strauss, investiram a filosofia da tarefa de, inicialmente, dotar o Estado prussiano das instituições racionais que vigoravam do outro lado do Reno e – num segundo momento, dado o fracasso dessa empreitada – de combatê-lo como a fortaleza da reação²¹. O projeto assume feições políticas de maneira definitiva com o início da publicação dos *Anais Alemães* por Arnold Ruge em 1841.

²⁰ Strauss, *apud* Stepelevitch, *op cit*, p.7.

²¹ Leszek Kolakowski. *Main Currents of Marxism*. Tomo 1. Oxford; Oxford University Press; 1989, p.92: “A filosofia dos jovens hegelianos era refletida por postulados anti-feudais: a abolição dos estamentos privilegiados, a carreira pública aberta a todos, liberdade de opinião e de propriedade – em suma, um Estado igualitário burguês. Eles vislumbravam um Estado racional em consonância com as ideias do iluminismo, como expressadas na carreira de seu herói, Frederico o Grande; isso não lhes aparecia como utopia meramente especulativa, mas como parte do curso natural da história no qual a Prússia deveria desempenhar uma missão especial. Desse ponto de vista, eles atacavam o catolicismo como religião retrógrada, que exaltava o dogma acima da razão; eles também atacaram o protestantismo ortodoxo e o sentimentalismo pietista, assim como a filosofia romântica, que colocava a razão abaixo da emoção e submetia o espírito ao culto de uma natureza não raciocinante.

Um passo mais ousado na direção desse conflito foi dado por um integrante peculiar do mencionado grupo, o conde polonês August Von Cieszkowski²², autor dos *Prolegômenos à Historiosofia* (1838), que passou a empregar categorias da filosofia hegeliana – utilizadas por seu autor exclusivamente tendo por objeto o passado – como embasamento para a realização de um programa político a ser realizado no futuro por meio da *práxis social*²³.

Para Cieszkowski a questão fulcral não era exclusivamente o revestimento das narrativas históricas por categorias do pensamento mítico (que para Strauss devia ser subjugada pela razão); além dessa crítica, ele propunha a interpretação do processo histórico em termos de uma escatologia, passo que Hegel obstinadamente se recusara a dar. O objetivo de sua obra é complementar a filosofia hegeliana da história com categorias extraídas do pensamento religioso após a efetivação de um processo de secularização e “cientificização” das mesmas, especialmente da ideia de teleologia. Enquanto Hegel dividia a história em quatro períodos (oriental, grego, romano e cristão-germânico), Cieszkowski propunha uma classificação tripartite: antiguidade, cristandade e futuro²⁴. Sua proposta era inaugurar uma verdadeira teodiceia histórica, a partir da qual cada uma das épocas teria sua justificativa racional a partir de um ponto de vista do conjunto do processo histórico (só alcançável no último dos estágios); tal justificativa seria dada não mais pelo juízo final (cuja ocorrência não é previsível por meios humanos), mas pela chegada do futuro, cujo surgimento dependeria exclusivamente da ação humana levada a cabo por parâmetros racionais. No interior desse quadro, o futuro significaria a verdadeira síntese entre a beleza da antiguidade e o pensamento da era cristã, perfazendo um período de reconciliação de todas as contradições mediante a implantação de um reino de felicidade na terra:

Finalmente, a humanidade, cuja universalidade mal poderia estar presente na consciência e no pensamento, compreende a si mesma concretamente e de maneira vital para se tornar a humanidade orgânica que poderia ser chamada uma igreja em seu sentido mais elevado.²⁵

A efetivação dessa síntese escatológica seria feita por meio de instituições, que deixariam seu caráter abstrato – isto é, separadas da sociedade - para se integrar nessa humanidade universal. A integração perfeita entre humanidade e liberdade dar-se-ia no interior de um

²² Ao contrário dos demais jovens hegelianos, Cieszkowski não era um acadêmico, mas um aristocrata abastado

²³ A importância do pensamento de Cieszkowski na formação das ideias do jovem Marx é atestada por Celso Frederico em seu livro *O Jovem Marx*. São Paulo; Cortez, 1995, p.21.

²⁴ August Von Cieszkowski. *Prolegomena to Historiosophie*. In Stepelevitch, *op cit*, p.57.

²⁵ Idem, p.87.

Estado cosmopolita, que não mais apareceria de maneira abstrata e separada da sociedade, mas plenamente integrado nela:

O Estado, da mesma maneira, abandona sua separação abstrata e se torna membro da humanidade e da família concreta de povos. O estado natural dos povos passa a ser um estado social dos mesmos e o anteriormente jovem direito das nações se desenvolve sempre de maneira mais rica na direção da moralidade e vida ética das nações.²⁶

Fechado numa monarquia que ainda ostentava um conjunto de classes politicamente privilegiadas e uma burocracia cujos procedimentos a distanciavam da classe burguesa e das massas empobrecidas, o Estado prussiano constituía alvo preferencial para a crítica de Cieszkowski. Ele era nada mais que um resquício do passado cuja superação se fazia necessária para o perfazimento do tão almejado futuro. Mais do que isso, sua importância é acentuada pelo fato de postular como meta a união entre atividade intelectual e prática social no futuro. Nesse sentido, como bem nota o também polonês Kolakowski, apesar de não conter essencialmente nenhuma ideia original, a obra de Cieszkowski constitui um importante elemento da pré-história do marxismo²⁷.

Feito esse breve panorama do caldo cultural do qual se nutria a oposição alemã, vejamos como Marx o reelaborou de maneira original em seus primeiros artigos, buscando compreender a maneira como empregou categorias do pensamento político hegeliano e- num segundo momento- se deu conta de que o fazia de maneira irrefletida, sendo levado a colocar em questão a ideia de racionalidade do Estado como horizonte normativo da modernidade.

1.2-Os Primeiros artigos de Marx: razão militante e opinião pública

Como ressalta Auguste Cornu²⁸, a expulsão dos jovens hegelianos do meio acadêmico e sua subsequente aliança com setores liberais na imprensa teve importância capital para o desenvolvimento intelectual de Karl Marx, que, naquela época, acompanhava o movimento da esquerda hegeliana²⁹ e tinha a expectativa de conseguir uma cadeira universitária, mas cujos

²⁶ Idem.,

²⁷ Kolakowski, *op cit*, p.88: “Ele [Cieszkowski] desempenhou um papel essencial na pré-história do marxismo expressando em linguagem hegeliana e no contexto dos debates hegelianos a ideia da futura identificação (não mera reconciliação) entre atividade intelectual e prática social. Foi dessa semente que cresceu a escatologia marxiana. A frase mais frequentemente citada de Marx – “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de várias maneiras; o ponto, todavia, é mudá-lo” – não é mais que uma repetição da ideia de Cieszkowski.”

²⁸ Auguste Cornu. *Karl Marx et Friedrich Engels*, tomo II. Paris; P.U.F, 1955.

²⁹ Como explica Stepelevitch, *op cit*, p.9, a distinção entre hegelianos de esquerda e de direita foi traçada pelo próprio Strauss em um conjunto de panfletos publicados em 1837 e tinha, inicialmente, conotação teológica.

planos foram frustrados pela expulsão de Bruno Bauer – um dos expoentes do movimento – de seu cargo de professor de teologia em Berlim. A concorrência desses fatores colocou o grupo de universitários conhecido como esquerda hegeliana em convergência com a burguesia comercial e industrial que se opunha à retomada da política agrária pela monarquia prussiana. Foi a partir dessa colaboração que surgiu o periódico *A Gazeta Renana para a política, o comércio e a indústria*, no qual a carreira jornalística de Marx deslancharia no início de 1842.

A linha editorial seguida pela *Gazeta Renana* combinava um conjunto bastante amplo de posições políticas de oposição; inicialmente concebida para servir como órgão da burguesia para exigir a retomada de reformas liberais, ela foi pouco a pouco assumindo uma tendência mais radical na medida em que os universitários da esquerda hegeliana foram ocupando um número cada vez maior de suas páginas. Resumidamente, os representantes da burguesia industrial (como Mevissen, Camphausen e Oppenheim) defendiam a retomada de reformas liberais, tais como a implantação de mecanismos de representação política, a ampliação da união aduaneira e a redução da censura. Os hegelianos de esquerda (especialmente Bruno Bauer e Moses Hess) investiam contra a blindagem ideológica da monarquia prussiana, especialmente contra a ideia de Estado cristão.³⁰

Diante desse quadro, Marx assumiu uma posição particular: ele atribuía importância às reformas liberais e à crítica da religião, mas em todos os seus artigos – a partir da análise de situações típicas – buscou ampliar essas exigências no sentido de um questionamento profundo das raízes sociais da miséria alemã. Empregando uma argumentação mais retórica do que filosófica, os primeiros artigos de Marx já demonstram sua recusa em assumir os compromissos em voga no pensamento político alemão do período pré-1848, a saber, a combinação entre autoritarismo, burocracia e liberalismo³¹.

Segundo Miguel Abensour, a aceitação inicial de pressupostos hegelianos como a racionalidade do Estado abriu caminho para a inauguração de um pensamento específico sobre a política, na medida em que, inicialmente, o quadro político que se colocava para Marx

Aqueles que se colocavam ao seu lado negando a divindade de Jesus Cristo eram classificados como hegelianos de esquerda, ao passo que aqueles que a aceitavam, bem como a realidade fática dos milagres, eram classificados como hegelianos de direita. A ideia de uma esquerda hegeliana em sentido político (como defensora do liberalismo e do socialismo) apareceria somente com as primeiras publicações dos *Anais Alemães*, em 1841.

³⁰ Cornu, *op cit*, p.1-11.

³¹ Kolakowski, *op cit*, p.120: “Do ponto de vista do desenvolvimento das teorias de Marx, seus artigos juvenis são importantes por duas razões. Em seus agudos ataques à lei da censura ele – de maneira inequívoca – defendeu a liberdade de imprensa contra o efeito nivelador da restrição governamental (...) e também expressou pontos de vista relativos à natureza toda do Estado e à essência da liberdade.

apresentava uma oposição entre racionalidade da teoria e irracionalidade da prática política prussiana, fundada em pressupostos teológicos:

A legitimidade do questionamento filosófico sobre o político repousa sobre a autonomia do político. Inversamente, a autonomia do conceito de Estado é um trabalho crítico relacionado com a filosofia, a seu movimento de emancipação, que permitiu a constituição de um saber mundano do político centrado em si mesmo.³²

Partindo dessa premissa, Marx caminhou com Hegel e a esquerda hegeliana enquanto pensou que pela ideia de racionalidade do Estado era possível combater tanto a justificativa teológica da monarquia prussiana quanto a noção de contrato social, que substanciava apenas tímidas reformas liberais e era frequentemente empregada como reforço do discurso conservador. Nesse sentido podemos dizer que já em seus primeiros artigos, Marx abre uma reflexão específica sobre a política, a qual se dirigirá para outros rumos à medida em que seu autor vai se dando conta das dificuldades intransponíveis da adequação do Estado real com seu conceito especulativo.

Tendo em mente esse conjunto de especificidades, organizaremos nossa exposição a partir da análise pontual de alguns artigos publicados por Marx na *Gazeta Renana* entre 1842 e 1843. O critério empregado para servir como nosso guia de leitura é cronológico, uma vez que os argumentos marxianos sobre os diversos tópicos se intercalam com frequência, não sendo possível limitar cada um dos artigos analisados a uma temática exclusiva.

Os temas centrais esmiuçados por Marx nos artigos selecionados são os seguintes: caráter do Estado prussiano e moderno, liberdade de imprensa, direito consuetudinário e burocracia. Entendemos que a análise dos artigos a partir de sua evolução cronológica permite a visualização da maneira como Marx foi se dando conta da maneira irrefletida pela qual incorporou de início alguns pressupostos do pensamento hegeliano sobre o Estado, os quais se chocavam com sua atitude política marcadamente revolucionária. Esse choque entre orientação política pessoal e fundamento da teoria conduziu, aos poucos, à renúncia aos pressupostos hegelianos e liberais e à elaboração de uma reflexão própria sobre a política.

Durante os meses em que Karl Marx colaborou como articulista e redator da *Gazeta Renana*, entre 1842 e 1843, sua pesquisa dos conflitos que se desenrolavam em torno da

³² Miguel Abensour, *A Democracia contra o estado*. Belo Horizonte; UFMG, 1998, p.41.

modernização econômica e da manutenção das estruturas políticas dos estados alemães conduziu-o a um problema que – no plano teórico – não recebia solução satisfatória por parte da quase totalidade dos intelectuais alemães da esquerda hegeliana (a maioria deles muito ciosos em elaborar interpretações filosóficas de longo alcance e pouco preocupados com a vida cotidiana): seria possível conciliar, no plano institucional concreto, as exigências de liberdade e progresso, típicas da modernidade, com instituições políticas que remontavam à Idade Média³³? A resposta que esboçou em seus artigos foi que para cumprir sua finalidade o Estado precisaria se justificar racionalmente perante a sociedade mediante o atendimento de novas demandas, como o asseguramento da liberdade de imprensa, a criação de um parlamento representativo e a resolução das desigualdades sociais crescentes e que para levar esses princípios à sua efetivação o caminho não seria o aumento da autoridade do príncipe nem o reforço da casta burocrática, mas a inclusão da participação de setores cada vez mais amplos no processo político.

O aspecto que aqui nos importa salientar é que Marx toma como ponto de partida a solução tradicional encampada pelos jovens hegelianos e pelos liberais renanos: a exigência de uma organização do Estado segundo moldes racionais, mas, na medida em que vai tomando contato com o *déficit* representativo do Estado prussiano e com a gravidade da questão social, vai se tornando cada vez mais difícil conciliar este princípio normativo com a resolução desse conjunto de dificuldades. Empregando a terminologia elaborada por Claude Lefort, verificamos nos artigos do jovem Marx um aumento das tensões entre a política (enquanto conjunto de instituições consubstanciado no Estado) e o político (espaço para o debate e as lutas cotidianas relacionados à organização da comunidade)³⁴.

O aspecto organizador da visão política do jovem Marx em 1842 pode ser sintetizado na feliz expressão de Miguel Abensour: “A Utopia do Estado Racional”³⁵ compreendendo, por um lado, o fato de que o Estado prussiano não correspondia naquele momento histórico ao seu conceito, isto é, não reconciliava em si, enquanto totalidade racional, os aspectos múltiplos e divergentes que se debatiam no mundo social e, por outro, deveria imperativamente realizar-

³³ No tocante às questões filosóficas específicas da modernidade, Habermas, em seu livro *O Discurso Filosófico da Modernidade*, tece importantes comentários acerca da subjetividade e seus conceitos correlatos, como a justificação racional e a conseqüente desnaturalização da tradição.

³⁴ A descrição desse par conceitual se encontra na obra *Pensando o político*. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1991. Ver, também, Thamy Pogrebinski, *O Enigma do político*. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2009.

³⁵ Miguel Abensour, *A Democracia contra o estado*. Belo Horizonte; UFMG, 1998.

se como tal totalidade racional³⁶. Essa compreensão da finalidade do Estado é ilustrada numa polêmica dirigida por Marx contra um editorial da *Gazeta de Colônia*, que acusava a *Gazeta Renana* de atacar a religião cristã, fundamento do regime político prussiano. Nesse artigo, além de uma rica polêmica, encontramos os traços gerais da concepção de Estado racional esposada por Marx durante seu primeiro período como jornalista. Por esse motivo, debruçar-nos-emos sobre alguns aspectos do texto.

O adversário, Hermes, editor da *Gazeta de Colônia*, tentava levar a disputa para o terreno teológico, buscando atrair os olhares da censura, cada vez mais alerta contra os jovens hegelianos, fato que levou Marx a iniciar astutamente sua argumentação mostrando – com base na filosofia hegeliana – a solidariedade indissolúvel entre questões filosóficas e religiosas, daí a pergunta: “A filosofia deve discutir questões religiosas até em artigos de jornal?”³⁷ Considerando que a função atribuída por Marx aos órgãos de imprensa era a formação e esclarecimento da opinião pública, a resposta só poderia ser positiva³⁸, ainda mais quando o Estado se assumia publicamente como cristão e quando a função da imprensa era discutir assuntos relacionados a este último³⁹.

Com notável habilidade retórica Marx se aproveita da ocasião em que responde à crítica de seu adversário para atacar a fundamentação ideológica do regime prussiano na ideia de “Estado cristão”. Para colocar em marcha essa linha argumentativa, Marx procura aproximar a ideia de Estado religioso com aquela de Estado teocrático, uma vez que ambos teriam como fundamento uma crença religiosa; se o conceito de Estado religioso se confunde com o de Estado teocrático, a construção de uma figura como essa em plena modernidade ocidental e

³⁶ O *topos* desse debate ainda é fornecido pela *Filosofia do Direito* de Hegel, para quem o Estado racional era um horizonte normativo da modernidade. Contudo, o emprego do termo “utopia” por Abensour revela já o primeiro ponto de distanciamento entre Marx e Hegel. Para este, a realização da racionalidade do Estado era uma tendência concreta e visível, não cabendo ao filósofo mais que constatar a ocorrência desse processo, enquanto para Marx, na esteira dos jovens hegelianos, cabe à filosofia dar um impulso para que a racionalidade se implante no real. Cf Shlomo Avineri. *Hegel's theory of modern state*. Cambridge; Cambridge University Press; 1994. Como assinala este autor, também é importante ter em vista que Hegel publicou sua *Filosofia do Direito* em 1821, momento em que a monarquia prussiana acenava com expressivas reformas legislativas no sentido de racionalizar a administração e favorecer o liberalismo econômico, ao passo que em 1842, com a ascensão de Frederico Guilherme IV, a aristocracia *junker* retoma o controle do Estado, reintroduzindo seu caráter religioso e criando empecilhos para a industrialização e o desenvolvimento econômico.

³⁷ Karl Marx. *Oeuvres philosophiques*, tomo V. Paris; Alfred Costes, 1948, p.94. A partir de agora citado como O.P.

³⁸ Compare-se o significado radical desse afirmativa cotejando-a com a política de redução da censura encampada pelo ministro Stein nos anos da guerra contra Napoleão. Cf Krieger, *op cit*.

³⁹ “Se a religião se torna uma qualidade política, um objeto da política, não parece necessário dizer que os jornais não tem apenas o direito, mas o dever de discutir assuntos políticos (...) Não foi sobretudo o cristianismo que separou o estado da igreja?”, O.P, p.101.

em um território que aglutina múltiplos grupos confessionais carece absolutamente de sentido⁴⁰.

Argumentando que o caráter cristão da monarquia prussiana não passava de um pretexto para blindar o arbítrio governamental com uma sanção supraterrena, Marx abria caminho para criticar a maneira como o Estado se organizava e para defender a formação da opinião pública por intermédio de uma imprensa à qual fosse franqueado acesso a qualquer campo. Mas para que isso fosse possível, a filosofia – e a imprensa, enquanto seu veículo de acesso à opinião pública – deveria seguir o exemplo das ciências naturais e sacudir as amarras da religião, livrando-se, assim, do “demônio da ignorância”; empregando um recurso estilístico que se tornaria frequente em suas obras polêmicas, Marx afirma que a polêmica da religião e dos defensores da monarquia contra a filosofia moderna não passava de um subterfúgio da ignorância para impedir o progresso⁴¹.

Uma vez libertada de sua função de apêndice da teologia, a filosofia volta as armas contra a organização do Estado, exigindo dele que se conforme a padrões de racionalidade, isto é, aos padrões por ela deduzidos. É a partir desse ponto que Marx expôs, de maneira esquemática, sua concepção de Estado racional:

Copérnico tinha acabado de fazer sua grande descoberta do verdadeiro sistema solar quando descobriu-se a lei da gravitação do Estado. Descobriu-se que o ponto de gravidade do Estado residia nele mesmo. E, ao mesmo tempo em que os diferentes governos europeus tentavam aplicar esse resultado, com o caráter superficial da primeira aplicação prática, no sistema do equilíbrio político, homens como Maquiavel, Campanella, e, mais tarde, Spinoza, Hugo Grócio, até Rousseau, Fichte e Hegel buscaram encarar o

⁴⁰ “O Estado verdadeiramente religioso é o Estado teocrático; o príncipe de tais estados deve ser ou como no Estado judeu, o Deus da religião, Jeová, ou, como no Tibet, o representante desse Deus, o Dalai-Lama (...). Quando, com efeito, como no protestantismo, não existe chefe supremo da igreja, o regime da religião não é outro senão a religião do regime, o culto da vontade governamental.” OP, p.103.

⁴¹ “Ela [a ignorância] esquece que ela mesma assume o velho papel do doutor da Sorbonne que tinha como dever pessoal acusar Montesquieu, posto que este era por demais frívolo para declarar que a mais alta qualidade do estado era a qualidade política e nunca a virtude da igreja; ela esquece que assume o papel de Joachim Lange, que denunciou Wolf pois sua doutrina da predestinação poderia levar a deserções de soldados, ao afrouxamento da disciplina militar e, finalmente, à decomposição do estado; ela esquece, por fim, que o código civil prussiano teve origem na escola filosófica, precisamente “desse Wolf” e que o código de Napoleão não teve origem no antigo testamento, mas da escola de ideias dos Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu e da revolução francesa. A ignorância é um demônio; nós tememos que ela faça nascer ainda uma tragédia; os maiores poetas gregos tiveram razão em representá-la, nos terríveis dramas das casas reais de Micenas e de Tebas, como o *fatum* trágico”. OP, p.107.

Estado com olhos humanos e desenvolver suas leis naturais partindo da razão e da experiência e não da teologia.⁴²

Como podemos ver, inicialmente a racionalidade do Estado é fundamentada com uma mescla de hegelianismo e humanismo, na qual razão e experiência sensível davam as mãos de maneira solidária⁴³. Essa mescla é feita a partir de uma combinação *sui generis*: assim como Copérnico e Galileu haviam descoberto que a inteligibilidade das leis naturais não dependiam de conceitos extraídos da religião, Maquiavel havia descoberto no homem a lei de gravitação do Estado. Mas ao incorporar Hegel na sequência dessa tradição, Marx argumenta que a reflexão sobre as coisas políticas descobre nelas uma teleologia, que, assim como as leis naturais, não seria redutível a nenhum tipo de ideia religiosa, mas encontraria no homem – coletivamente compreendido – sua razão de ser. Como a operação dessa teleologia é atribuída ao homem e não a Deus, é possível àquele fomentá-la ou desacelerá-la na medida em que – na tarefa de organização da comunidade política – são tomados como base critérios oriundos da filosofia (fruto da reflexão) ou da religião revelada (que pertenceria a um grau menos refletido do pensamento).

Caberia, portanto, à filosofia impulsionar a prática política de acordo com a descoberta das leis racionais do Estado, dando sequência à linhagem filosófica que remonta a Maquiavel; o político, como salienta Abensour, teria uma autonomia específica, mas esta seria dada – neste momento do pensamento marxiano – por sua subordinação à política estatal⁴⁴, *locus* privilegiado da organização da comunidade política, segundo a linhagem hegeliana. Todavia, essa subordinação só seria racionalmente produtiva se o Estado fosse informado por uma opinião pública imbuída de espírito filosófico:

Nesse artigo, Marx mostrava, seguindo Ruge e Hess, a necessidade da filosofia de passar da teoria à ação política, sublinhando já os liames que

⁴² O.P. p.106.

⁴³ Como lembra György Lukács. *O Jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro; UFRJ, 2007, p.132, em 1842 Marx já havia lido a obra de Ludwig Feuerbach, *A Essência do cristianismo*, e lhe atribuía importância decisiva no combate à religião, mas ainda não assimilara seu inteiro teor, uma vez que sua preocupação primária naqueles tempos era empreender uma crítica da política em moldes racionalistas.

⁴⁴ Miguel Abensour. *A Democracia contra o Estado*. Belo Horizonte; UFMG, 1998, p.42. Ver também, p.39: “Enfim, esse é o texto que nos parece melhor definir o clima espiritual no qual começou a pensar e a escrever o jovem Marx, como se esse enaltecimento do político tivesse formado o horizonte – talvez a matriz teórica – a partir da qual Marx pensou sucessivamente o Estado moderno, a “verdadeira democracia”, o comunismo, tantos nomes que pretendem significar que o enigma da história estava enfim resolvido (...).

uniam a filosofia à vida social e que fazem dela, por sua ligação com a ação popular, o elemento essencial do progresso.⁴⁵

A origem dos grandes progressos políticos da modernidade, dos quais os estados alemães não participaram senão de forma bastante modesta, seria, no entender de Marx, a interação entre o espírito filosófico e a vida social, concepção que, se ainda não significava uma formulação explícita de Marx no sentido da filosofia da práxis (pois ainda estava revestida do idealismo da esquerda hegeliana), começava lentamente a abrir-lhe esta porta. Mas, se a política estatal se revelava capaz de reverter um quadro – ainda que modesto – de conquistas liberais mediante o retorno dos privilégios aristocráticos e o fortalecimento da censura à imprensa, a necessidade histórica de uma acumulação progressiva de elementos racionais materializados em instituições se mostrava cada vez mais refutada pelos fatos, em outras palavras, a teleologia esposada por Hegel e pelos jovens hegelianos se mostrava cada vez mais problemática. Diante disso impunha-se uma nova questão: quais os elementos que serviriam como pedra de toque para a identificação do Estado racional e, por conseguinte, pelos quais a oposição deveria se bater?

Estas importantes questões serão abordadas a partir da interpretação que Marx vai progressivamente construindo a respeito das especificidades da realidade alemã e caminharão cada vez mais no sentido da alegação de que a raiz da irracionalidade do Estado prussiano da época não residia apenas na reação aristocrática mobilizada pela nobreza, mas na cultura política de compromisso entre elementos incompatíveis levada a cabo por toda a tradição liberal alemã, isto é, pela persistência em manter as ideias fora do lugar.

Como destacamos acima, a exigência de justificação racional desempenhava papel chave na construção do Estado moderno, cujos contornos se delineiam a partir da revolução francesa e de suas declarações de direitos, fato que leva Marx a investir sem pudores contra os argumentos da nobreza *junker*, que procurava justificar a permanência de seus privilégios por meio do apelo à tradição. A exigência de justificação racional agrupava, para Marx, a abertura das instituições parlamentares ao escrutínio público e a existência de mecanismos para a formação da opinião pública independentes da censura ou tutela governamental⁴⁶.

⁴⁵ Cornu, *op cit*, p.27.

⁴⁶ Antes de iniciar suas análises sobre o debate em torno da liberdade de imprensa, Marx desqualifica de maneira devastadora a imprensa oficial. (MEGA, I/1, págs, 121 e 122)

Compreensível, portanto, é a importância (mesmo que subordinada a fins maiores) dada por Marx ao longo de sua atividade como jornalista ao problema da liberdade de imprensa, haja vista o crescente poder exercido pelos jornais na formação da opinião pública. Sobre este tema, nosso autor redigiu dois artigos, um deles sobre a regulamentação da censura, outro sobre os debates travados na Dieta (parlamento) renana acerca da aprovação do novo regramento da censura.

Conforme observa Eustache Kouvélakis, desde os tempos de Kant o governo prussiano assumira o compromisso de ampliar a liberdade de imprensa, mas a cada vez que tomava medidas liberalizantes, fazia questão de combiná-la com um contrapeso repressivo, que deveria ser exercido, em primeiro lugar, pelos próprios jornalistas sob a forma de autocensura e – em segunda instância – cabia aos oficiais governamentais:

A questão da língua e do estilo permite colocar de início as questões políticas do processo: com efeito, a possibilidade de um compromisso entre o poder e os intelectuais depende em grande medida da arbitragem entre censura e autocensura, da existência de um espaço instável e ambíguo delimitado de uma parte pelo exercício do constrangimento externo (que permanece sempre como recurso último) e, de outra, pela interiorização desse constrangimento na forma (e nos limites) da tomada pública da palavra.⁴⁷

Tais exigências se refletiam, na prática, em um conjunto de restrições à atividade jornalística: a primeira e mais óbvia delas era a vedação do anonimato, a segunda – e mais complexa – era a vedação a determinados recursos estilísticos e a abordagem de determinados temas. Na esperada reforma do regulamento da censura efetuada em 1841, fora colocada nova ênfase sobre o dever de abstenção do jornalismo em relação à crítica da religião. Para Marx, o policiamento estilístico e da própria pauta jornalística introduzia o arbítrio subjetivo do censor no bojo de uma atividade estatal das mais relevantes: a formação da opinião pública:

Ora, para Marx, mesmo no quadro de uma renegociação do compromisso, é precisamente isto que fica fora de dúvida: as exigências às quais o estilo é submetido a se curvar liquidam os últimos resíduos de legalidade objetiva com as quais ainda podiam se revestir as regulamentações da censura; elas reinstalam o censor na posição de onipotência e seu temperamento subjetivo como único critério de julgamento possível.⁴⁸

⁴⁷ Eustache Kouvélakis. *op cit*, p. 323.

⁴⁸ *Idem*.

Percebe-se, portanto, como a questão da liberdade de imprensa se vincula automaticamente aos outros temas suscitados pelos artigos que a tomam como mote: crítica da religião, formação da opinião pública e racionalidade do Estado formam um conjunto de preocupações solidárias entre si.

Estes artigos apresentam particular interesse para o desenvolvimento das idéias marxianas de Estado, política e democracia; segundo Hal Draper⁴⁹, é o posicionamento – mais que liberal – democrático que encerra toda a problemática traçada ao longo dos textos: “A liberdade de imprensa e a censura forneceram apenas o apoio para as análises de Marx sobre o problema da liberdade (democracia) nesses artigos. As passagens relativas apenas à imprensa são de menor importância.”⁵⁰. O cerne da discussão que aqui será travada é a oposição entre lei, como manifestação da razão e da liberdade, e arbítrio, enquanto resultado de simples interesses individuais⁵¹. Mais do que isso, a análise das atas da reunião da 6ª Dieta Renana, que se reuniu em 1841, abriu para Marx a possibilidade de avaliar – a partir de um exemplo caricato⁵² – as limitações do sistema representativo enquanto tal e contra ele levantar, ainda que de maneira embrionária, a crítica da cisão entre burguês e cidadão, que constituiria tema central do artigo *Sobre a questão judaica*.

Uma vez que os assentos na Dieta não eram distribuídos de acordo com o número de indivíduos representados na sociedade e o poder desse órgão era meramente consultivo, levantava-se a questão: qual seria a verdadeira função de um órgão dessa natureza? Para lidar com esse problema, Marx efetua a seguinte aproximação:

Uma representação subtraída do controle de seus representados não é uma representação (...) é uma contradição insensata que a função do Estado, que

⁴⁹ Hal Draper, *Karl Marx's Theory of revolution*. Nova Iorque; Monthly Review Press.

⁵⁰ Draper, *op cit*, p.37. Consideramos, todavia, precipitado falar em democracia no contexto dos artigos de Marx na *Gazeta Renana* pelos seguintes motivos: 1) em nenhum deles aparece ainda o termo “democracia”, 2) devido ao caráter confuso das formulações de conceitos políticos específicos da França revolucionária em solo alemão, a ideia de democracia se imbricava, na prática, com uma vaga defesa da soberania popular, vide *infra*, cap II.

⁵¹ Kolakowski, *op cit*, p.121: “Nesse argumento (...) Marx distingue os “verdadeiros” Estado e lei, aqueles que correspondem à sua própria natureza, de leis e instituições que são mantidas por métodos policiais, mas são vinculantes apenas num sentido externo. Essa distinção pertence à tradição hegeliana: um Estado e uma lei que não são a realização da liberdade são contrários aos conceitos ou essência mesmos do Estado e da lei e, logo, não o são, mesmo se sustentados pela força. Marx, todavia, diferentemente de Hegel, nega que a liberdade de expressão e escrita possam ser limitados pelo interesse do “verdadeiro” Estado, pois afirma que essa liberdade é parte essencial do conceito de Estado.”

⁵² Cornu, *op cit*, p.12: “Como as outras dietas prussianas, a Dieta renana era uma pequena assembleia reacionária dominada pelos proprietários fundiários. Ela era composta de representantes dos príncipes, da nobreza, da burguesia e dos camponeses e se interessava, antes de mais nada, pela defesa da propriedade fundiária. Como a maioria exigida era de dois terços e a nobreza dispunha de mais de um terço dos votos, ela reinava de fato. Verdadeira caricatura do regime parlamentar, as dietas não tinham nenhum poder real, elas se sentavam entre quatro paredes e tinham apenas voz consultiva sobre os projetos apresentados pelo governo.”

representa de preferência a atividade autônoma das diversas províncias, seja subtraída até mesmo da colaboração formal das províncias e de seu conhecimento.⁵³

Desprovidas das funções legislativas atribuídas ao parlamento na França e na Inglaterra, as Dietas provinciais alemãs também tinham seus debates ocultados da opinião pública, fato demonstrado pela dificuldade enfrentada por Marx para ter acesso às atas dessas reuniões. Mescla entre órgão encarregado da defesa de privilégios de casta – como no Estado estamental da idade média – e parlamento representativo, a Dieta oferecia um exemplo ilustrativo da falta de enraizamento das instituições liberais no contexto alemão.

Contudo, Marx não se limitava a essa percepção, o que o colocaria no mesmo patamar de radicais liberais da década de 1830, como Karl Rotteck, mas dirigia sua bateria contra os próprios representantes da burguesia devido à limitação destes à defesa de interesses econômicos. Citemos de forma exemplificativa dois argumentos levantados por Marx nesse sentido. Ao fazer uma descrição detalhada das falas dos parlamentares, seus alvos preferenciais são, de início, os deputados da nobreza e os demais favoráveis à permanência da censura. No entanto, o ponto de maior interesse é aquele em que Marx passa em revista as posições dos liberais – dentre eles apoiadores da *Gazeta Renana* – trazendo a claro importantes divergências que se aprofundariam depois⁵⁴.

O cerne da disputa é se a liberdade de imprensa deve estar subordinada ao seu aspecto político – entendido como elemento impulsionador da livre formação da opinião pública – ou pertencer ao mesmo nível hierárquico da liberdade de mercado, como um ofício qualquer. Para Marx, toda a discussão só teria relevância se a primeira opção prevalecesse:

Para defender a liberdade de uma esfera e mesmo para compreendê-la, é necessário captá-la em seu caráter essencial, não em suas relações exteriores. Mas, é ela fiel ao seu caráter? Ajusta-se ela à nobreza de sua natureza? É livre a imprensa que se rebaixa ao nível da indústria? É necessário, evidentemente, que o escritor ganhe dinheiro para poder viver e escrever, mas não é necessário a nenhum título que ele viva e escreva para ganhar dinheiro⁵⁵.

⁵³ OP, p.30.

⁵⁴ Relevante, nesse ponto, é notar como Marx vai construindo, na contramão de seus colegas liberais, um conceito de democracia que não mais se confunde com exigências políticas superficiais, rejeitando a liberdade de imprensa enquanto liberdade de ofício.

⁵⁵ MEGA I/1, p.162

Tentemos reconstruir o argumento, situando-o na concepção de Estado defendida por Marx em sua primeira passagem pela imprensa. Existem aqui dois patamares de liberdade, um deles em que ela se realiza de maneira imperfeita e parcial e outro em que ela se realiza de maneira efetiva, universal. Ao primeiro deles filia-se a liberdade de mercado, que não é desprezada, mas se subordina necessariamente ao segundo campo, o da política, que se realiza dentro do Estado racional. A primazia de uma forma imperfeita de liberdade não resolveria, de maneira alguma, a questão de fundo que se levantava sobre o problema da liberdade de imprensa, antes lhe colocaria um novo bloqueio: a efetivação da racionalidade política por meio da participação da opinião pública autônoma e – mais importante – desvinculada dos interesses de qualquer classe social. Temos aqui, segundo Draper, um importante passo dado rumo à democracia⁵⁶, mesmo que tal conceito ainda não seja invocado de maneira explícita.

Outro aspecto de relevo observado por Marx – e que exerceria importante papel em sua crítica ao liberalismo – foi a falta de iniciativa política da parte dos opositores da censura, mesmo aqueles por quem ele nutria maior simpatia: os camponeses. Enquanto os representantes da burguesia – coerentes com meio século de prática política liberal alemã – se concentravam no aspecto econômico da liberdade, Marx dava maior ênfase para seu aspecto político. A partir daí Marx já começava a vislumbrar a dificuldade fundamental que o conduziria à ruptura com a esquerda hegeliana: a falta de um agente concreto para realizar as reformas aspiradas pelos filósofos.

A aprovação da manutenção da censura pela Dieta e o posicionamento vacilante dos liberais proporcionou nos escritos seguintes de Marx a formação de opiniões desfavoráveis àquela forma de representação política, que se revelava impermeável às reivindicações progressistas por ele defendidas. Como mostra Michel Löwy, a antipatia de Marx pelos liberais já assumia aqui tons bastante agressivos:

Desde seu primeiro artigo na *Gazeta Renana*, a propósito dos debates sobre a liberdade de imprensa na Dieta renana, toda a distância que separa Marx do liberalismo burguês renano aparece claramente. Sua crítica não se dirige somente contra os deputados burgueses do “estado das cidades” (*Stand der Städte*) que se opõem à liberdade de imprensa – ele os considera como *burgueses* e não como *cidadãos*, e os qualifica de “reacionários das cidades” (*städtischen Reaktion*). Além disso, observa que a indecisão e a “meia

⁵⁶ Cf Draper, *op cit*, p.57“É apenas parcialmente esclarecedor, mesmo sendo verdadeiro, afirmar que Marx começou como um burguês-democrata; a outra face da pintura é que, sem de partida questionar as premissas sociais, ele se lançou na direção de uma luta pela democracia completa e consistente, abstraindo de sua compatibilidade com qualquer interesse de classe e, especificamente, de sua compatibilidade com os interesses burgueses.”

medida” (*Halbheit*) caracterizam todo esse estado, visto que os pseudo-defensores burgueses da liberdade de imprensa não diferem, pelo conteúdo fundamental de seus discursos, de seus inimigos; querem apenas três oitavos de liberdade, são um exemplo da “impotência natural de um semi-liberalismo”.⁵⁷

Importante notar, sobretudo, que já a partir de seus primeiros artigos jornalísticos Marx descortinara um dos principais elementos reprodutores do mecanismo das “ideias fora do lugar”: o caráter ambivalente do discurso dos liberais, que, ao se depararem com um momento decisivo de imposição de seu ponto de vista, cerravam fileiras com a reação conservadora e, sem cerimônias, abriam mão das reivindicações que anteriormente defendiam. A prova de que Marx já havia se dado conta desse aspecto é o emprego de expressões agressivas como “reacionários das cidades” para designar os liberais moderados bem como o recurso contínuo a sentenças explosivas em alusão aos momentos em que aqueles que deveriam tomar a defesa dos ideais radicais simplesmente não o faziam⁵⁸.

Esses recursos estilísticos mostram que Marx já havia se dado conta do problema, mas ainda não compreendia o mecanismo por meio do qual as “ideias fora do lugar” se punham e repunham no debate político alemão. Para descobrir esse mecanismo, Marx trilharia, ainda na *Gazeta Renana*, um desvio pela seara dos argumentos conservadores que davam sustentação para o governo prussiano, a começar pelo problema da reforma do direito.

1.3. O Direito Racional contra o Direito Consuetudinário

Uma segunda frente de batalha aberta por Marx nessa etapa de sua vida intelectual foi contra as reformas jurídicas empreendidas pelo governo prussiano a partir do ano de 1842, corporificadas pela nomeação de seu antigo professor Friedrich Karl Von Savigny – o mais célebre representante da chamada escola histórica de jurisprudência – para o cargo de ministro da justiça e que acenava com um novo projeto de reforma legislativa. O significado concreto desse evento era nada menos que a reabilitação de uma concepção conservadora de direito

⁵⁷ Michel Löwy, *op cit*, p.59.

⁵⁸ A essa altura, todavia, Marx ainda nutria esperanças de que a atividade da imprensa galvanizasse os burgueses e liberais para lutarem efetivamente por reformas. Fazendo alusão aos acionistas da *Gazeta Renana* – em sua maioria empresários liberais – ele escreve, em uma carta dirigida a Oppenheim em agosto de 1842. In. *Marx and Engels Collected Works*. Disponível na Internet em http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/letters/41_08_25.htm: “Considero essencial que a *Rheinische Zeitung* não seja guiada pelos seus acionistas, mas, ao contrário, que ela deva guiá-los.”

consuetudinário – formulada de maneira altamente sofisticada por Savigny – contra a ideia de formulação racional do direito, defendida por Hegel desde seus escritos juvenis.

Segundo Savigny e a escola histórica de jurisprudência a formação do direito se dava pelo costume sedimentado ao longo dos séculos e jamais poderia ocorrer por obra de algum legislador racional. Em outras palavras, os institutos de direito público e privado poderiam apenas ser conhecidos e articulados mediante procedimentos racionais, mas nunca criados *ex nihilo* por obra de um legislador iluminado. Por esse motivo, os membros dessa vertente davam grande importância aos estudos de documentos antigos como fontes romanas e ordenações medievais, e pautavam a modesta função criadora do jurista moderno na análise e organização dessas fontes para seu uso no mundo pós-revolução francesa⁵⁹. Essa concepção fora inaugurada na Alemanha pela obra do jurista Gustav Hugo, no século XVIII, e ganhara nova força com a publicação do texto *Manifesto Filosófico da Escola Histórica de Jurisprudência*, que, como observa Cornu⁶⁰, havia sido lançado em homenagem ao próprio Gustav Hugo (que viria a falecer apenas em 1844) e de Savigny, por ocasião de sua nomeação como ministro da justiça da Prússia. Esse texto constituía uma espécie de súpula da filosofia da história da escola histórica, que dava guarida à sua filosofia do direito.

Ao tomar esse texto como objeto de análise, Marx busca, antes de mais nada, desmoralizar a escola histórica de jurisprudência frente à opinião pública (o modo de argumentação é, com efeito, deixar que o texto de Hugo fale por si mesmo), exibindo com traços caricaturais sua posição conservadora e retrógrada; mas, além desse objetivo propriamente político, o interesse do artigo reside no confronto claro estabelecido por Marx entre as concepções racionalistas que ele então esposava e o conservadorismo romântico que fornecia a roupagem ideológica da monarquia prussiana. O primeiro ponto de destaque na argumentação marxiana é a verdadeira paixão da escola histórica pelas fontes do direito e não pelos métodos de elaboração racional deste:

A escola histórica fez do estudo dos textos sua “torta de creme”; ela levou sua paixão pelas fontes a um tal ponto que exige do navegador que navegue não sobre o rio, mas sobre a fonte do rio. Ela aceitará, portanto, a

⁵⁹ Kolakowski, *op cit*, p.99 nos fornece uma descrição competente das crenças fundamentais dessa escola de juristas: “O sujeito legislador é a nação, que, espontaneamente, desenvolve e modifica suas leis. A nação é um todo indivisível, e as leis, como seus costumes e linguagem, são apenas uma expressão de sua individualidade coletiva. Ao contrário do que pensam os utópicos, não pode haver uma única forma “racional” de legislação para todos os povos, sem levar em conta suas diversas tradições. A legislação não é uma matéria arbitrária: o legislador encontra um sistema jurídico particular no ser, e só pode formular mudanças na consciência jurídica que ocorreu como resultado do crescimento orgânico da comunidade.”

⁶⁰ Cornu, *op cit*, p.29.

justificativa de que remontemos às suas fontes, o direito natural de Hugo. Sua filosofia precede seu desenvolvimento; é então em vão que, em seu desenvolvimento, busquemos alguma filosofia.⁶¹

O *topos* da argumentação empregada é semelhante àquele do artigo sobre a liberdade de imprensa: as instituições existentes necessitam de uma justificativa racional. Caso não possam oferecê-la, não merecem continuar existindo. Para Gustav Hugo a verdade residia na afirmação inversa: o positivo é antes de tudo um fato, devendo a razão se limitar a explicá-lo e codificá-lo, jamais se insurgindo contra ele⁶². Interessante notar, também, que Marx toma aqui a defesa de Kant, alegando que Hugo interpretou de maneira inadequada a teoria de seu mestre, segundo a qual é impossível o conhecimento da coisa em si.⁶³ Como a argumentação marxiana assume aqui um tom mais retórico do que filosófico, o leitor é levado – pelo procedimento desmoralizador empregado contra o adversário - à conclusão oposta àquela de Hugo: a verdadeira racionalidade seria capaz tanto de forjar quanto de transformar o real.

O texto é dividido em quatro seções: a liberdade, a educação, o direito privado e o direito público e é composto especialmente de longas citações, intercaladas por pequenas glosas sarcásticas. O resultado parcial dessa polêmica é o aceno para a necessidade de se opor às construções teóricas dos juristas que buscavam retomar a base justificadora do antigo regime a partir da ideia de direito consuetudinário. Dirigido à opinião pública, o argumento buscava identificar a concepção filosófica do novo ministro da justiça – assim como as reformas por ele propostas – com um conceito de propriedade injusto e predatório, que comportava em si até mesmo a justificativa para a escravidão humana. Essas concepções são assim resumidas por Kolakowski:

Todos os elementos feudais da Alemanha retrógrada eram dignos de reverência, sua antiguidade mesma provava sua legitimidade. Savigny combinou o culto irracional da “positividade” com a crença na natureza “orgânica”, suprarracional da comunidade social e, particularmente, da nacional. Sociedades humanas não eram instrumentos para a cooperação

⁶¹ Karl Marx. *Le Manipheste Philosophique de l'École de Droit Historique*. In. O.P, tomo I, p.109.

⁶² Idem, p.111: “Ele [Hugo] não procura demonstrar que o positivo é racional; ele busca, ao contrário, demonstrar que o positivo não é racional. Em todos os cantos do mundo ele busca, com grande dificuldade, mas com uma ironia cheia de suficiência, razões que devem mostrar até a evidência que as instituições positivas, por exemplo a propriedade, a constituição do Estado, o casamento, etc., não são vivificadas por nenhuma necessidade racional, que elas estão mesmo em contradição com a razão, e podem dar lugar a todo tipo de falatório a favor ou contra.”

⁶³ Idem, p.111.

racional mas eram fundidas por um laço que constitui sua autojustificação independentemente de qualquer propósito utilitário.⁶⁴

A ênfase colocada por Marx nesse debate ganharia contornos melhor definidos a partir da análise de manifestações concretas dessa concepção antiga de direito, mas, dessa vez, mesclada com a ação concreta da nobreza em relação a questões cotidianas. Isto se deu a partir da redação do artigo sobre as leis contra o furto de lenha nas antigas florestas comunais da Renânia, administradas a partir daquele período por proprietários privados. Naquela ocasião, os donos das florestas exigiam um endurecimento nas normas penais para punir com maior vigor a ação dos camponeses que retiravam lenha de propriedades particulares; dentre as medidas propostas estava o arbitramento imediato de multas pelos guardas florestais a serviço dos proprietários, fazendo com que da infração resultasse uma ocasião para o enriquecimento privado.

Acompanhando mais uma vez o comportamento dos diversos grupos políticos na Dieta Renana, Marx efetua uma curiosa mudança de perspectiva em relação a seu enfoque anterior: aproximando-se da argumentação da escola histórica, dizia ele que os institutos de direito privado continham em si um momento de racionalidade, mas que a pedra de toque para sua identificação não era sua continuidade e sedimentação, mas sua gênese remota, aproximando-se, assim, do jusnaturalismo. A diferença entre ambas as abordagens é que Hugo e Savigny identificavam a racionalidade de um instituto jurídico pela sua permanência e consolidação temporal, o que para Marx significava a defesa sem mais do irracional.

Novamente o que temos aqui em tela é a oposição entre o Estado universal e racional e os interesses parciais e privados, mas desta vez a cisão que se coloca é entre a lei *natural*, existente desde tempos imemoriais e que permitia aos camponeses a coleta de madeira nos bosques, e a lei *positiva*, que tutelava os interesses dos proprietários fundiários com penas severas contra aqueles que retirassem madeira dos campos particulares. Em um primeiro momento o tom da argumentação é aquele já empregado em artigos anteriores, o Estado, como universal, não pode se rebaixar a defender interesses particulares e mesquinhos:

Mas o Estado não pode nem deve dizer: um interesse privado, uma forma particular de propriedade, uma árvore, um montinho de madeira – e, comparado ao Estado, a maior árvore não passa de um montinho de madeira – está protegido contra todo o tipo de acaso, ou seja, é imortal. O Estado

⁶⁴ Kolakowski, *op cit*, p.97.

nada pode assegurar contra a natureza das coisas; ele não pode garantir o finito contra as leis do finito, contra o acaso.⁶⁵

Contudo, essa exigência racional será continuamente desmentida pelo comportamento concreto do Estado, que deixa de preservar esse caráter universal e corre em socorro das classes favorecidas. O grande interesse deste artigo é, assim, a maneira como Marx coloca novas questões que inviabilizariam sua defesa do Estado racional e acabariam resultando numa virada de posição em defesa da democracia, mesmo que isso significasse o abandono do ponto de honra para os jovens hegelianos: a defesa da possibilidade de moldagem racional do Estado pela atividade filosófica.⁶⁶

Um dos problemas abordados no artigo que acabariam conduzindo a essa ruptura pode ser assim formulado: qual dos interesses em jogo é o verdadeiramente racional e pode ser universalizado, o dos proprietários de terra ou aquele dos camponeses? Encarada conjuntamente com a breve crítica dirigida por Marx contra a escola histórica de jurisprudência, esta questão só pode ser respondida se confrontada com o questionamento da racionalidade do direito positivo então vigente, o que o levará à conclusão de que existe uma fissura no interior desse direito, que uma vez aprofundada dificultará ainda mais o seu fechamento em um sistema de direito público racional. Uma vez que o direito público é conivente com um direito privado particularista e sancionador de privilégios, a própria possibilidade de um Estado racional aparece minada.

Comentando o hábito milenar dos camponeses alemães recolherem a madeira morta das florestas, diz Marx:

Existe, então, nestes costumes da classe pobre, um senso instintivo do direito; sua raiz é positiva e legítima; e a forma do direito costumeiro é aqui

⁶⁵ Karl Marx. *La Loi sur les Vols de Bois*. In. O.P, tomo V, p.174.

⁶⁶ Cf o comentário preciso de Auguste Cornu, *op cit*, p.77: “ele [Marx] pensava poder resolver esse conflito fazendo apelo ao caráter racional do Estado, mas o tom caloroso com o qual sustentava suas reivindicações da massa pobre e explorada fazia prever sua superação próxima do hegelianismo por meio de sua passagem a um radicalismo democrático que deveria levá-lo ao comunismo.” Contudo, como nota Michel Löwy, *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, p.61, essa superação do hegelianismo ainda não havia sido realizada e os elementos por meio dos quais ela seria feita ainda eram trazidos à baila em linguagem hegeliana: “insistir sobre o caráter espiritual do Estado, para Marx, não é “um passe de mágica”, tampouco um ardid para enganar a censura e menos ainda uma “negação” dissimulada do Estado, mas, pelo contrário, a afirmação da superioridade do “espírito estatal” sobre os “interesses materiais”, egoístas e, de um modo geral, até do “espírito sobre a “matéria”. Vê-se, assim, na maior parte de seus artigos de *A Gazeta Renana*, fórmulas que opõem as “lutas espirituais” às “lutas materiais”, “grosseiras e concretas”; a mais típica é aquela em que critica o “materialismo depravado” que peca contra “o espírito dos povos e da humanidade”, porque se recusa a “dar para cada questão material uma solução política, ou seja, uma solução conforme à razão e à moralidade do Estado.”

tão conforme à natureza quanto o fato de que a existência da classe pobre não tenha sido até hoje mais que um costume da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), que ainda não encontrou, na esfera da organização consciente do Estado, o lugar que lhe é devido.⁶⁷

Sendo o direito dos pobres, por sua proximidade e afinidade com a natureza, concebido como racional, o direito positivo dos ricos encontra seu esteio simplesmente no elemento acidental, no fato acessório da fruição de sua propriedade. A decidida oposição de Marx aos interesses dos proprietários é concebida, então, em termos de exterioridade destes em relação à sua propriedade: “ora, o interesse privado é sempre covarde, pois seu coração, sua alma é um objeto exterior, que pode sempre lhe ser arrancado, e quem não tremeria ao antever a perda de seu coração e sua alma?”⁶⁸. Este ponto reforça o caminho da evolução intelectual de Marx no sentido da defesa dos excluídos. A superioridade do interesse dos camponeses reside, de maneira solidária, em sua “pureza” - no seu desapego aos bens materiais enquanto forma de riqueza⁶⁹ - e no caráter costumeiro e histórico de seu direito à extração de madeira nas florestas⁷⁰.

Com isto, o problema político torna-se ainda mais exacerbado que no artigo sobre a liberdade de imprensa. Enquanto a aristocracia permanecia na defesa de seus supostos direitos históricos, a burguesia liberal não via com maus olhos um enrijecimento das punições contra os ladrões de lenha que revertesse em benefícios financeiros para seus cofres. Diante disso, percebeu Marx pela primeira vez que nobreza e burguesia poderiam formar frentes parlamentares unificadas nos pontos em que seus interesses convergiam, isto é, enquanto *proprietários privados*

Como afiançar, então, a conexão racional e necessária da política com a administração diante de um Estado concreto que tomava partido de maneira deliberada em favor dos

⁶⁷ MEGA I/1 p.209

⁶⁸ MEGA, I/1, p.211. Cabe ressaltar aqui a presença marcante do pensamento de Ludwig Feuerbach, que em seu projeto de reforma da filosofia estabeleceu uma distinção entre modos alienados e não alienados de relação do indivíduo com seu objeto exterior. Essa crítica, invocada aqui como auxílio à tese da legitimidade histórica do direito dos pobres, será empregada com maior força por Marx em 1843, no tratamento da relação entre o indivíduo e sua figura duplicada no Estado político. Sobre a extensão dessa influência, consulte-se as obras de Cornu, *op cit*, e Celso Frederico, *O Jovem Marx*. São Paulo; Cortez, 1995.

⁶⁹ A comparação com o final do *Manifesto Comunista* é, aqui, inevitável.

⁷⁰ A conexão necessária entre o despojamento de interesses materiais externos e o caráter consuetudinário do direito fica clara se confrontarmos o conteúdo deste artigo com a crítica de Marx à chamada Escola Histórica de Jurisprudência, liderada pelo jurista Friedrich Karl Von Savigny. Para esta escola, o direito dos proprietários se legitimava pelo seu caráter histórico e consuetudinário; tese combatida enfaticamente por Marx.

interesses dos proprietários?⁷¹ Uma nova oportunidade para avaliar o problema surgiu quando Marx se dirigiu para a região da Mosela com o objetivo de verificar as causas das condições miseráveis nas quais viviam os camponeses vinicultores. Além de se deparar, mais uma vez, com o assalto ao Estado por parte dos grandes proprietários, nosso autor tomou conhecimento da função real de uma importante peça na engrenagem da miséria alemã: a burocracia. Ao analisar a maneira como os funcionários do Estado se comportavam em relação aos grandes proprietários e às massas desfavorecidas, Marx seria levado a questionar a afirmação hegeliana de que o serviço público constituía a “classe universal”, capaz de conciliar, por meio de seu funcionamento interno, a particularidade da sociedade civil com a universalidade do Estado.

1.4. O Primeiro confronto com a burocracia

Desde o início de sua atividade jornalística, Marx nutria o propósito de empreender uma análise detalhada sobre as causas do gritante empobrecimento dos vinicultores da região da Mosela. Seu plano inicial era a redação de uma série de cinco artigos, dos quais apenas dois vieram a ser publicados, em função da violenta reação por parte dos censores e do governador da província da Renânia, Von Schapper.

Grosso modo, a situação econômica da Mosela era a seguinte: tratava-se de uma região onde por longos períodos vigorou um estado de prosperidade oriundo da produção e comercialização de bons vinhos. Todavia, a partir da década de 1820 uma sucessiva baixa nos preços promoveu a ruína dos pequenos produtores, forçando-os a vender suas terras ou simplesmente abandonar a atividade. Como resposta a essa conjuntura, o governo prussiano ofereceu uma série de paliativos, como a remissão da pesada carga tributária e modestos estímulos para que os pequenos produtores mudassem de atividade. Diante disso, os questionamentos de Marx eram fundamentalmente dois: a avaliação das dimensões do desastre econômico apresentada pelos órgãos oficiais era correta? As medidas de alívio propostas pelo governo eram suficientes para reverter a situação?

A resposta à primeira dessas questões abriu caminho para a primeira avaliação mais detida de Marx sobre o fenômeno da burocracia. Ele continuava – à maneira de seus artigos

⁷¹ Para Michael Löwy, *A Teoria da revolução, op cit*, p.60, a necessidade de um confronto direto com Hegel se torna mais clara neste artigo: “Se, no artigo sobre a liberdade de imprensa, ainda se podia acreditar que Marx opunha um “verdadeiro liberalismo” ao “semi-liberalismo” dos representantes burgueses na Dieta renana, vê-se agora que a concepção do Estado de Marx inspira-se em Hegel e é inteiramente contrária à idéia do Estado “polícia” próprio ao liberalismo clássico”.

sobre a liberdade de imprensa e sobre o furto de lenha - rejeitando os interesses individuais e egoístas dos grandes proprietários como base para a universalização da atividade administrativa, mas introduziu uma significativa mudança no enfoque da argumentação: esta última, e seus órgãos executivos, padeciam de um defeito intrínseco: a parcialidade de seu ponto de vista:

De sua parte, pessoas privadas que observaram a real pobreza dos outros na completa extensão de seu desdobramento, que a vêem gradualmente chegando mais perto de si mesmas e que, além disso, estão a par de que o interesse privado que defendem é também um interesse de Estado, e é defendido por elas como tal, tais pessoas privadas não estão apenas compelidas a sentir que sua própria honra foi ferida, mas a considerar também que a *realidade* mesma foi distorcida sob a influência de um ponto de vista estabelecido de maneira unidimensional e arbitrária. Logo, elas se opõem à vaidosa presunção da oficialidade; elas apontam a contradição entre a natureza real do mundo e aquela elaborada nos escritórios governamentais, comparando provas oficiais com provas práticas.⁷²

A mudança no tom da argumentação é clara; enquanto nos artigos anteriores os termos utilizados para criticar a atuação desviada do Estado eram “o Estado não pode”, “o Estado não deve”, etc, aqui encontramos a afirmação categórica de que a interpretação da realidade elaborada nos escritórios oficiais é intrinsecamente distorcida e desviada em relação à percepção daqueles que sofrem em razão da miséria. Nessa linha, prossegue Marx:

E, finalmente, elas [as pessoas privadas] não podem deixar de suspeitar que por trás do equívoco total a respeito de sua avaliação do estado de coisas atual, avaliação baseada em convicções bem fundadas e em fatos claros, existe uma intenção egoísta, a saber, a intenção de afirmar o juízo oficial em oposição à inteligência dos cidadãos. Conseqüentemente, eles concluem também que o oficial especializado que entra em contato com suas condições de vida delas não dará uma descrição imparcial, precisamente porque essas condições são parcialmente resultado de suas atividades (...).⁷³

O Estado não é, desse modo, apenas portador de uma visão distorcida sobre a realidade das coisas, ele é *culpado* pela situação de miséria pela qual passam os cidadãos pobres. Mas não é culpado por um fator acidental - como davam a entender os artigos

⁷² Karl Marx, *Justification of the Correspondent from the Mosel*. In. *Marx and Engels Collected Works*. Disponível na internet em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/>

⁷³ Idem.

anteriores, que colocavam o foco sobre a atividade de setores conservadores e de liberais pouco enérgicos, que faziam com que o Estado não cumprisse seu papel universal – e sim pelo seu próprio funcionamento interno, pela natureza da atividade de seus órgãos administrativos, isto é, a burocracia.

Além de constituir uma importância mudança de perspectiva em relação aos artigos anteriores, a introdução dessa crítica anuncia a ruptura próxima de Marx com a concepção hegeliana de Estado, que já havia sido minada por sua esquemática crítica dos órgãos representativos e do papel desempenhado pela nobreza e pelos estamentos urbanos em seu interior. Como se sabe, para Hegel as mediações fundamentais que promoviam a ligação entre os interesses privados da sociedade civil e o Estado enquanto universal eram a classe dos funcionários públicos (“classe universal”) e a representação parlamentar por estamentos, que reservava à nobreza fundiária uma posição de destaque. Este último elemento já havia sido acidamente atacado por Marx em ocasiões anteriores, mas é na análise da situação dos agricultores empobrecidos da Mosela que, pela primeira vez, ele nos apresenta uma inversão total do argumento hegeliano⁷⁴. Enquanto para este o procedimento adotado na organização da carreira e na obediência a determinados procedimentos constituía a blindagem do serviço público em relação à particularidade do interesse privado, para Marx são precisamente esses fatores que promovem um isolamento intransponível entre a visão burocrática da realidade e aquela realmente sentida por seus protagonistas, os mais desfavorecidos⁷⁵.

Essa conclusão a respeito da lógica interna da burocracia está ancorada numa afirmação de caráter mais geral elaborada de maneira breve no começo do artigo, a saber, a da necessidade de determinadas condições objetivas na realidade, as quais não são modificadas livremente pelos indivíduos:

Contudo, existem circunstâncias que determinam a ação de pessoas privadas e autoridades individuais as quais são independentes deles assim como o método de respiração. Se, de fora, adotarmos o ponto de vista objetivo, não

⁷⁴Eustache Kouvélakis. *Philosophie et Révolution de Kant à Marx*. Paris; Presses Universitaires de France, 2003, p.322: “É claro que, entre esses “estamentos” ou classes existentes, aquele dos funcionários não poderia se arrogar o menor privilégio de acesso à universalidade. Contrariamente à tese hegeliana sobre a “classe universal”. É, com efeito, o espírito burocrático que caracteriza a forma de consciência própria dessa classe, e esse espírito é condenado a reproduzir a cisão entre o Estado existente e a sociedade civil burguesa.

⁷⁵ Marx, *Justification of the Correspondent form the Mosel*. In. *Marx and Engels Collected Works, op cit* : “Logo, para o oficial apenas a esfera de atividade das autoridades é o Estado, enquanto o mundo exterior a essa esfera de atividades é meramente objeto da atividade do Estado, completamente desprovida da *forma da mente* e do *entendimento* estatais. Finalmente, no caso de uma situação notoriamente ruim, o oficial coloca a culpa em pessoas privadas que, segundo alega, são *elas mesmas* responsáveis por sua condição de apuro, enquanto se recusa a admitir qualquer ataque contra a excelência dos princípios ou instituições administrativas, que são eles mesmos criações oficiais e os quais eles não estão dispostos a abandonar.

devemos atribuir a boa ou má vontade exclusivamente a um lado ou outro, mas devemos ver o efeito das circunstâncias onde, à primeira vista, apenas os indivíduos parecem estar agindo.⁷⁶

Aplicando-se essa tese às relações entre a burocracia e os agricultores desfavorecidos, reforça-se a interpretação de que o fato de a primeira agir de maneira míope em relação à realidade é algo necessário, assim como a rejeição desse ponto de vista por aqueles diretamente prejudicados se reveste da mesma necessidade⁷⁷. Para Auguste Cornu, esse trecho reflete um ponto alto na carreira jornalística de Marx, mostrando sua aproximação progressiva de um tipo de análise cada vez mais afim do materialismo:

O estudo das questões econômicas e sociais o levava [a Marx] a dar cada vez maior importância aos fatos econômicos e sociais na constituição do direito, da sociedade e do Estado. Ele começava mesmo a lhes atribuir às vezes um papel predominante e é interessante notar como no quadro de sua concepção ainda idealista de mundo se elaborava, pouco a pouco, uma concepção nova, materialista, da história.⁷⁸

A elaboração progressiva de uma concepção materialista das relações entre Estado e sociedade civil contrastava ainda com soluções de cunho idealista. No caso do presente artigo, a proposta marxiana era, ainda, o fortalecimento de uma imprensa livre, que deveria servir como mediadora entre os pontos de vista necessariamente díspares da administração burocrática e dos agricultores desfavorecidos⁷⁹.

Mas se levarmos em conta o teor da argumentação no restante do artigo, bem como o conjunto de dados levantados a respeito da impermeabilidade da administração e dos órgãos

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Kouvelakis, *op cit*, p.322: “Marx mostra que esse fantasma burocrático de domínio da sociedade se inverte em seu contrário. A recusa em tomar em conta a opinião pública desemboca na incapacidade de agir sobre as causas dos problemas, não importa qual seja a “boa vontade” da burocracia, independentemente dos julgamentos morais pronunciados em relação a ela. Se os administrados chamam a atenção para um problema, é necessário culpá-los (...), tal é o resultado inevitável do princípio burocrático.

⁷⁸ Cornu, *op cit*, p.95.

⁷⁹ Karl Marx, *Justification of the Correspondent from the Mosel*: “Com a finalidade de resolver essa dificuldade, governantes e governados necessitam de um terceiro elemento, que seria político sem ser oficial, logo não seria baseado em premissas burocráticas, um elemento de natureza civil sem ser atado aos interesses privados e suas pressões. Esse elemento suplementar com a *cabeça de um cidadão do Estado* e o *coração de um cidadão* é a *imprensa livre*. No âmbito da imprensa governantes e governados tem a oportunidade de criticar seus princípios e demandas, não mais em relação de subordinação, mas em termos de igualdade, como *cidadãos do Estado*; não mais como *indivíduos*, mas como *forças intelectuais*, como expoentes da razão. A “imprensa livre”, sendo produto da opinião pública, é também criadora desta. Só ela pode transformar o interesse particular em geral, só ela pode fazer o aflito estado da região da Mosela um objeto de atenção e simpatia gerais por parte da Nação, só ela pode mitigar a aflição dividindo o sentimento desta entre todos.”

representativos às ideias encampadas pela imprensa, vemos que a solução de Marx não se harmoniza com o restante da argumentação. Com efeito, o que neste artigo salta aos olhos do leitor é muito mais seu diagnóstico – bastante negativo – a respeito da conjuntura, do que a solução proposta, que ainda presta homenagens aos princípios idealistas e abstratos defendidos pelos jovens hegelianos. O aspecto infrutífero dessa solução ficaria patente ainda durante a redação dessa série de artigos, que não foi concluída precisamente por conta do agravamento da censura por ela suscitada. Com efeito, quase simultaneamente à publicação do segundo artigo sobre a Mosela, o governo tomava a decisão definitiva de suspender as atividades da *Gazeta Renana*.

1.5-Considerações finais sobre os primeiros artigos de Karl Marx

A análise dos primeiros artigos publicados por Marx mostra que este de fato buscava estabelecer uma reflexão sobre a política como um campo específico, não submetido à religião. Para levar esse projeto a cabo, a primeira providência adotada foi seguir os passos de Hegel e seus alunos no sentido da efetivação da racionalidade filosófica em instituições políticas moldadas por uma opinião pública esclarecida pela reflexão de pensadores progressistas. Todavia, a realização desse projeto esbarrava, de maneira contínua numa realidade fática *sui generis*: a miséria alemã.

Durante sua colaboração como jornalista e redator da *Gazeta Renana*, Marx enfrentou os sintomas da miséria alemã com as armas de que dispunha: o arcabouço teórico herdado de Hegel pela via dos jovens hegelianos, mas, diferentemente destes, privilegiou a análise de temas concretos. É interessante ver como o movimento operado por Marx vai na contramão dos demais jovens hegelianos, que se interessavam cada vez mais por temas filosóficos abstratos e pela crítica literária vazia e gratuita, deixando as questões cotidianas em segundo plano. Com efeito, na medida em que a censura ia se agravando e as medidas repressivas se ampliando, esse grupo de teóricos ia se fechando cada vez mais em uma espécie de solipsismo.

Nos textos marxianos, vemos um movimento inverso: a aproximação cada vez mais acentuada das questões materiais e da compreensão das relações sociais que nelas se imbricam. A descoberta da inadequação da herança teórica jovem hegeliana como instrumento de análise e das raízes da miséria alemã caminham, na evolução marxiana, de mãos dadas. Os casos mais marcantes desse conflito são os momentos em que Marx – ansioso pela efetivação da racionalidade do Estado por meio da formação de uma opinião pública

esclarecida por meio da imprensa livre – se debate com os limites objetivos da miséria alemã: uma burguesia enfraquecida, que, ao menor sinal de conflito corre aos braços da aristocracia dominante; uma casta burocrática fechada em seu *modus operandi*, um governo autoritário e, por fim, a situação de impotência do intelectual progressista. Frente a esse cenário, abria-se a necessidade de um momento de balanço para compreender qual era a verdadeira relação entre Estado e interesse privado. O problema estaria neste último ou no pretenso caráter universal – incontestado pelos jovens hegelianos – daquele?

A questão levantada obrigou Marx a iniciar um estudo sobre as estruturas do Estado prussiano e sobre o pensamento político como um todo com vistas a compreender de que maneira era possível que a parcialidade dos interesses privados se apropriasse de uma instituição supostamente portadora do interesse universal; como resultado, também as relações entre filosofia e prática política viriam a ser deslocadas. O sistema de estamentos e a monarquia constitucional deveriam agora ser questionados a partir de um confronto com sua mais alta legitimação teórica: a Filosofia do Direito de Hegel. O resultado desse confronto seria a primeira importante ruptura no pensamento de Marx: o abandono da ideia de Estado racional a partir da apropriação da ideia de democracia, colhida em meio ao confuso contexto do debate intelectual alemão e investida de um novo significado, que remetia a uma politicidade originária do povo, ilegitimamente subtraída pela organização burocrática do Estado.

A reflexão marxiana sobre a especificidade da política, que acompanhara Hegel e os jovens hegelianos no sentido de subtraí-la do campo da teologia e submetê-la à filosofia, dependia agora de uma mudança de rumos para se viabilizar. Uma vez afastada a ideia de Estado cristão, erguia-se uma nova cabala da qual era necessário retirar o véu: o Estado burocrático e estamental racionalmente deduzido por Hegel e sua concretização política na monarquia prussiana.

Capítulo 2

O Conceito de *democracia* na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*

2.1-Os diversos usos do conceito de democracia na Alemanha pré-1848

Com o fechamento da *Gazeta Renana*, em 1843, Marx se retira para a cidade de Kreuznach, onde passa sua lua de mel, ao mesmo tempo em que articula – por meio de uma intensa correspondência com Arnold Ruge – a criação de um novo periódico. Ademais, aprofunda seus estudos sobre a teoria política moderna, em especial sobre os *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel, texto incontornável para o debate político alemão daquele período e redige uma crítica detalhada dos parágrafos em que Hegel discorre sobre o Estado. De acordo com os objetivos de nossa pesquisa, buscaremos elementos que possibilitem a delimitação do conceito de democracia na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, mostrando que sua adoção implica o abandono da solução proposta inicialmente por Marx para as tensões entre a política e o social, no artigo polêmico contra a *Gazeta de Colônia*, a saber, a ideia de que o Estado moderno, uma vez subtraído da tutela da teologia, tem seu centro de gravidade em si mesmo e funciona como mediador dos conflitos existentes na sociedade civil. Não nos propomos aqui a analisar o manuscrito de maneira integral, mas apenas os trechos em que Marx apresenta de maneira explícita a questão da democracia e a relaciona com o contexto político vigente na Prússia e nos estados alemães no começo da década de 1840.⁸⁰

Interessa-nos, sobretudo, investigar as tensões internas ao pensamento de Marx quando ele avançava de um conceito racionalista de Estado para uma constatação de sua incapacidade de resolver os conflitos internos à sociedade civil e buscava reconduzir as forças políticas concentradas naquele para a comunidade, posição que leva aos limites a própria existência do Estado, colocando em questão sua justificativa enquanto elemento integrador das fissuras que se manifestam na sociedade civil. Por esse motivo, nossa análise se concentra na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita em 1843, buscando mostrar que Marx, apesar de apresentar Hegel como seu adversário privilegiado, está, na verdade, elaborando uma reflexão

⁸⁰ Devido ao caráter fragmentário e inacabado do texto, a edição alemã da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* apresenta uma divisão do manuscrito estruturada de acordo com os parágrafos do texto de Hegel que Marx se propôs a comentar, contendo uma grande seção, denominada “Direito Público Interno”, a qual se especifica em “A Constituição Interna para Si”. Esta última se divide em “o poder soberano”, “o poder governamental” e “o poder legislativo”.

de conseqüências muito maiores para a história do pensamento político, um verdadeiro questionamento dos parâmetros do liberalismo e da racionalidade do Estado a partir da exploração das virtualidades históricas da democracia na modernidade; dessa maneira, a filosofia de Hegel, na medida em que identificava o Estado como a esfera mais elevada da sociabilidade humana, na qual todas as demais se espelhavam, estabelecia o *topos* do debate, mas de maneira alguma o esgotava.

Segundo Hal Draper⁸¹, haveria neste período um movimento pelo qual Marx é levado a colocar em questão o Estado a partir de uma radicalização de sua postura democrática, que nos artigos das *Gazeta Renana* aparecia de maneira pontual e assistemática. Haveria, assim, uma linha contínua de intensificação de tensões entre o político e o social a partir do momento em que Marx assume uma postura democrata radical, chegando a colocar em xeque a possibilidade de justificação racional do Estado na modernidade. Sem nutrir mais esperanças na reforma das instituições prussianas por meio da atividade da imprensa liberal, Marx leva a cabo a ruptura já anunciada em seu último artigo publicado na *Gazeta Renana*, no qual a atividade da burocracia já era vislumbrada como um fator de alienação do Estado em relação à sociedade civil. Contudo, como pudemos ver, ele ainda não dera o passo que o levaria a postular a democracia – contra o Estado - como antídoto para a clivagem entre estes dois campos.

Em sua obra clássica sobre o pensamento de Karl Marx, Maximilien Rubel⁸², ao tecer seus comentários acerca da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, apresenta a seguinte afirmativa: “convém sublinhar que a significação que Marx atribuía, em seu manuscrito anti-hegeliano, ao conceito de democracia não correspondia então a nenhuma das teorias políticas correntes”. A consequência da aceitação irrestrita desta tese é a sustentação, voluntária ou involuntária, da opinião segundo a qual as grandes descobertas feitas por Marx se devem exclusivamente ao seu gênio e não a um complexo processo de desenvolvimento intelectual em conflito com as múltiplas tendências que se digladiavam no pensamento político de sua época⁸³.

⁸¹ *Karl Marx's theory of revolution, vol I: State and bureaucracy*. Nova Iorque; Monthly Review Press, 1977

⁸² *Karl Marx, Essai de Biographie Intellectuelle; Paris, Marcel Rivière*, p.64. Salvo indicação em contrário, as traduções são de nossa autoria.

⁸³ A tese de Rubel se torna mais difícil de sustentar nas páginas seguintes (65 e segs), nas quais, após negar que em 1843 Marx já tivesse lido escritos socialistas de Proudhon e Weitling, afirma que ele se tornou anarquista ao negar o Estado por meio de uma aplicação nada ortodoxa do pensamento anti-religioso de Feuerbach.

Nosso procedimento não será, contudo, uma negação categórica da tese apresentada por Rubel, mas sim buscar um ponto de apoio mais sólido por meio do qual possamos capturar a verdadeira e complexa originalidade da formulação marxiana acerca da democracia. No tocante a este problema, Hal Draper⁸⁴ toma uma atitude mais cautelosa, afirmando que as formulações de Marx sobre a democracia não podem ser adequadamente compreendidas sem que se faça alusão ao significado corrente do termo na época:

Como certos outros termos com um passado clássico, [democracia] era fortemente condicionado pela história e opiniões sobre o que foi chamado de democracia na Grécia antiga. A ideia central era seu sentido etimológico de governo (dominação, autoridade) do povo (*demos*) (...) Especialmente do lado radical do espectro político, a palavra foi marcada por uma tendência a substituir seu conteúdo político por um conteúdo social.

Combinando seu significado etimológico com as alterações introduzidas por movimentos políticos do século XIX, Marx, no entender de Draper, se utilizará do termo democracia por vezes em seu sentido político e, por outras, em seu sentido social. Trata-se de uma tese engenhosa, que busca mostrar que Marx estava, a um só tempo, vinculado ao significado histórico do conceito de democracia e enriquecendo-o com a incorporação de reflexões sobre a questão social, já presentes em seus artigos sobre a *Gazeta Renana*. O conceito marxiano de democracia seria, segundo Draper, a decantação teórica das primeiras tentativas empreendidas por Marx para traduzir a questão social em um plano de ação política alternativo à ação da imprensa livre.

Contudo, se examinada mais de perto, a interpretação de Draper vai um pouco além do que o texto marxiano nos permite inferir, pois tenta atribuir ao manuscrito de 1843 mais do que ele nos fornece. Em primeiro lugar, a crítica marxiana incide apenas sobre alguns parágrafos da seção sobre o Estado da *Filosofia do Direito* hegeliana, mais especificamente sobre a constituição⁸⁵; deste modo, não há nenhum tratamento sistemático sobre a questão social neste texto, mas apenas sobre a organização do Estado prussiano e sobre algumas de suas repercussões no campo social. Em segundo lugar, o próprio sentido político do termo democracia sofrera sensível modificação no século XIX, pois deixava de se limitar à

⁸⁴ *Karl Marx's theory of revolution, vol I: State and bureaucracy*. Nova Iorque; Monthly Review Press, 1977, p.85.

⁸⁵ O tema da pobreza e da desigualdade na sociedade moderna é tratado por Hegel na seção de sua *Filosofia do Direito* destinada à sociedade civil, isto é, dos parágrafos 182 a 255. Cf G.W.F. Hegel. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Unicamp/IFCH; 2003.

designação do governo dos cidadãos, como era na Grécia antiga, e ia assumindo cada vez mais o significado de governo de todos, do povo. Dessa maneira, separar sentido político e conteúdo social, como pretende Draper, é algo que deve ser feito com a devida cautela e encarado apenas como recurso heurístico, mas não como uma distinção claramente delimitada por Marx.

Hegel, para quem a democracia designava uma totalidade ética que só fora possível na *polis* grega e cuja realização histórica se esgotara com o declínio do mundo antigo⁸⁶ percebera bem a tensão entre os aspectos político e social da democracia; suas recorrentes críticas contra a essa forma de governo têm como alvo alguns de seus contemporâneos, que achavam possível atualizar sua aplicação em uma sociedade na qual a estratificação social era em grande medida construída pelo mercado e não mais dada pela tradição; para Hegel, a sociedade civil, regida pelo mercado, simplesmente se esfacelaria se deixada a si própria, num governo em que não houvesse mediações entre ela e o Estado⁸⁷, isto é, na modernidade não seria mais possível uma sociedade civil que se identificasse com o Estado, sob pena de retorno à barbárie. Voltaremos ao tema mais adiante.

Tomando uma posição diversa da de Hegel, os liberais alemães – com os quais Marx mantivera relações até a ruptura de 1843 – faziam uso do termo democracia com certa frequência, mas sem a cautela de demonstrar rigorosamente qual seria sua verdadeira natureza em face da sociedade moderna. Como mostra Leonard Krieger⁸⁸:

O termo “democrata” era utilizado, mas não tinha significado específico até pouco antes da revolução [de 1848]. Ele tendia a ser apropriado por todos aqueles que acreditavam na soberania popular como base teórica e a culminação última do processo político.

⁸⁶ Draper, op.cit, pág 86. Em sua análise de filosofia política de Hegel, Shlomo Avineri, em sua obra *Hegel's Theory of Modern State*, mostra que, desde seus escritos juvenis, o filósofo louvava o modelo de organização da *polis*, compreendida como “bela liberdade”, mas reconhece sua inviabilidade no mundo moderno: “A *polis* não conhece distinção entre privado e público; o indivíduo é subsumido na totalidade do corpo político (...), a *polis* é, então, uma entidade que, a despeito de sua aparente beleza, escraviza o indivíduo, e a natureza democrática de sua estrutura apenas acentua a absorção total do indivíduo no sistema político”(p.112). Veremos na sequência como Marx combate essa construção hegeliana pela raiz, atacando diretamente a ideia de “bela liberdade” enquanto indistinção entre público e privado.

⁸⁷ Manfred Riedel. *Der Begriff der “Bürgerlichen Gesellschaft” und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*. In. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt A.M; Suhrkamp, 1969, p.140.

⁸⁸ *The German Idea of Freedom*, pág 302. Devido à sua importância para a compreensão da citação, reproduzimos aqui parte do conteúdo da nota 55, relativa ao trecho citado: “Havia, efetivamente, um artigo sobre “Democracia” no *Staats-Lexicon* de Rotteck e Welcker, que a definia como “o governo do povo” e sustentava que o desenvolvimento da humanidade era na direção de uma igual inclusão de todos os indivíduos no povo soberano.

Por soberania popular entendia-se, sobretudo, uma maior mobilização de setores da sociedade em prol de mudanças modernizadoras no processo político, como o aumento da representação junto aos parlamentos regionais e a regularização da liberdade de imprensa⁸⁹; a questão da miséria material era constatada por todos os liberais e jovens hegelianos, suscitando diferentes reações⁹⁰, mas teve influencia decisiva sobre poucos dos elementos mais radicais do espectro liberal, que sublinharam a necessidade de reformas não apenas de cunho administrativo, mas sobretudo humanitário. Entretanto, tais demandas não chegaram ao ponto de suscitar um apelo a levantes das massas esfomeadas. Ao contrário, eventos como estes – comuns na França e na Inglaterra da época – eram vistos com temor por todos os liberais alemães; em outros termos, temia-se o “espectro do comunismo”.

Como havia nos estados alemães pré-1848 um conjunto de demandas comuns àqueles que faziam oposição, de um ponto de vista progressista, à monarquia prussiana, a linha demarcatória entre pensamento liberal e democrata ainda não podia ser traçada com a mesma clareza como era, por exemplo, na França ou na Inglaterra, onde a questão do sufrágio universal colocara em campos antagônicos, a partir da década de 1830, os setores liberais e democratas. Por esse motivo, a teoria democrática alemã privilegiava, naquela ocasião, demandas especificamente políticas, combinadas com medidas de alívio e controle da questão social. Mais ainda, privilegiava-se um tipo de ação política limitada ao exercício de pressões intelectuais sobre os setores que exerciam o poder, como os parlamentos, a burocracia e o rei.

Nesse contexto, significativa foi a posição de Arnold Ruge, jornalista radical filiado a corrente dos hegelianos de esquerda e com quem Marx manteve ativa correspondência nos anos de 1842 e 1843. Conforme explicita Kolakowski⁹¹, Ruge fora o principal responsável pela radicalização política do movimento da esquerda hegeliana a partir de 1841, rejeitando a ideia da missão histórica prussiana e dando um tom mais agressivo às demandas de oposição que circulavam em seus jornais. Em um texto denominado “Autocrítica do liberalismo”, publicado no periódico *Anais alemães*, Ruge apresenta – em 1843 – as razões de sua ruptura com o movimento liberal, observando que, na Alemanha, essa corrente política entrou em

⁸⁹ Segundo Krieger, op cit, pág 300, o rol das demandas comuns a todos os movimentos liberais pré-1848 é o seguinte: “liberdade de imprensa, limitação da burocracia, separação da justiça da administração, julgamento pelo júri e procedimento público, auto-administração local, alguma forma de representação popular, liberação do solo dos resquícios servis e integração da nobreza no sistema regular de governo local”.

⁹⁰ Cf Cornu, *op cit*, p.70. Especialmente sobre as reações de Gustav Mevissen – pelo lado liberal – e de Moses Hess – pelo lado jovem hegeliano – a respeito da penúria em que viviam as classes menos favorecidas.

⁹¹ *Op cit*, p.93: “Arnold Ruge e outros colaboradores dos anais de Halle (mais tarde Anais Alemães, editados por Ruge de 1841 a 1843) deixaram de acreditar que a Prússia estava marchando de maneira espontânea rumo ao reino da Razão, e viram a distância que existia entre seus ideais e a situação social paralisada.”

completa estagnação, resultando numa interiorização egoísta e fragmentária de indivíduos que preteriam a ação política em nome do cultivo da interioridade⁹².

Fazendo um diagnóstico do problema dentro do pensamento alemão e indicando sua ruptura com os liberais moderados e vinculados com os interesses da burguesia mercantil⁹³, dispara Ruge:

Porque o liberalismo não é um partido, ele é uma atitude não política, isto é, puramente teórica e passiva em relação à política. Liberdade política consiste no livre movimento de oponentes no solo prático (...) Nossa liberdade é uma liberdade que só existe na fantasia, pois é uma liberdade *outorgada de cima*.⁹⁴

O liberalismo, portanto, era, cada vez mais, designado pelos setores mais radicais do pensamento alemão como uma atitude cômoda em relação aos ocupantes do poder e visto como uma postura limitada a mendigar migalhas oferecidas por soberanos “esclarecidos”; influenciado pela crítica da religião que continuava em voga entre os radicais alemães, Ruge interpreta a liberdade encampada pelos liberais como “ilusão religiosa da consciência liberal”⁹⁵. A solução prática para essa questão era concebida ainda em termos hegelianos, como reforma das consciências, como educação do povo com vistas a difundir um espírito político que, uma vez atuante, reorganizaria a estrutura administrativa do Estado prussiano de acordo com idéias esclarecidas⁹⁶. Importante ressaltar, aqui, que o papel de organização administrativa segundo critérios racionais é delegado não às massas, mas aos setores “cultivados” da sociedade, tese que resulta numa separação entre o espírito – que deve se afirmar por meio da política – e as massas incultas e passivas.

O resultado da crítica de Ruge é a constatação de que o liberalismo atingira seus limites enquanto força política criadora e precisava ser superado por um movimento que

⁹² Cf Walter Horace Bruford, *The German tradition of self-cultivation*. Cambridge; Cambridge University Press, 2009. Nesta obra, o autor faz um panorama contrapondo à interiorização do indivíduo na cultura alemã o abandono da política às tendências autoritárias.

⁹³ Sobretudo Mevissen, Camphausen e Oppenheim, antigos financiadores da *Gazeta Renana*. Sobre os motivos da ruptura, cf Michel Löwy, *A Teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis; Vozes, 2002.

⁹⁴ Arnold Ruge. *A Self-critique of liberalism*. In, Lawrence Stepelevitch. *The Young Hegelians*. Nova Iorque; Humanity Books, 1999, p.244.

⁹⁵ Idem, p.250.

⁹⁶ No final do artigo citado (p.258), Ruge esboça três exigências a serem cumpridas por um programa político que ultrapasse as limitações do liberalismo: “1) transformar as igrejas em escolas e organizá-las para uma educação popular efetiva que inclua todas as massas; 2) fundir totalmente o treinamento militar com esse novo sistema e 3) deixar o povo *educado e organizado* administrar a justiça na vida pública e nos tribunais.” (os grifos são nossos).

impulsionasse a Alemanha para as conquistas políticas da modernidade, não mais ficando a mercê de concessões arbitrárias por parte da monarquia e das aristocracias locais. Contudo, o *sujeito* dessa transformação aparece de maneira vaga sob a denominação de *Espírito* e a reforma política assume, como em outros autores do movimento da esquerda hegeliana, a roupagem de reforma religiosa, como deixa transparecer a exigência da transformação das igrejas em escolas.

Mais ainda, a presença de uma questão social como sintoma da miséria alemã é apontada, mas sua solução é relegada à dependência de um esclarecimento diante do qual as massas desempenhariam papel passivo, como pupilos receptores de uma catequese por meio da qual o Espírito realizaria seu papel libertador. A supressão do liberalismo converter-se-ia, então, na mera transfiguração de um saber esotérico em um saber exotérico, *democratizado*. É com esse argumento que o autor encerra seu texto, fazendo uso, uma única vez, do termo democracia:

O mundo alemão, a fim de arrancar seu presente da morte e assegurar seu futuro, não precisa de nada além da nova consciência que ergue a humanidade livre em todas as esferas ao seu princípio e o povo ao seu objetivo; em uma palavra, os alemães necessitam da *dissolução do liberalismo no democratismo*.⁹⁷

Como nos autores de todo o espectro liberal de seu tempo, Ruge também questiona, aqui, o exercício da soberania exclusivamente pelo poder do príncipe, mas o faz em termos de contraposição entre um saber elitista, individualista e separado das “massas”⁹⁸ e um saber que delas tomasse posse, tornando-se difundido e democratizado. A marca da soberania monárquica seria, no final das contas, o controle restritivo sobre o saber que permite o desdobramento do Espírito. A função da crítica seria, portanto, livrar o processo de reformas políticas da dependência de concessões *arbitrárias* por parte de soberanos volúveis.

Segundo Paulo Arantes⁹⁹, que explora, com nuances, a interpretação dada retrospectivamente por Marx a esse período, a explicação da falência prematura do

⁹⁷ Idem, p.259.

⁹⁸ Importante é lembrar que Ruge, assim como os hegelianos de esquerda e os jornalistas radicais alemães eram infensos a qualquer tipo de agitação popular de extração comunista. Portanto, quando percebemos em seu texto a utilização do termo “massas”, não devemos por isso entender os setores miseráveis da população, mas sim aqueles privados do poder político e da consciência esclarecida.

⁹⁹ *Idéia e Ideologia*. In: *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1996, p.363: “Diante do prosaísmo singular da vida alemã (...), o ideário liberal toma o aspecto de uma extravagância, quase um capricho

movimento liberal alemão estaria relacionado à sofisticação teórica de conceitos cuja realidade se encontraria na outra margem do Reno, na França e na Inglaterra. O liberalismo alemão, objeto da autocrítica de Ruge em 1843, seria, assim como o idealismo reinante, fruto de um sintoma bastante peculiar: a dificuldade de enraizamento social de idéias, que tinha como resultado um caos teórico oriundo do objetivo de embasar filosoficamente demandas políticas concretas¹⁰⁰. O questionamento do liberalismo no Marx de 1843 - como veremos, qualitativamente diferente daquele de Ruge – já será motivado pela descoberta da *miséria alemã*.

Importante destacar, neste ponto, que a crítica levada a cabo por Ruge se liga a um elemento fundamental presente na *Filosofia do direito*, de Hegel, que serviu como ponto de partida para a cisão entre hegelianos de esquerda e de direita. Expliquemo-nos: a teoria de Ruge deriva de uma interpretação particular de uma ideia contida no prefácio da *Filosofia do Direito*, de Hegel, a penetração da racionalidade na existência externa:

Se a ideia se inverte para que valha, o que apenas assim é uma ideia, uma representação num opinar, assim a filosofia garante, ao contrário, o discernimento de que nada é efetivo (*wirklich*) senão a ideia. Importa então conhecer, na aparência do temporal e passageiro, a substância, que é imanente, e o eterno, que está presente. Pois o racional, que é sinônimo da ideia, entrando ao mesmo tempo em sua efetividade na existência externa, surge numa riqueza infinita de formas, de fenômenos e de configurações e reveste seu núcleo com a casca colorida, em que a consciência inicialmente se aloja, a qual apenas o conceito atravessa, a fim de encontrar a pulsação interna e sentir ainda sua batida mesma nas configurações externas.¹⁰¹

Em uníssono com os teóricos da chamada “esquerda hegeliana”, Ruge interpreta esse texto atribuindo à intelectualidade democrata a função de libertar a ideia, o racional, que se encontrava obstruída pelo ranço arcaico do Estado alemão. A crítica ao liberalismo tem como

real. Idealismo vem a ser, no caso, a glosa filosófica dos supostos princípios da Revolução Francesa, e também a primeira vítima desse quiproquó cuja intriga se esboça (na fórmula de Marx: enquanto o rei fantasiava em alemão arcaico, os “idealistas”, tomando-o ao pé da letra, pensavam poder filosofar em alemão moderno). Dito de outro modo, a inteligência do teor “ideológico das idéias (tão puras quanto liberais) coincide com a da regra desse malentendido, que é o seguinte, aproximadamente: o *politische Tierwelt* [a fauna política – FFB] que é o pequeno mundo alemão, não sendo compatível sequer com a verossimilhança do ideário liberal, não obstante imprime-lhe uma segunda e superlativa vida.

¹⁰⁰ Como assinala Krieger, op cit, uma das características do liberalismo alemão era a convergência em relação a demandas políticas concretas acompanhada de profunda divergência no tocante à elaboração de justificativas filosóficas para as mesmas.

¹⁰¹ G.W.F Hegel. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo; Unisinos, 2010, p.42

função, aqui, rejeitar apenas a solução de compromisso assumida pelos liberais em relação aos poderes constituídos. Quando os representantes do liberalismo se limitam a solicitar reformas tímidas a déspotas “esclarecidos”, a realização da ideia fica inteiramente bloqueada. Nesse sentido, a democracia significaria uma mudança de destinatário do discurso – dos monarcas para o povo –, mas não uma mudança essencial no conteúdo deste, que continuava partindo de um agente esclarecido – que Ruge, àquela altura, não mais sabia quem era – e visando o afloramento de uma racionalidade adormecida que deve se realizar no Estado. Seguindo a linha de argumentação de Paulo Arantes, podemos reconhecer que o discurso liberal alemão, uma vez levado a se defrontar com sua falta de enraizamento social começa a girar em falso, exigindo de seus formuladores uma rearticulação teórico-prática.

Visto que o termo “democracia” – muitas vezes confundido com parcela das demandas liberais – mesmo não sendo claramente delimitado, estava em voga no ano de 1843, resta-nos desvendar até que ponto Marx convergia ou divergia da concepção corrente, utilizada de maneiras variadas, mas com um fundo comum, cuja expressão teórica alemã fora dada na década de 1830 por Rotteck e Welcker.

Em primeiro lugar, cabe reconhecer que conceito de democracia é elaborado por Marx a partir de um fundamento filosófico diferente daquele utilizado pela tradição liberal alemã. A partir do ano de 1843, nosso autor procederá a uma leitura mais cuidadosa da obra de Ludwig Feuerbach, denominada *A Essência do Cristianismo* e, a partir da reflexão antropológica desse autor e de sua crítica da religião, elaborará uma teoria *sui generis* do caráter político originário do homem e de sua alienação do aparelho estatal. Enquanto o liberalismo alemão em geral tinha como fundamento filosófico o ideário formulado na França e na Inglaterra, Marx – sem fazer pouco caso dessa tradição – assumiu um tom crítico mais radical, buscando o fundamento filosófico do próprio Estado moderno na ideia feuerbachiana de ser genérico.

Para que possamos compreender essa transposição efetuada por Marx, é necessário que digamos algumas palavras sobre alguns conceitos chave da filosofia feuerbachiana.

2.2-A Leitura seletiva de Feuerbach: o ser genérico

O texto mais famoso de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo* (publicado em 1841), aborda a mesma problemática fundamental da esquerda hegeliana, a saber, a crítica da religião. Mas, diversamente de Strauss, Ciezskowski, Bruno Bauer e Arnold Ruge, sua atitude em relação à filosofia de Hegel é de ruptura, e não de alegada continuidade, pois a origem do

fenômeno religioso não é mais localizada num estágio inferior de desenvolvimento e revelação do conteúdo da ideia, mas na própria relação da humanidade com a natureza e consigo mesma, o que implica numa rejeição da crença numa teleologia necessária do processo histórico rumo a um nível de maior autoconsciência da ideia.

A questão fundamental da teoria feuerbachiana é a diferença específica entre o homem e o animal: enquanto este só consegue se relacionar consigo mesmo enquanto individualidade e com a natureza naquela parcela ínfima que corresponde ao seu espaço vital, o homem toma a si mesmo não apenas como individualidade, mas como universalidade, como ser genérico (*Gattungswesen*)¹⁰²; paralelamente, a relação do homem com a natureza também não é limitada pela parcialidade, esta é compreendida, ao inverso, como universalidade, como natureza *humanizada*, na medida em que o gênero humano potencialmente a toma como objeto, a partir da sensibilidade. Daí deriva o princípio mais importante do pensamento feuerbachiano, a sensualidade¹⁰³.

Essa exigência teórica entra em rota de colisão com o idealismo de extração hegeliana e postulava a riqueza da experiência pré-filosófica como fundamento da reflexão filosófica, ao passo que, para Hegel, o final da explicitação do conceito revelaria que era este (ainda de maneira compacta e não desenvolvida) que dava o embasamento para a experiência sensível. Para Feuerbach, a alienação significa a separação do ser humano de suas faculdades sensíveis – por meio das quais ele se compreende como gênero e toma a natureza como seu objeto – hipostasiando-as em objetos isolados (como os conceitos do entendimento), dentre os quais o mais importante é o Deus cristão:

O homem – eis o segredo da religião – objetiva-se e torna a fazer de si objeto desta essência objetivada, transformada num sujeito; ele pensa-se, é objeto para si, mas como *objeto de um objeto*, de um *outro* ser. É o que acontece neste caso. O homem é um objeto de Deus. (...) O homem *visa-se a si mesmo em Deus e através de Deus*. O homem visa Deus, mas Deus nada visa senão a salvação moral e eterna do homem, portanto, o homem só visa a si mesmo. A atividade divina não se distingue da atividade humana.¹⁰⁴

¹⁰² Ludwig Feuerbach. *A Essência do Cristianismo*. Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p.9.

¹⁰³ Alfred Schmidt. *Feuerbach, o La Sensualidad Emancipada*. Madri; Taurus, 1975, p.102: “Sensualismo (...) significa (...) compreender filosoficamente em sua relevância fundamental a experiência primária do mundo da consciência pré-filosófica. Os órgãos dos sentidos se convertem em órgãos da filosofia porque são essa práxis humana. A sensibilidade (...) deixa de ser considerada em Feuerbach como mera receptividade. Igualmente, tampouco se propõe analisar “fatos da consciência” ao estilo do velho empirismo. É certo que Feuerbach fala também, como a tradição, de sensações, percepções e representações. Mas esses termos são pensados por ele a partir de um princípio “antropológico” e, por que não, “existencialmente”

¹⁰⁴ Feuerbach, *op cit*, p.36.

Identificando a figura do Deus cristão (como força geradora da natureza e das leis morais) como a hipóstase suprema da atividade humana, Feuerbach se convence de que está apto a resolver o grande mistério da religião. Este é nada mais que a antropologia, uma forma de comportamento universal do gênero humano, que se separa de si mesmo para, futuramente, reencontrar-se, num movimento de perda e recuperação assim descrito por esse autor:

Na sístole religiosa o homem lança a sua própria essência fora de si, repudia-se e rejeita-se a si mesmo; na diástole religiosa volta a acolher no seu coração a essência repudiada. Só Deus é o ser que age *a partir de si*, que é ativo *a partir de si*- eis o ato da força de repulsão religiosa; Deus é o ser que age *em mim, comigo, através de mim, sobre mim, para mim*, é o princípio da *minha* salvação, das minhas boas intenções e ações, por conseqüência, o meu próprio bom princípio e essência – eis o ato da força de atração religiosa.¹⁰⁵

O processo de lançamento externo da essência humana é feito, segundo Feuerbach, a partir da experiência pré-filosófica, a partir do contato do ser humano com a natureza e consigo mesmo. Sua crítica a Hegel e à tradição da filosofia especulativa se elabora no sentido de mostrar que esses pensadores soterraram essa experiência fundamental, forçando-nos elegantes trajes conceituais da lógica. É aí que encontramos a filiação de Feuerbach com a tradição materialista, que não é, como mostrou Schmidt, uma versão requeitada do velho empirismo – o que, naqueles tempos significaria um retorno inaceitável a uma metafísica pré-crítica -, mas a busca de uma nova integração dos conceitos da filosofia especulativa a partir da experiência sensível.

Outra diferença importante que separa de maneira decisiva o pensamento de Feuerbach da tradição hegeliana – e que terá importância fundamental para a reflexão de Marx em 1843 - é sua concepção puramente negativa do fenômeno da alienação humana. Como bem nota Kolakowski¹⁰⁶, para Hegel a alienação é uma etapa necessária no

¹⁰⁵ Idemp, p.38.

¹⁰⁶ Kolakowski, *op cit*, p.116: “Diferentemente de Hegel, Feuerbach via a alienação como um fenômeno integralmente negativo. Na visão de Hegel, o Ser realiza sua essência primeiro excluindo-a e, depois, reabsorvendo-a, num processo de auto-enriquecimento; o que ele potencialmente contém deve ser tornado externo antes de ser atualizado. A Ideia Absoluta se atem à autoconsciência por meio de suas manifestações alienadas; não é puro ato, como o Deus dos escolásticos, mas chega ao preenchimento apenas através da história e de sucessivas fases de alienação. Para Feuerbach, por outro lado, a alienação é puramente má e errônea e não possui valor positivo. A mistificação religiosa divide o homem de seu gênero e opõe o indivíduo a si mesmo; ela

desenvolvimento da ideia, que, ao final do processo, retorna a si repleta de conteúdo e não mais como forma vazia. Já para Feuerbach, a alienação não passa de uma fragmentação do homem, que resulta em gastos inúteis de energia. Por esse motivo, a dissolução da religião cristã em uma antropologia significaria o reencontro completo do homem consigo mesmo. Comparando esse forma de pensar com aquela inaugurada por Strauss em *A Vida de Jesus*, vemos que existe um processo de continuidade e ruptura: continuidade na medida em que o atributo divino não é mais atribuído a uma pessoa de carne e osso (Jesus Cristo), mas a uma coletividade humana (ali, a comunidade, aqui, o ser genérico) e ruptura na medida em que Strauss – cioso de sua lealdade para com o pensamento de Hegel – interpretava a suposta hipóstase cristã como um momento necessário no desenvolvimento teleológico da ideia, ao passo que Feuerbach busca nisso uma explicação mais profunda, tentando mostrar que a tendência antropológica à alienação – que, como vimos, guarda para ele um significado meramente negativo - estaria na raiz da própria interpretação filosófica da realidade histórica em termos hegelianos.

Marx fará uma leitura seletiva do texto de Feuerbach, incorporando de maneira bastante peculiar a ideia de ser genérico como instrumento heurístico para levar a cabo a crítica da alienação política, que, no seu entender, se consuma na modernidade, com a separação entre sociedade civil e Estado. Diferentemente de Feuerbach, o que interessa a Marx é a coletividade como gênese do atributo político do ser humano. Pensando estar dando continuidade ao que fizera Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*, Marx afirmará, na Introdução à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, redigida para publicação nos *Anais Franco-alemães*, que “no caso da Alemanha, a *Crítica da Religião* chegou, no essencial, ao seu fim; e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica”¹⁰⁷. Vemos, assim, que o itinerário proposto por Marx é dar continuidade ao projeto de crítica da religião transformando-o em crítica da política; como poderemos notar, o Estado – da maneira formulada por Hegel e materializada nas instituições prussianas – será interpretado como uma nova entidade religiosa, da qual os funcionários serão os sacerdotes.

Nesse sentido, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, veremos o conceito de alienação entendido de maneira negativa, mas não como perda de energias teóricas do homem em prol de um Deus onisciente, e sim de sua qualidade de ser político em prol do novo Deus

desperdiça energias humanas no culto de seres irrealis e o distrai do único verdadeiro valor, o homem nele e para ele mesmo.

¹⁰⁷ Karl Marx. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. In. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo; Boitempo, 2005, p.145.

erigido pela modernidade: o Estado político. A riqueza da vida cotidiana do homem, com suas lutas e conflitos, será paralisada e cristalizada na constituição política, que, invertendo a conjuntura real, se apresentará como verdadeira universalidade, ao passo que na sociedade civil reinarão os interesses parciais e divergentes. Marx utilizará, então, a crítica feita por Feuerbach à lógica e à filosofia da natureza de Hegel contra sua filosofia do direito público, atacando a dedução especulativa do Estado a partir da ideia pura de vontade livre e colocando contra ela a realidade conflituosa da vida cotidiana. A crítica que em Feuerbach resulta num ateísmo antropológico, em Marx resultará na defesa da “verdadeira democracia”, na reincorporação das energias políticas pelo demos.

2.3 Nota sobre a divisão do texto

Como anunciamos ao longo da dissertação, o texto da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é fragmentário e inacabado; a divisão em seções segue a numeração de parágrafos da *Filosofia do Direito*, de Hegel, mas, afora os comentários, inclui sob a mesma rubrica um conjunto de considerações que em muito extravasa um simples exercício de leitura crítica, incluindo opiniões e raciocínios próprios de Marx. Acrescenta-se a isso o fato de que a maior parte da argumentação marxiana se destina a desmascarar os “truques” de magia mística de Hegel, que deriva poderes e estruturas estatais de movimentos lógicos, o que provoca, em muitos contextos argumentativos, uma imbricação entre os temas da democracia, do Estado e da crítica epistemológica.

Por essas razões, apresentar uma estrutura a partir de um plano bem definido e delineado pelo autor não nos parece viável. Buscaremos, contudo, expor de maneira sucinta os principais encadeamentos, identificando os elementos que conferem uma unidade tênue aos principais argumentos, revelando as conexões principais do conceito de democracia.

Partindo das divisões em parágrafos do texto hegeliano, Marx divide seus comentários em uma grande seção, denominada “Direito Público Interno”, a qual, por sua vez, se abre em “A Constituição Interna para Si”. Esta última se divide em “o poder do príncipe”, “o poder governamental” e “o poder legislativo”. Na primeira parte encontramos uma crítica à derivação lógica do poder do príncipe; ali, o conceito de democracia faz sua primeira aparição, tendo como objetivo impugnar a atribuição da movimentação da soberania ao monarca (análise do parágrafo 279 da *Filosofia do direito*), dando ocasião para as formulações propriamente marxianas sobre o tema. Na segunda divisão, relativa ao poder governamental (parágrafo 287 da *Filosofia do direito*), a crítica se dirige em especial à

burocracia, a quem Hegel atribui o papel de classe universal, de elemento mediador das esferas do Estado e da sociedade civil, concluindo-se que a mediação não é possível, devendo o povo ser responsável por sua autogestão. Por último, deparamo-nos com uma análise do poder legislativo (parágrafo 298 da *Filosofia do direito*), poder que contém em si o elemento revolucionário na política, a força motriz de todas as revoluções, ao passo que o poder governamental é a sede das reações; neste ponto também encontramos, em germe, a crítica à representação política que Marx desdobrará poucos meses depois em *Sobre a Questão Judaica*. No sufrágio universal Marx vislumbra a grande provação pela qual deve passar o Estado político: a partir do momento em que a representação – pela via da reforma eleitoral que estabelece o sufrágio universal – se efetiva de fato, o Estado desvanece.

2.4. A “verdadeira democracia”

2.4.1 A democracia como *reativação política do demos*¹⁰⁸

A palavra democracia faz sua primeira aparição no texto da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* por ocasião da tentativa empreendida por Marx de refutar o argumento hegeliano segundo o qual o povo – se não estiver organizado em estamentos¹⁰⁹ e regido pela soberania do monarca – não passa de uma representação confusa e inapta a fundar um corpo político¹¹⁰. Caberia, no entender de Hegel, somente à monarquia – enquanto resultado lógico-histórico do desenvolvimento do conceito de Estado¹¹¹ – a capacidade de empreender tal organização. Contra esse raciocínio, Marx responde com um recurso estilístico bastante típico de seu repertório: uma inversão completa, jogando contra a lógica hegeliana a exigência democrática:

A democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inseqüência contra si mesma, o momento monárquico não é uma inseqüência na democracia. Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma. Na democracia, nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é,

¹⁰⁸ A expressão foi cunhada por Sheldon Wolin, *Politics and vision*. Ver, especialmente, PP 412-414.

¹⁰⁹ Os estamentos eram conjuntos de pessoas portadoras de um *status* jurídico próprio, isto é, regidas por um conjunto de normas que outorgavam direitos e deveres particulares, diferentes daqueles relativos a outros estamentos. Em síntese, tratava-se de um agrupamento em que os indivíduos eram juridicamente diferenciados.

¹¹⁰ Utilizamos aqui a expressão “corpo político” conscientemente para explicitar outra nuance da crítica marxiana a Hegel. Enquanto para este o Estado seria como um organismo, para Marx essa metáfora não passa de mais um plano de mistificação.

¹¹¹ A culminância da eticidade no estado é apresentada por Hegel a partir do parágrafo 257 de sua *Filosofia do direito*, na terceira seção, denominada “O Estado”. Não apresentaremos o raciocínio completo de Hegel, tampouco a crítica de Marx na íntegra, pois nos forçaria um longo desvio por um tema que extrapola os limites dessa dissertação, o tema do estado.

realmente, apenas um momento do demos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia *deve* ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo.¹¹²

Este parágrafo nos dá o tom e a direção por onde se desenvolvem, de maneira concomitante, as rejeições de Marx tanto à *démarche* hegeliana quanto ao programa tímido e limitado defendido pelos liberais alemães de seu tempo, mesmo daqueles que publicamente se apresentavam como democratas. Invertendo o sentido da exposição hegeliana, Marx coloca a democracia como verdade da monarquia, como fonte geradora desta enquanto sistema político; mas a geração da monarquia pela democracia é aqui apresentada como um aborto, uma aberração, uma incoseqüência, pois o ponto de partida de todo o processo político é soterrado em nome de uma organização que tem como marca a usurpação do todo – o demos¹¹³ inteiro como agente e conteúdo do processo político – por uma de suas formas: a monárquica. Se a monarquia se apresenta aqui como forma que falsifica o conteúdo, segue-se que ela não é a única nem a melhor forma sob a qual o demos pode se organizar. Esta conclusão é extraída a partir de um procedimento metodológico bastante peculiar: convivem no mesmo trecho um argumento de cunho hegeliano utilizado contra Hegel – a monarquia, não a democracia, é o abstrato – e um argumento tomado de Ludwig Feuerbach, mas utilizado como arma da crítica da política: a democracia como gênero e a monarquia como espécie¹¹⁴. O desenvolvimento subsequente do texto será permeado pela convivência problemática entre essas duas ordens de argumentos.

Mas como vem o conteúdo (a vida política do demos) a se apresentar – ou melhor, se organizar – de modo que sua verdade originária seja soterrada? A resposta de Marx é que o sintoma dessa usurpação se manifesta sob a forma de uma metonímia política: a parte se apresenta como o todo: “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

¹¹² Marx, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo; Boitempo, 2005, pág 49. (nas notas de rodapé, doravante abreviado como *CFD*, seguido dos números das páginas; os grifos constam do original, salvo indicação em contrário).

¹¹³ O emprego corrente do termo grego demos no manuscrito marxiano revela, segundo autores como Wolin, op cit, e Miguel Abensour, *A Democracia contra o estado*, a filiação teórica de Marx ao pensamento político que remonta a Aristóteles, mais propriamente ao conceito de *zoon politikon*.

¹¹⁴ Feuerbach utiliza as relações entre gênero e espécie em sua crítica da religião: o cristianismo é o gênero do qual todas as demais religiões consistem em espécies. Cf *A Essência do cristianismo*. Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

como *uma* determinação e, de fato, como autodeterminação do povo.”¹¹⁵ Neste ponto a censura, imediatamente dirigida contra Hegel e seu apoio ao *status quo* prussiano, se alarga na direção do apontamento de um limite comum a todas as formas de organização do Estado moderno: a cristalização do agir político do povo sob a forma de constituição política, ou, para utilizar o jargão dos constitucionalistas, sob a forma de *constituição rígida*. O significado disso é que a constituição não pode ser vista como o horizonte infranqueável da ação política, mas apenas uma de suas formas, acidentalmente cristalizada; conseqüentemente, contra a rigidez institucional defendida por Hegel, Marx propõe uma organização política não centrada em instituições, mas no agir político do demos, que pode assumir tanto a forma institucional quanto outras formas por ele livremente concebidas¹¹⁶. Essa exigência se apresenta de maneira normativa, como possibilidade concreta resultante do desmascaramento da forma falsa sob cuja trama a verdade da democracia se encontra ocultada. A crítica revela que a motivação subjacente ao afastamento por Hegel da forma democracia reside em uma visão autoritária da organização política, fundamentada no medo dos modos de organização que o demos poderia assumir. Em última análise, temos aí uma aparição prematura do temor do “espectro do comunismo”.

De outra parte, temos o fato de que qualquer constituição tem necessariamente como objetivo a designação do poder soberano e daqueles que se colocam sob seu comando; grosso modo, uma constituição, em sentido mínimo, é aquela que aponta quem manda e quem obedece. O resultado disso é que ocorre necessariamente uma polarização na qual se encontra, de um lado, o poder que qualifica e, de outro, o súdito qualificado. Esse problema é constatado por Marx na seguinte passagem: “Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado”.¹¹⁷

Ao qualificar o homem real como cidadão ou súdito, subordinado ao seu poder, o Estado cria uma abstração, sugando as energias políticas que, em última instância, são seu fundamento e – por uma inversão mística – se apresentando como aquele que outorga ao povo seus – limitados – poderes políticos. Mas se os poderes políticos e a medida de sua concessão se concentram no Estado político, o que resta aos verdadeiros titulares desse poder, ao povo?

¹¹⁵ *CFD*, p.50.

¹¹⁶ Sobre este ponto, cf a síntese de Jean Cohen, *Class and civil society*. Amherst University of Massachusetts Press, 1982, p.31: “Como os pensadores políticos clássicos, o crítico da sociedade civil considerava a *differentia specifica* dos humanos como sendo a ação política. Conseqüentemente, a *participação* dos indivíduos em sua vida política é a verdadeira expressão de sua humanidade. Mas essa noção de “essência humana”, de práxis, é mais uma norma imanente e prescritiva que um conceito de natureza humana; é mais uma *vérité à faire* que um eterno atributo dos indivíduos.”

¹¹⁷ *Idem*.

Despido da integridade de seus atributos políticos, o povo se apresenta, efetivamente, como massa informe, como conjunto de particulares perseguindo interesses privados na esfera da *sociedade civil*. Formulando de outra maneira: o filósofo (Hegel) parte da idéia do todo para confirmá-la em todas as suas determinações particulares, visualizando os traços do Estado em todas as especificações da vida ética: família, sociedade civil, constituição; para Hegel, com efeito, não há sujeito pré-político e pré-jurídico. Já Marx, enquanto partidário da democracia, parte de ponto de vista que integra a individualidade com seus diversos momentos (os diversos momentos da vida do povo) para construir o universal. Enquanto o filósofo (Hegel) analisa o corpo político limitando-se a dar seu conceito, Marx assume o ponto de vista do agente, que constrói a esfera do político. Aquele partia de um começo abstrato – pois o final era metodologicamente concreto –, este denuncia que o final permanece abstrato, jogando contra o conceito a realidade preñe de contradições.

Para Marx, existe uma concomitância entre a concessão de direitos políticos concentrados no Estado político e a fragmentação dos indivíduos em atividades privadas, despidas de conteúdo político:

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. A propriedade, o contrato, o matrimônio a sociedade civil aparecem, aqui (...), como modos de existência *particulares* ao lado do Estado *político*, como o *conteúdo* com o qual o *Estado político* se relaciona como *forma organizadora*, como entendimento que determina, limita, ora afirma, ora nega, sem ter em si mesmo nenhum conteúdo.¹¹⁸

Tendo o Estado concentrado em si todas as suas energias políticas, o passo lógico subsequente é a qualificação do povo enquanto massa informe de súditos, à qual é necessário dar uma forma, seja como cidadãos, seja como conjunto de estamentos. Mais ainda, uma vez efetuada a separação estanque entre público e privado, deriva-se do Estado político tanto os direitos de caráter político quanto aqueles que regem as relações privadas no âmbito da sociedade civil¹¹⁹, a esfera das trocas privadas, da administração da justiça e das relações jurídicas de direito civil. Esta aparece, de forma distorcida, como criação do Estado político,

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ O termo “sociedade civil” é utilizado por Marx basicamente da mesma maneira como Hegel e os economistas políticos e pensadores iluministas do século XVIII formularam: uma esfera de relações privadas (incluindo a troca comercial e a circulação de idéias) que se desenvolve exteriormente ao poder político. Voltaremos ao tema no capítulo II dessa dissertação. Para uma visão geral sobre a origem da sociedade civil no Iluminismo, cf Reinhart Koselleck, *Crítica e crise*. Rio de Janeiro; Contraponto, 1999. Sobre o desenvolvimento histórico desse termo desde a filosofia grega, Cf Riedel, *op cit*.

que molda tanto sua forma quanto lhe investe de um conjunto de direitos; o racionalismo hegeliano se converte, na visão de Marx, em positivismo acrítico, aceitação do estado de coisas então existente. Invertendo, mais uma vez, a *démarche* hegeliana, Marx aponta que a abstração não se encontra, como pensava Hegel, no início do desdobramento do conceito, o ponto de partida ao mesmo tempo mais pobre e mais rico em conteúdo, mas na realização plena do Estado político na modernidade: a verdadeira abstração é, agora, a separação real entre sociedade civil e Estado.

Como sublinha Michel Henry¹²⁰, esse momento da argumentação marxiana apresenta uma importante inflexão: a lógica passa a ser questionada a partir do ponto de vista da ontologia. Não é o Estado como realidade primeira que produz e integra as diferentes formas de organização social, mas é a partir da vida concreta¹²¹ do povo enquanto conjunto de indivíduos que se deve buscar a compreensão da gênese do Estado. A esse método, Henry denomina método genealógico, uma vez que busca a evolução do Estado a partir do seu desenvolvimento real e não como desdobramento do conceito abstrato.

A aplicação da genealogia produzirá a justificativa filosófica da ideia de democracia, buscando no imediato, no singular, a origem do universal. O conceito aplicado para justificar essa passagem teórica é, como vimos, tomado de Feuerbach: o ser genérico¹²². Objeto da

¹²⁰ Marx, *une philosophie de La réalité*. Paris; Gallimard, 1991. p.46: “À détermination des parties pelo todo, sobre o fundo de sua homogeneidade substancial, se substitui a tese da genealogia, isto é, de início aquela de sua diferença, a tese da formação e da produção de toda a universalidade ideal a partir de um real heterogêneo. O estado, assim como e mais ainda que a família e a sociedade civil, as grandes massas transcendentais que estruturam o espírito objetivo, não são primeiras e não se explicam tampouco por esse espírito como suas diferenciações internas, elas contêm uma referência de princípio a uma realidade de outra ordem. A tese da genealogia nos coloca frente a uma questão estupefante: qual é o ser do real enquanto fundamento de toda idealidade possível?”

¹²¹ O conceito de vida, aqui, é utilizado de maneira próxima àquele de Ludwig Feuerbach, mas aplicado a um objeto diferente. Enquanto para Feuerbach, a vida é utilizada para explicar o conceito psicológico de alienação dos atributos do gênero humano em Deus, Marx faz um uso diverso do conceito, aplicando a idéia de alienação às propriedades políticas do demos alienadas no estado. Sobre a apropriação desse conceito por Marx e a colisão entre sua concepção de estado com aquela elaborada por Feuerbach, cf Celso Frederico, *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo; Cortez, 1995, p.75 e segs. Para uma análise dos destinos do conceito de vida na obra posterior de Marx, cf nosso trabalho de iniciação científica: Fabio Florence de Barros, *O Conceito de vida nos manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx*, 2009.

¹²² Feuerbach se utiliza do conceito de ser genérico, primeiramente, para se opor ao procedimento hegeliano de estabelecimento de mediações, especialmente a recusa da certeza sensível levantada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Em um texto publicado em 1839, a *Crítica da filosofia de Hegel*, In *Manifestes philosophiques*. Paris; P.U.F, 1960, p.50, Feuerbach defende, contra as mediações, os direitos da intuição sensível imediata: “Ora, o ser lógico constitui uma contradição direta, não mediatizada, gritante, com o ser da intuição intelectual empírico-concreta e, além disso, ele não é mais que uma graça, uma condescendência da idéia, ele é, por conseguinte, já em si aquilo que requer, de início, ser provado: não penetro, então, na lógica assim como na intuição intelectual, senão por um golpe de força, por um ato transcendente, por uma ruptura imediata com a intuição real. É por isso que a filosofia hegeliana cai sob a mesma censura que recaiu sobre toda a filosofia moderna de Descartes e Spinoza: a censura de uma ruptura *não mediatizada* com a intuição sensível (...).”

intuição sensível imediata, o gênero humano, como universal, permeia a individualidade e, na medida em que todo indivíduo é portador da integralidade dos atributos genéricos, o universal está inscrito no singular¹²³. Mas enquanto os gêneros animais possuem um rol fechado e finito de atributos, o gênero humano possui quantidade infinita, de modo que o indivíduo tem acesso à infinitude a partir de si mesmo, de maneira imediata, sem a necessidade de recorrer à escada de mediações que conduz à verdadeira infinitude hegeliana. Para Feuerbach – e nisso Marx o segue de perto – a alienação é a transferência da infinitude de atributos do gênero humano para uma entidade abstrata: Deus, no caso do cristianismo; o Estado, no caso de Hegel.

Transferido para a política, esse princípio introduz algumas conseqüências relevantes: o Estado passa a ser visto não como a morada da racionalidade em sentido mais elevado, mas como efeito de um processo de alienação, que subtrai do gênero os predicados que de direito lhe pertencem. Mas aqui se trata do rol de atributos que compõem a qualidade específica do grande demos, a infinitude de relações que perfazem a vida social, que, na visão de Marx, guardam naturalmente um conteúdo político, uma vez que sua implantação e manutenção perfazem uma realidade conflitiva¹²⁴. O indivíduo tem, assim, acesso imediato à característica central do gênero: seu caráter político.

Mas não podemos nos contentar com o apontamento das origens teóricas do conceito de democracia, que remonta ao ser genérico de Feuerbach, sendo, outrossim, necessário um estudo dos novos caminhos abertos pela nova configuração do conceito de ser genérico, enquanto fundamento da verdadeira democracia. Tendo isso em vista, Miguel Abensour¹²⁵ chama a atenção para a presença de uma lógica do conflito como base da afirmação do indivíduo enquanto membro do demos. A reapropriação dos atributos políticos alienados no Estado não significa, portanto, um processo metafísico ou psicológico, mas só se pode realizar

¹²³ *L'essence du christianisme*. In, *Manifestes philosophiques*, p.80 e segs.

¹²⁴ Assim sintetiza Celso Frederico, op cit, p.84: “A democracia desponta como o regime ideal em que o homem desalienado se reconhece na espécie, em que cada indivíduo particular identifica-se com o homem. (...) Nas obras daquele autor [Feuerbach] o cristianismo era interpretado como o enigma revelado de todas as religiões. As afirmações de ambos são idênticas: o cristianismo é o enigma resolvido de todas as religiões, pois revelou que a verdade oculta das religiões precedentes e de seus deuses é o próprio homem. No cristianismo, Jesus é o homem-Deus, o homem enfim revelado, e não o Deus revelado. A democracia também revela o homem, o Grande Demos.

¹²⁵ *A Democracia contra o estado*. Belo Horizonte; UFMG, 1998, p.79: “A essência política, o homem socializado, quando observado de perto, mostra, na realidade, a essência do homem tal como pode se manifestar, na medida em que ela se liberte, que se torne livre, precisamente dos limites da família e da sociedade civil e das determinações que dela decorrem. Não é, pois, através das relações que se engendram na sociedade civil que o homem consegue cumprir seu destino social, mas é lutando contra elas, rejeitando-as politicamente, na qualidade de cidadão do Estado político, que ele pode conquistar sua essência de ser genérico.”

na arena dos conflitos cotidianos, que assumem, sob essa perspectiva, uma roupagem especificamente política, não mais como conjunto de conflitos limitados à família ou à sociedade civil. Nunca é demais lembrar que a redação desse manuscrito foi levada a cabo devido à necessidade de ajustamento entre a visão teórica marxiana e o conjunto de conflitos sociais tematizados nos artigos da *Gazeta Renana*.

É pelo fato de as relações humanas na sociedade civil terem uma conotação política (soterrada pela estabilização institucional) e de conflito que Abensour afirma que em Marx a essência de ser genérico é algo a ser conquistado pelo cidadão. Nesse aspecto notamos um afastamento entre Marx e Feuerbach; enquanto para este a perda do atributo de ser genérico ocorre por um processo de encobrimento teórico, para aquele se trata de um processo político concreto, de apropriação particular do poder, que deve ser revertido.

Se levarmos em conta essa observação, em contraste com os desdobramentos da éticidade expostos por Hegel na *Filosofia do direito*, veremos também uma subordinação da ética à política, mas formulada em termos bastante distintos daquela identificada por este filósofo: enquanto em Hegel a política vinha ratificar e organizar as relações de direito privado típicas da sociedade civil, em Marx, a política significa a reintrodução do conflito na esfera privada, como possibilidade de reconfiguração contínua das relações entre os homens. Enquanto Hegel – percebendo as profundas transformações nas relações entre Estado e sociedade civil, na medida em que esta adquire um caráter burguês – recorre aos princípios do direito romano e às formas constitucionais que remontavam à idade média para efetuar as mediações entre ambos, Marx sustenta, aqui, uma concepção mais radical de modernidade, negando categoricamente o recurso a formas antigas de mediação¹²⁶.

Se o povo constitui a essência do poder político, importa resgatar sua posição de universalidade que se especifica em múltiplas formas de associação, não mais como particularidade falsamente determinada pelo Estado político:

Na democracia, o Estado, como particular, é apenas particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*. O que está correto,

¹²⁶ O que Marx faz aqui, sob a roupagem de uma censura direta a Hegel, é uma apresentação das modificações históricas ocorridas nos doze anos que transcorreram entre a morte do velho filósofo e a elaboração do texto marxiano. Como lembra Avineri, *op cit*, p.208, o último texto publicado por Hegel foi uma longa análise da reforma eleitoral inglesa que ampliava significativamente o direito de voto. Naquela ocasião, percebia-se o efeito prático que uma ampliação do sufrágio poderia ter sobre o frágil equilíbrio corporativo ainda vigente na Alemanha.

considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo.¹²⁷

Neste trecho o Estado político é considerado em relação à verdadeira democracia sob dois aspectos: o primeiro deles é como particular, isto é, como apenas uma dentre muitas formas sob as quais a atividade política do demos pode se especificar. Mas isso implica, em contrapartida, que esta última é produto do verdadeiro universal e que pode, se necessário, dispensar a presença do próprio Estado político. Daí a enigmática afirmativa subsequente, que atribui a autores franceses não citados¹²⁸ a constatação do desaparecimento do Estado político; isto só é verdade se levarmos em conta que este desaparecimento diz respeito à constituição enquanto falso universal e não significa, sem mais, uma adesão de nosso autor ao anarquismo.

Outra consequência importante do que foi dito – e isso se aplica não apenas a Hegel, mas ao liberalismo corrente nos estados alemães – é que, se a energia política do povo, do demos, é a verdadeira força motriz das diversas formas de organização política não faz sentido a imposição de restrições individuais ou de classe (estamentais) que limitem os poderes de alguns indivíduos em detrimento de outros. A ideia de democracia segue, aqui, a linha advogada pelos setores mais progressistas do radicalismo político, mas muito além das tímidas reformas sugeridas pelos alemães: abolição do elemento estamental acompanhada da implantação do sufrágio universal. Mas Marx vai mais além, afirmando a preponderância do poder legislativo sobre o executivo, passo que os radicais alemães não ousavam dar. Marx conclui esse raciocínio com uma declaração peremptória e de impacto retórico: enquanto as grandes mudanças históricas – como a revolução francesa – se deram por pressões advindas do legislativo, as reações sempre encontraram sua sede no poder governamental.¹²⁹

No entanto, a preponderância política do poder legislativo não passa de uma etapa da luta contra a autonomização do Estado político, que se torna abstração completa na

¹²⁷ *CFD*, pág 51.

¹²⁸ Michel Löwy, *op cit*, identifica nesse trecho a influência embrionária de autores socialistas franceses como Cabet, Dezamy e Proudhon.

¹²⁹ Cf *CFD*, pág 75: “O poder legislativo fez a revolução francesa; lá onde ele, em sua particularidade, apareceu como dominante, ele fez, em geral, as grandes revoluções universais orgânicas; ele não combateu a constituição, mas uma particular constituição antiquada, precisamente porque o poder legislativo era o representante do povo, da vontade genérica. Em contrapartida, o poder governamental fez as pequenas revoluções, as revoluções retrógradas, as reações; ele não fez a revolução por uma nova constituição, como uma antiga, mas a fez contra a constituição, precisamente porque o poder governamental era o representante da vontade particular, do arbítrio subjetivo, da parte mágica da vontade.”

monarquia, regime em que a decisão política é dada por um comando individual, o “eu quero” do monarca. Esse estágio intermediário entre a universalização abstrata do Estado político e a apropriação da atividade política pelo demos é vista por Marx como característica da república, que corresponde a um avanço histórico em relação à monarquia, mas na qual a constituição ainda apresenta de maneira puramente formal relações sociais que não são redutíveis a uma forma abstrata¹³⁰. Se levarmos em conta a caracterização da monarquia como uma má espécie de constituição, a república também não passaria de uma forma parcial de cristalização da atividade política do demos, mas uma etapa mais próxima da democracia, sua antecâmara, por assim dizer. Para fortalecer seu argumento, Marx apresenta, uma analogia entre o conteúdo – enquanto conjunto de direitos – das constituições norte-americana e prussiana: “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.”¹³¹ Vemos, com isso, que a crítica que começa tendo como alvo a representação estamental é, na verdade, uma crítica da representação política moderna como um todo, tema que retornará com força redobrada e com novas conseqüências no escrito *Sobre a Questão judaica*.

Mas se o conjunto de direitos é aproximadamente o mesmo em países com organizações políticas tão diferentes, qual seria, então, a medida comum entre uma constituição republicana, baseada em um poder legislativo forte e uma opinião pública vigorosa e uma constituição monárquica, baseada num Estado autoritário? A resposta de Marx é que tanto em uma quanto na outra, o conteúdo do Estado se encontra fora da constituição¹³², sendo dado pela atividade do povo. A diferença fundamental está no fato de que na Prússia – e em seus reinos satélites – essa relação se mostra invertida, tanto em função da organização escalonada em estamentos quanto da atividade teórica daqueles que se dedicam a pensar o Estado político, tendo sido Hegel o mais gabaritado representante deste grupo. Neste ponto, Marx se aproxima de Hegel para utilizar, contra ele, um aspecto de seu pensamento – a crítica imanente do real enquanto possibilidade de realização do racional – e sobrepujar as correntes políticas com as quais mantinha pontos de convergência: o republicanismo jacobino e o democratismo.

¹³⁰ Veja-se o comentário de Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*. Paris; P.U.F, 1958, 212: “Considerando o Estado não em sua universalidade concreta, englobando nela a vida inteira do povo, mas em sua universalidade abstrata, como Estado político, Hegel o reduz à constituição. Contrariamente ao que ele pensa, esta não constitui a essência do Estado, não passando de sua forma exterior. A prova disso é que os estados, que têm como conteúdo real a mesma ordem social fundada sobre a propriedade privada, podem ter constituições muito diferentes (...)”

¹³¹ *CFD*, pág 51.

¹³² *Idem*.

Uma vez constatado o problema, a saber, a autonomização ilusória do Estado político em relação à sociedade civil, que passa a ser concebida não como povo (*demos*) gerador da força política do Estado, mas como massa informe composta de indivíduos egoístas, Marx expande a abordagem da temática; uma vez que a força do argumento de Hegel residia na conjunção entre os desdobramentos sincrônico e diacrônico do conceito de Estado, tematizando o processo histórico enquanto desdobramento do conceito abstrato, fazia-se necessário um acerto de contas com a justificativa histórica da monarquia como formação política que continha, simultaneamente, os elementos de verdade presente em todas as outras que historicamente a antecederam.

2.4.2- Democracia antiga e moderna

A introdução de uma perspectiva histórica alternativa ao rumo identificado por Hegel na formação da sociedade civil e do Estado modernos empresta à análise de Marx o timbre característico daquilo que posteriormente se convencionou chamar de “teoria crítica”. Isso se efetua na medida em que a análise se dirige não exclusivamente às inconseqüências e ao conservadorismo da argumentação hegeliana, mas à constatação de um feixe de tendências progressistas represadas na modernidade. A constatação de uma tendência – a possibilidade de reversão da concentração das energias políticas no Estado – ganha maior impacto no momento em que Marx introduz uma investigação sobre a diferença específica entre as políticas antiga, medieval e de seu tempo.

Um ponto fundamental com o qual Marx se depara é a diferença entre o conceito de sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) empregado pela tradição do pensamento político e aquele inaugurado por Hegel, tendo em vista a complexificação das relações entre aquela e o Estado na modernidade. Em um texto instigante, Manfred Riedel rastreia as origens do conceito de sociedade civil no pensamento político antigo e enfatiza o momento histórico de sua modificação, elaborada sobretudo por Hegel:

Na sua compreensão mais antiga e original, a palavra "sociedade" nada mais significa do que ligação, união -- *koinonia* em grego e *societas* ou *communitas* no uso da língua latina. Dessa forma, o Estado e a sociedade, que nossa consciência determinada pelo século 19 ao mesmo tempo separa e cita lado a lado como se isto fosse óbvio, na antiga filosofia política europeia até depois da metade do século 18, estão unidos politicamente pelos mesmos conceitos e englobados em um todo social, que no início da Política aristotélica expressa a constituição da antiga polis: do conceito político clássico básico da *koinonia politike* ou da *societas civilis*, da antiga

sociedade civil, que recebe sua estrutura política-pública da substância da sociedade como "civil", isto é, política.¹³³

Em outras palavras, na tradição do pensamento político (Riedel cita desde Aristóteles, passando por Cicero, a filosofia escolástica, Thomasius e Kant), o Estado era tratado em termos de sociedade civil, ou seja, não havia distinção entre ambos. O problema residia na estrutura da sociedade civil: para identificar os agentes políticos era necessário responder preliminarmente quem dela era membro e quem não era? Até Kant – inclusive – havia a tendência para a exclusão dos trabalhadores manuais do exercício de funções políticas. Sendo assim, membro da sociedade civil – e, portanto, do Estado – era somente aquele que pudesse prover sua própria subsistência sem estar submetido à necessidade do trabalho manual:

Assim, pode-se dizer que "sociedade civil" no antigo sentido europeu é um conceito tradicional político, sendo até mesmo a categoria básica de um mundo político, no qual "Estado" e "sociedade" ainda não se separaram, mas constituem em si a estrutura normativa (*Herrschaftsgefüge*) da sociedade civil-política, que se apoia no trabalho doméstico-servil, na escravidão, ou na propriedade de seres humanos ou no assalariamento (*Lohnwesen*) e se eleva para acima deles.¹³⁴

Assim, podemos ver que essa sociedade civil-política, que do Estado não se diferenciava, era determinada pela estrutura do trabalho doméstico, excluindo aqueles que trabalhavam da esfera do agir político. Tendo em vista que, no entender de Marx, para a antiguidade – englobando a idade média – e para a modernidade haveria formas diferentes de integração entre o campo político e o não político, é possível destrinchar o significado da seguinte passagem:

Na Idade Média havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são *políticos*; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é uma esfera política.¹³⁵

Como já antecipamos, uma das características da modernidade é a autonomização progressiva entre forma e conteúdo na política, ou, mais especificamente, entre a forma

¹³³ Riedel, *op cit*, p.140.

¹³⁴ *Idem*, p.143.

¹³⁵ *CFD*, pág 52.

constitucional (política, universal) e seu conteúdo (social, fragmentário), sendo que o segundo aparece – na filosofia política hegeliana - como organizado pela primeira. Por conseguinte, a questão que se coloca é se a simples reunião dessas duas esferas – que se encontravam falsamente separadas – proporcionaria a recuperação das energias políticas injustificadamente subtraídas ao demos. É significativo que, para responder essa pergunta, Marx se utilize primeiramente do exemplo da sociedade medieval e não – como Hegel – da comparação entre a “totalidade ética” que caracterizava o mundo da polis e a sociedade juridicamente estratificada dos estados prussianos modernos. A apresentação do exemplo medieval não deixa de ter um tom irônico, pois aponta, de maneira enviesada, para os elementos arcaicos presentes na teoria hegeliana do Estado: a corporação e os estamentos¹³⁶. Preparando terreno dessa maneira, Marx procura mostrar que a simples união entre esfera política e não política pode resultar em uma forma mais brutal de dominação social do que aquela vivida em seu tempo (e nesse ponto nada há de novo em relação a Hegel). Assim, diante do quadro histórico, a resposta de Marx sobre se a simples fusão entre sociedade civil e Estado político resultaria na realização da democracia só podia ser negativa, uma vez que na idade média “o homem é o princípio real do estado mas o homem *não livre*. É, portanto, a *democracia da não-liberdade*, da alienação realizada.”¹³⁷

A existência histórica de democracias em que a liberdade não se realizava, mas se convertia em escravidão, nos ajuda a compreender o enigmático termo utilizado por Marx, a “verdadeira democracia”. Com ele, pressupõe-se que existam (ou existiram) outros tipos de democracia que não a verdadeira; em contraposição ao verdadeiro existe o falso¹³⁸. A falsa democracia seria aquela fundada sobre o trabalho servil, na qual a liberdade de alguns se sustenta sobre a servidão da maioria. A preocupação de Marx com as “falsas democracias” é justamente a possibilidade de ressurgimento de uma dessas formas em que a exclusão da maioria é o fundamento das instituições políticas.

É esta função argumentativa que assume a análise das relações entre Estado e sociedade na idade média, dividida em corporações e estamentos, nos quais os indivíduos eram introduzidos por critérios políticos – mais que por suas aptidões pessoais – e não de

¹³⁶ Como veremos mais à frente, as corporações e estamentos defendidos por Hegel não se confundem com seus correlatos medievais; por ora é importante notar que a acusação de Marx a Hegel é, aqui, a introdução incoerente por parte de Hegel de um conjunto de mediações que estragavam a coerência de seu edifício lógico.

¹³⁷ *CFD*, pág 52.

¹³⁸ “As ‘falsas democracias’, ou as democracias que não são verdadeiras, necessariamente coincidem com uma forma de Estado, seja ela aristocrática, monárquica ou republicana. A verdadeira democracia, por sua vez, não se identifica com nenhuma dessas formas e, ao contrário, insurge-se em oposição a elas. (Pogrebinschi, Thamy: “*O Enigma do Político*”. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2009, pág 208.

mercado¹³⁹. Apenas depois desse apontamento é que Marx nos diz algumas palavras sobre a polis grega, onde indivíduo e Estado se confundiam sem qualquer tipo de mediação corporativa:

Na monarquia, na democracia e na aristocracia imediatas ainda não existe a constituição política como algo distinto do Estado real, material, ou do conteúdo restante da vida do povo. O Estado político ainda não aparece como a *forma* do Estado material. Ou a *res publica* é, como na Grécia, a questão privada real, o conteúdo real do cidadão, e o homem privado é escravo.¹⁴⁰

Num sistema político em que a forma constitucional apresenta – de maneira imediata – seu conteúdo como aquele da vida privada do indivíduo, este só pode ser, segundo Marx, um escravo. E por que isso ocorre? Seguindo a linha argumentativa de Abensour, encontramos a explicação no caráter de “organicidade autoritária” ostentado pelos agrupamentos políticos antigos¹⁴¹. Combinando esse esclarecimento com aquele já fornecido por Manfred Riedel, compreendemos por que tanto na cidade antiga quanto nas comunas e feudos medievais a exclusão do encarregado do trabalho manual do agir político era a base da comunidade.

Neste ponto, Marx se mostra consciente da análise feita por Hegel sobre a especificidade da sociedade moderna, como salienta Riedel:

Em suas últimas conferências em Berlim, Hegel compara, (...) ao fim de sua análise da *Política* de Aristóteles, o Estado moderno com o único fenômeno social adequado da modernidade: a fábrica. Aqui fala ele do "direito abstrato de nossos Estados modernos, que isola o indivíduo, (...). Neste ponto Hegel indica a óbvia imagem da fábrica moderna, na qual, como no Estado e na sociedade, o todo da vida ativa se separa e se divide: "É atividade dividida, da qual cada um só tem um pedaço; assim como em uma fábrica ninguém

¹³⁹ Como constata Avineri, op cit, uma das preocupações de Hegel é assinalar a diferença entre os estamentos antigos – politicamente organizados – e modernos – simples diferenciações sociais com a finalidade de inserir os indivíduos de maneira organizada no Estado – cuja criação ele endossava.

¹⁴⁰ *CFD*, pág 52.

¹⁴¹ Abensour, op cit, p.102: “Ele [Marx] valoriza muito a oposição entre, de um lado, os Estados antigos, onde predomina uma separação completa entre o Estado político e as outras esferas e, do outro, a modernidade, onde há separação, em forma de abstração necessária, e, ao mesmo tempo, acomodação, de tal forma, que o movimento característico da instituição democrática do social possa efetuar-se, graças à intermediação constitucional. A verdadeira democracia é uma forma que ultrapassa a abstração do Estado moderno – sem no entanto negar a existência, nem a necessidade de uma esfera política – e que, conseguindo, como a Idade Média, adquirir uma identificação entre a vida do povo e a vida do Estado, concebe essa identificação, não como uma organicidade autoritária, mas como uma organicidade submetida às exigências infinitas da liberdade moderna.”

faz algo inteiro mas somente uma parte, e ninguém possui as outras habilidades, e só alguns fazem a composição."¹⁴²

Hegel havia, portanto, percebido que a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), na modernidade, assumira uma feição mais burguesa do que civil, e que seu princípio organizativo não era mais a divisão estamental dada pela tradição, mas sim pela divisão do trabalho. A diferença específica da teoria marxiana em gestação consiste menos na originalidade da análise do que na interpretação dos resultados políticos da teoria hegeliana. Para Hegel a organização da cidade antiga representava mais um modelo de perfeição estética do que de liberdade, sendo a falência histórica da democracia enquanto *sistema de governo* um fenômeno irreversível, já que na modernidade, onde a sociedade civil se organiza com base na divisão do trabalho e o poder político se concentra na figura do Estado soberano democracia significaria submeter o Estado à lógica cega da busca pelo interesse privado. Já para Marx este desenvolvimento histórico nos mostra apenas que, na antiguidade, a verdade da forma democrática não tinha sido ainda plenamente revelada e a negatividade do presente só é percebida por intermédio da atualização crítica das estruturas do pensamento hegeliano. Por isso, Thamy Pogrebinschi observa, com acerto, que a democracia não significa para Marx uma forma de governo, entre outras, mas um *movimento histórico*:

Trata-se de entender esse conceito [de verdadeira democracia] propriamente como uma categoria epistemológica e como um princípio de ação que não se verificam em uma realidade estática nem em um momento concreto e determinado; ao contrário, trata-se de entender a democracia como um ‘conceito de movimento’ que se espraia pelo espaço e pelo tempo, da Grécia à América, de Roma à França.¹⁴³

A democracia se manifesta, então, em diferentes momentos da história, mas sua verdade só pode ser apreendida na modernidade, precisamente no momento em que a separação entre Estado e sociedade civil, entre forma e conteúdo, se apresenta como definitivamente consumada, uma vez que o atributo político foi integralmente concentrado no Estado, ao passo que à sociedade civil restaram apenas interesses particulares; em síntese, a abstração se realizou por completo. A transição entre as tiranias orientais e a polis grega é compreendida como a democratização da coerção pelas necessidades, é, portanto, uma

¹⁴² Riedel, *op cit*, p.151

¹⁴³ Pogrebinschi, *op cit*, pág 210.

democracia em que a liberdade não está verdadeiramente presente, mas, em contrapartida, a transição entre as modernas formas de governo e a verdadeira democracia corresponde à consumação do processo histórico iniciado pela modernidade e tem como condição histórica de realização a separação entre forma estatal e conteúdo social. Nessa linha de raciocínio, compreendemos que a *polis* grega é o primeiro momento em que se torna possível a formulação que interpreta o Estado enquanto sociedade civil, como *koinonia politiké*¹⁴⁴.

Só assim podemos compreender a seguinte afirmação: “dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil de ser engendrado.”¹⁴⁵ Enquanto a política antiga operava como instrumento da necessidade, isto é, nela a coação natural estava em primeiro plano, na política moderna as relações sociais na esfera da sociedade civil se institucionalizam pela via constitucional e o Estado político surge como outorgante de direitos e deveres.

Mas a administração de um Estado que se apresenta como universal mas administra a particularidade só é factível pela introdução de um elemento específico da política moderna: o elemento burocrático enquanto administrador das funções jurídicas impostas pelo Estado¹⁴⁶. Não pretendemos aqui reconstituir os ataques desferidos por Marx contra a derivação lógica do elemento burocrático por parte de Hegel, mas apenas apontar para sua importância em um aspecto parcial da argumentação marxiana: a monopolização do conhecimento administrativo e, por conseguinte, da gestão dos assuntos públicos nas mãos de um grupo de pessoas que exclui o conjunto do povo; como já tivemos ocasião de notar, a reflexão marxiana sobre a burocracia já surge, em germe, em seu último artigo na *Gazeta Renana*.

Com efeito, se a verdadeira democracia só se instaura com a superação da divisão entre Estado e sociedade civil, um poderoso bloqueio para sua realização é a presença de uma classe que centraliza em si os conhecimentos e procedimentos necessários para que o demos administre a si próprio. O mote do argumento aqui é o conceito hegeliano de corporação enquanto organização de interesses particulares e seu correlato estatal: o serviço público¹⁴⁷, ou seja, a organização burocrática. Sobre a corporação em Hegel, assim leciona Marcos Müller

¹⁴⁴ Cf Riedel, *op cit*, p.140.

¹⁴⁵ *CFD*, p.51

¹⁴⁶ Como ressalta Pogrebinschi, *op cit*, p.267, o termo burocracia não estava presente na obra de Hegel, que designava esta classe com o honroso nome de “classe universal”, devido às suas funções de universalização das particularidades da sociedade civil no estado.

¹⁴⁷ “Na burocracia está pressuposta, primeiramente, a “*auto-administração*” da sociedade civil em “*corporações*”. A única determinação que a ela se acrescenta é de que a eleição dos administradores, de suas

A corporação (*Korporation*) (...), distinta da corporação de ofícios medieval (...) visa reunir em “associações cooperativas (*Genossenschaften*, 251) os indivíduos que exercem um certo trabalho comum nos diversos ramos da sociedade. Sua função é prevenir e prover ao seu bem-próprio em face das contingências do mercado e zelar pela sua formação profissional, de modo a torná-los membros de um todo ético particular, no qual recebem o seu reconhecimento social profissional, e que funciona como um elo intermediário entre o atomismo da esfera do mercado e o Estado.¹⁴⁸

O objetivo da corporação seria a reunião de interesses comuns no bojo do caos de vontades contrapostas na sociedade civil; a partir delas formar-se-ia o germe do espírito público cuja manifestação mais desenvolvida seria o patriotismo. A contrapartida estatal da corporação seria, no entender de Hegel, a “classe universal”, a burocracia (Marx), composta não somente por funcionários de repartição, mas por uma vasta gama de profissionais liberais, cujo espírito seria moldado por regras institucionais, como o salário fixo, não suscetível de oscilações como dos burgueses da sociedade civil, os exames de acesso à profissão e, mais importante, sua orientação pela legalidade e seu respeito à hierarquia¹⁴⁹.

Impossível negar que, aqui, a argumentação de Marx se dirige a um problema com maior ressonância em terras alemãs e se reporta diretamente aos casos de incompetência administrativa protagonizados pela burocracia prussiana em inúmeras situações, especialmente naquela relativa à pauperização dos vinicultores de Mosela. Todavia, expandindo o plano da análise, o que vemos é um problema teórico com repercussões práticas: a inaptidão do elemento burocrático enquanto conciliação entre extremos, entre Estado e sociedade civil.

O que a argumentação de Hegel oculta é o bloqueio que a concentração de competências na esfera burocrática representa para realização da atividade política do demos, ou seja, como fator impeditivo da realização da liberdade. O Estado burocrático seria, no entender de Marx, mais um subterfúgio para o não cumprimento das promessas da modernidade, mais especificamente do iluminismo. Fazendo alusão aos jesuítas da contrarreforma, Marx designa o espírito burocrático como um espírito de mistificação: “o

autoridades, etc. é uma eleição *mista*, de iniciativa dos cidadãos e confirmada pelo poder governamental propriamente dito (“confirmação *superior*”, como diz Hegel). *CFD*, p.64.

¹⁴⁸ Marcos Lutz Müller, *Apresentação*. In G.W.F Hegel, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio, terceira parte, segunda seção*; Campinas, IFCH-Unicamp, 2003, pág 9.

¹⁴⁹ Cf Jean Cohen, *Class and civil society*. Amherst; The University of Massachussets Press, 1982, p.32.

espírito burocrático é um espírito profundamente jesuítico, teológico. Os burocratas são os jesuítas do Estado, os teólogos do Estado.”¹⁵⁰

Como uma república de sacerdotes (a expressão é de Marx), a burocracia é duplamente perversa: ela usurpa, a um só tempo, os fins do Estado e as energias políticas do demos. Essa concepção resulta de uma importante tese que Marx toma de empréstimo de Feuerbach¹⁵¹: a de que os extremos efetivos, ao contrário dos que estão no mesmo gênero, não comportam mediação, e, por conseguinte, são impelidos à luta¹⁵². A burocracia, enquanto mediação, era supérflua, e como corpo administrativo, nociva, e Marx apontava para a necessidade da sua supressão.

Outro aspecto a ressaltar na crítica marxiana da burocracia é que esta se organiza e opera de acordo com um *saber* específico que a qualifica, neutralizando o efeito progressista da abertura das carreiras públicas tão alardeado pelos apologistas da modernidade¹⁵³: “o espírito universal da burocracia é o *segredo*, o mistério; guardado em seu interior por meio da hierarquia e, em relação ao exterior, como corporação fechada.”¹⁵⁴ O argumento de Marx se desvia neste ponto do rigor para a irreverência, com múltiplos ataques ao “espírito de repartição” e à oposição entre o idealismo com que a burocracia se apresenta publicamente, como instância de conciliação por intermédio de um saber específico, e seu materialismo interno, manifesto pelo respeito cego devotado à hierarquia e por seu princípio carreirista.

Importante nisso tudo é notar que a luta pela instauração da verdadeira democracia passa necessariamente pela idéia de autogestão, em oposição à gestão burocrática. Para que as energias políticas do demos sejam por ele reapropriadas é necessário que a burocracia – mais importante, a contradição da qual ela é um sintoma – desapareça:

¹⁵⁰ *CFD*, p.65.

¹⁵¹ Cf a explicação de Celso Frederico, op cit, p.65: “A irredutibilidade, a rigidez, o caráter fixo dos seres postulados por Marx, formam um vivo contraste com a flexibilidade, a plasticidade e o dinamismo presentes na dialética hegeliana. Esse contraste reflete-se diretamente na interpretação que ambos fazem a respeito dos extremos. Em Hegel, o autodesenvolvimento do conceito astuciosamente põe o termo médio para permitir a passagem, o cumprimento da trajetória, a superação do limite de um ser determinado. A mediação propõe-se como extremo, o extremo manifesta-se como mediação. Os termos sofrem uma metamorfose, permitindo o movimento superador. Em Marx, ao contrário, soa como absurdo lógico a existência de extremos chamados a desempenhar, alternadamente, o papel de extremo e o de termo mediador.”

¹⁵² Uma das dúvidas de Marx em 1843 era precisamente quem seria o agente dessa intensificação, já que a frágil burguesia prussiana se mostrava sempre inclinada a conciliações com a burocracia e o poder governamental, esta dúvida só viria a ser resolvida em 1844. Cf Michel Löwy, *A Teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis; Vozes, 1999, p.109.

¹⁵³ Mesmo sem fazer alusão ao texto de Marx, Claude Lefort se aproxima muito dessa reflexão em *Pensando o político*. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1991. p.28: “O conhecimento dos fins últimos da sociedade – das normas que regem as práticas sociais – torna-se propriedade do poder, ao passo que esse poder mostra-se como órgão de um discurso que enuncia o real enquanto tal.”

¹⁵⁴ *CFD*, p.66

A supressão da burocracia só pode se dar contanto que o interesse universal se torne *realmente* – e não, como em Hegel, apenas no pensamento, na *abstração* – interesse particular, o que é possível apenas contanto que o interesse *particular* se torne realmente universal. Hegel parte de uma oposição irreal e a conduz somente a uma identidade imaginária, ela mesma, em verdade, uma identidade contraditória. Uma tal identidade é a burocracia.¹⁵⁵

A resolução do enigma, ocultada com esmero nas repartições, é que a classe burocrática, longe de promover a conciliação entre os interesses particulares que se defrontam na sociedade civil, não passa, como bem nota Draper¹⁵⁶, de uma classe particular como outra qualquer, de uma corporação, mas com a significativa vantagem de estar atrelada ao Estado e, com isso, ter o poder de fazer valer seus interesses particulares contra aquelas que se enraízam na sociedade civil. O ponto nevrálgico desse trecho, no entanto, é mais complexo: a própria oposição entre Estado e sociedade civil é posta como irreal e ilusória, sendo que sua solução por meio da introdução de corpos estranhos (a burocracia e as corporações) resultaria apenas numa identidade imaginária. Onde estaria, pois, a verdadeira oposição? Marx não nos dá uma resposta elaborada, mas sugere que o problema seja interno à sociedade civil, que se debate em meio a contradições imanentes, inaugurando a linha de raciocínio que conduzirá à *Questão judaica* e à sua adesão ao comunismo. Mas, visto sob a ótica da oposição formulada por Hegel, o conflito se dá entre corporação e burocracia, e a esta cabem os louros da vitória: “ela [a burocracia] rebaixa a corporação a uma aparência e quer rebaixá-la a esta condição, ao mesmo tempo em que pretende que esta aparência exista e creia em sua própria existência.”¹⁵⁷ A universalidade pretendida pela burocracia acaba se revelando uma particularidade entre outras, ao passo que onde reside a verdadeira universalidade, no demos, parecem reinar interesses puramente privados.

Se comparada à crítica da burocracia elaborada na *Gazeta Renana*, temos aqui uma maior riqueza de detalhes: a burocracia é comparada à corporação hegeliana e a distorção entre a função que ela se destina a cumprir e seu real funcionamento é colocada a nu. Em relação ao artigo sobre os vinheteiros da Mosela, a diferença de maior relevo no posicionamento marxiano é a solução proposta: na *Gazeta Renana*, a imprensa livre, no manuscrito de 1843, a autogestão. Nos dois casos o nível de abstração permanece alto e em

¹⁵⁵ *CFD*, p.67.

¹⁵⁶ Draper, *op cit*, p.83

¹⁵⁷ *CFD*, p.65.

seus escritos seguintes Marx abandonará a crítica específica da burocracia para tratar o Estado como um bloco.

O último elemento da constituição a ser alvo do exame de Marx é a representação parlamentar, especialmente sob a forma como se manifestava na Prússia de seu tempo. Passamos agora a ela.

2.4.3-A Crítica à representação parlamentar

A crítica dirigida por Marx contra o modelo de representação parlamentar vigente na Prússia da década de 1840 parte de seu aspecto local, mas acaba atingindo o próprio conceito de representação política através da revelação do elemento que a ela subjaz: a propriedade privada. Enquanto nas Dietas prussianas os ricos proprietários fundiários tinham assento garantido, servindo mesmo – no entender de Hegel – como asseguradores da manutenção da ordem, na medida em que a inalienabilidade de seus domínios subtraía seus interesses das flutuações do mercado, a representação política da sociedade civil era revestida de um aspecto ilusório, pois o sistema representativo pressupunha que na passagem das corporações profissionais para o corpo legislativo houvesse uma transformação qualitativa, “mística”, que purificasse o interesse privado dos representantes, tornando-os, *ipso facto*, portadores do interesse geral. Essa transmutação seria feita por meio de um recurso já mencionado, a representação por estamentos, ou corporativa:

Hegel retorna, então, à sua velha cantilena, aos estamentos como “deputados da sociedade civil”. Esta deve fazer “aquilo, como aquilo que ela é”. Mas ela deve fazê-lo, mais ainda, como aquilo que ela não é, pois ela é uma sociedade apolítica e deve, aqui, realizar um ato político como um ato essencial a ela, proveniente dela mesma. Com isso, ela é “dissolvida atomisticamente nos indivíduos” e reunindo-se, em um breve momento, apenas para um ato singular e temporário, sem atitude subsequente”. Primeiramente, seu ato político é um ato isolado e temporário e, por isso, somente enquanto tal ele pode aparecer em sua realização. Ele é um ato escandaloso da sociedade civil, um êxtase dessa última, e como tal ele também tem de se manifestar. Em segundo lugar, Hegel não encontra dificuldade, e até mesmo estabeleceu como necessário que a sociedade civil se separe materialmente (faça tão somente o papel de uma segunda sociedade, delegada da primeira) de sua realidade civil e se ponha como aquilo que ela não é (...)¹⁵⁸

¹⁵⁸ *CFD*, p.127.

Tratando-se de uma crítica à constituição interna como um todo, o texto aponta para a presença do mesmo problema da autonomização – ilusória - da esfera política em relação à sociedade civil analisando sua manifestação tanto no poder governamental quanto no poder legislativo. Naquele, a autonomização se condensa no elemento burocrático, que efetua a transição entre as corporações e a esfera do governo; neste, a mediação ocorre por meio da representação estamental, que – à maneira da “classe universal” – se propõe a transformar o interesse particular do burguês em interesse universal do cidadão.

Para Marx, a representação estamental prussiana, e mesmo outras formas de representação parlamentar, refletiriam um problema político especificamente moderno. Conforme já salientamos, a atividade política das sociedades pré-modernas era baseada no pressuposto do trabalho doméstico, que liberasse o senhor do lar das necessidades da subsistência e lhe franqueasse acesso à atividade política. Já na sociedade moderna, a sociedade civil, que assume definitivamente o aspecto burguês, se transforma em sociedade da igualdade formal, contratual, e das carreiras abertas ao talento. Aqui, as desigualdades são dadas pelo mercado, onde os indivíduos perseguem seus interesses individuais. Sendo assim, como seria a criação de um sistema efetivo de representação política que levasse em consideração a igualdade de todos enquanto cidadãos e fizesse abstração de sua qualidade de proprietários ou não proprietários? Para Marx, é aqui que reside o aspecto mistificador da representação moderna. Os mesmos que na sociedade civil perseguem seu interesse de proprietários são, no parlamento, os representantes da totalidade dos cidadãos:

Mas que a “determinação de ser membro do Estado” seja uma determinação “*abstrata*”, isso não é culpa desta determinação, mas do desenvolvimento hegeliano e das relações reais modernas, que pressupõem a separação da vida real em relação à vida política e fazem da qualidade política uma “determinação abstrata” do membro real do Estado.¹⁵⁹

É a partir dessa abstração que Marx desenvolve o argumento segundo o qual a “verdadeira democracia” não é aquela da representação formal, em que os indivíduos entregam seu poder decisório por meio de um “ato político”, no momento da eleição de seus representantes, e retornam para suas atividades privadas. Daí provém a distinção feita por ele entre o elemento democrático na representação e a verdadeira democracia¹⁶⁰. Se a

¹⁵⁹ *CFD*, p.130.

¹⁶⁰ *Idem*: “O elemento democrático deve ser, antes, o elemento real que dá a si mesmo no organismo estatal *inteiro*, a sua *forma racional*. Se, ao contrário, ele entra no organismo ou formalismo estatal como um elemento

representação parlamentar é organizada com base naquele último, o sufrágio universal constitui seu limite último; todos podem votar, mas o ato de votar esgota a atividade política do cidadão, ao passo que o eleito ingressa no poder legislativo como indivíduo singular, não como portadores de instruções por parte dos cidadãos, isto é, não como verdadeiros *deputados*:

A formação do poder legislativo exige que *todos* os membros da sociedade civil se considerem como *singulares*, e estes realmente se defrontam com ela como *singulares*. A determinação de “serem membros do Estado” é sua “determinação abstrata”, uma determinação que não se realiza na sua realidade viva.¹⁶¹

Assim como – no âmbito do poder governamental – a presença do corporativismo burocrático desvia a atenção para o verdadeiro problema político da modernidade – a separação entre sociedade civil e Estado político – no tocante ao poder legislativo o desvio se efetua pela acentuação do debate em torno do sufrágio universal. Limitada à questão de quantos devem ser autorizados a votar, a discussão perdia sua força, pois o resultado final, mesmo com a conquista do sufrágio universal, seria a imobilização dos membros da sociedade civil, que continuariam desprovidos de suas faculdades políticas em prol da representação parlamentar. Não colocamos em discussão a posição política de Marx, que era, incontestavelmente, favorável à implantação do sufrágio universal, mas propomos uma reflexão sobre os limites dessa expansão no tocante à instauração da verdadeira democracia. Tendo isso em vista, Marx aponta para o verdadeiro significado, segundo sua concepção, do debate em torno do sufrágio universal:

Quando a sociedade civil pôs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, pôs concomitantemente como *inessencial* sua existência social, em sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente da *dissolução da sociedade civil*.¹⁶²

Interpretando esse trecho de maneira superficial, vemos aqui a aplicação da tese que permeia toda a construção argumentativa de Marx, dois extremos efetivos não podem ser

“*particular*”, compreende-se por “forma racional” de sua existência a domesticação, a acomodação, uma forma na qual ele não mostra a peculiaridade de sua essência, ou seja, que ele entra apenas como princípio formal.”

¹⁶¹ *CFD*, p. 133

¹⁶² *CFD*, p.135.

mediados, mas apenas suprimirem-se enquanto opostos. Mas isso não esgota o problema, apenas levanta a questão – importante para a análise das relações de Marx com o liberalismo – do significado teórico-prático da ampliação do sufrágio por uma reforma eleitoral. Com efeito, em que sentido deve ser lida, aqui, a expressão “dissolução do estado político abstrato”? Na leitura de Draper¹⁶³, este trecho pode ser interpretado como uma correção de tendências anarquistas – como aquelas imputadas a Marx por Rubel – pois evidencia que a reforma eleitoral (expansão do sufrágio) aboliria o estado *enquanto totalidade*, mas não significaria – ainda - a simples negação do Estado.

O que mais precisamente encontramos aqui é a condução da ideia de Estado até seus últimos limites, pois a saída do povo de sua condição de imobilidade e abstração significaria a recuperação de uma vida ativa em sentido político. Mas essa vida ativa tornaria o conceito de representação parlamentar uma ideia vazia, desprovida de sentido, uma vez que as energias políticas estariam incorporadas nos indivíduos e não mais no parlamento:

Ou, ao contrário. A sociedade civil é sociedade política real. E então é um absurdo colocar uma exigência que deriva apenas da concepção do Estado político enquanto existência separada da sociedade civil, uma exigência que deriva apenas da representação *teológica* do Estado político. Nessa situação, desaparece totalmente o significado do poder *legislativo* como poder *representativo*. O poder legislativo é, aqui, representativo no sentido em que toda função é representativa: o sapateiro, por exemplo, é meu representante na medida em que satisfaz uma necessidade social, assim como toda atividade social determinada, enquanto atividade genérica, representa simplesmente o gênero, isto é, uma determinação de minha própria essência, assim como todo homem é representante de outro homem. Ele é, aqui, representante não por meio de uma outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele *é e faz*.¹⁶⁴

O cidadão, para Marx, é o representante do gênero humano e em sua atividade privada coloca em exercício seus atributos. Esse seria o único significado legítimo da ideia de representação, aquela em que o cidadão não aparece mais como um singular isolado, mas como representante do gênero com todas as suas qualidades. Ao contrário de Feuerbach, para quem esse processo de apropriação diria respeito apenas a qualidades intelectuais, Marx

¹⁶³ Draper, op cit, p.93: “Como antes, essa referência à “dissolução do estado político” é não um eco, mas, mais precisamente, uma correção do recentemente popularizado discurso sobre o não-estado. Isso fica bastante claro aqui desde que a dissolução do “estado político abstrato” é conectado também com “a dissolução da sociedade civil”; isto é, ambos devem ser abolidos *como contraditórios*, como particularidades mutuamente antagônicas, pois só o estado verdadeiramente democrático estabelece a união entre o político e o econômico.”

¹⁶⁴ CFD, p.133.

atribui um sentido político para cada uma das diferentes formas de ser e agir do indivíduo dentro da sociedade. É essa tese que promove a ligação – dentro de cada indivíduo – entre o particular e o universal.

Acrescentando novas nuances a essa tese, Thamy Pogrebinski¹⁶⁵ ressalta a reformulação do conceito clássico de cidadania aí implícita:

Marx nos obriga a repensar o conceito de cidadania, particularmente aquilo que acostumamos a chamar de uma ‘cidadania ativa’. Ora, se algo precisa ser ativado, é porque não é imanente, ou seja, realmente existente. Se há uma cidadania ativa, isso significa então que há uma cidadania passiva? (...) Quando os homens são parte constitutiva da democracia (...) não é necessário conferir-lhe o estatuto de ‘cidadãos’, como se essa fosse uma qualidade especial que o homem em sociedade pode ou não adquirir.

Aqui, o próprio debate instalado no seio do liberalismo fica deslocado. Não faz sentido perguntar se o sufrágio deve ou não ser ampliado – lembrando, sempre, que as reformas eram correntemente compreendidas, no meio alemão, como “presentes” do Estado – mas em que resulta essa reforma eleitoral. Para Marx, o conceito de cidadania como apto a votar e ser votado para a ocupação de cargos políticos não passaria de um prolongamento da abstração que separa a atividade cotidiana da atividade parlamentar.

A partir dessa formulação, o debate sobre os resultados da supressão da oposição entre Estado e sociedade civil abre espaço para uma análise da especificidade daquilo que autores franceses do século XX convencionaram chamar de “o político”, algo que transpõe, em muito, o âmbito de uma simples crítica marxiana das mediações elaboradas por Hegel com base numa leitura heterodoxa de Feuerbach.

Com efeito, não podemos aceitar, sem reservas, a interpretação oferecida por Celso Frederico¹⁶⁶, segundo a qual o recurso ao conceito de democracia na *Crítica* de 1843 surge mais como solução de improviso para preencher o fosso que se formara entre Estado e sociedade civil a partir do afastamento das mediações corporativas e estamentais entre esta e aquele do que de maneira consciente, como interpretação de um movimento histórico e

¹⁶⁵ Draper, op, cit, p.234.

¹⁶⁶ *O Jovem Marx*. São Paulo; Cortez, 1995. Pág 87: “Como a mediação foi banida para sempre, nada mais natural que essa oscilação brusca entre o singular e o universal, entre o indivíduo feliz, quando separado radicalmente da universalidade (em Feuerbach, os predicados da espécie; em Marx, a vida política), e o uno-todo auto-suficiente e feliz, quando, graças à desalienação reapropria o universal. Sem as mediações sociais, sem o movimento de especificação, a visão marxiana da sociedade civil não consegue iluminar as diferenciações internas, a formação de interesses comuns ou antagônicos, o surgimento das classes sociais, etc.

abertura de um novo campo de reflexão. Entendemos que esta interpretação, assim como a de Löwy¹⁶⁷, tem como objetivo inscrever a evolução teórica de Marx em uma sequência de ganhos contínuos e cumulativos que resultariam no materialismo histórico e na defesa da revolução socialista, fazendo com que a riqueza das tensões entre política e político fiquem em segundo plano. Pensamos, na companhia de Abensour, que a reflexão de Marx acerca da democracia na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* o inscreve na tradição da filosofia política de linhagem francesa que buscou estabelecer um campo próprio para o pensamento sobre o político, excluindo-o de uma teleologia de cunho religioso, histórico ou sociológico.

Entretanto, como nota o mesmo Abensour, essa reflexão específica sobre o político passa logo em seguida para um segundo plano dentro da obra de Marx, permanecendo como um canal subterrâneo que aflora em obras específicas, mas que deixa de desempenhar o papel central na medida em que nosso autor passa a se ocupar de questões relacionadas à economia política. Pretendemos, na sequência de nossa dissertação, analisar a transição que levou Marx a modificar o enfoque que visava a política para a busca de sua estrutura social subjacente.

¹⁶⁷ A Teoria da revolução no jovem Marx, op cit.

Capítulo 3

A Questão Judaica: o crepúsculo da política

3.1–A Mudança de posicionamento em relação à esquerda hegeliana: o conflito com os “livres” de Berlim

Ao mesmo tempo em que redigia sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em Kreuznach, Marx trocava uma série de cartas com Arnold Ruge tendo em vista a criação de um novo órgão de imprensa que, a um só tempo, não estivesse vulnerável ao pernicioso controle exercido pela censura alemã e possibilitasse um intercâmbio de idéias com ativistas políticos que militavam pela causa democrática em outros países da Europa, especialmente na França, foco da militância política progressista no continente. Desse projeto nasceriam os *Anais Franco-alemães*¹⁶⁸, periódico publicado por exilados alemães em Paris.

Como pudemos ver pelo teor da crítica de Ruge ao liberalismo alemão, a tendência da burguesia prussiana, no ano de 1843, era claramente contemporizadora em relação ao governo e à burocracia estatal; a prova disto fora a falta de iniciativa por parte dos antigos acionistas para sair em defesa dos jornais liberais fechados pelos éditos expedidos pela monarquia. A consequência prática desses eventos foi dupla: por um lado, a ruptura da esquerda hegeliana com o empresariado liberal prussiano e a fuga de parte de seus membros para o exílio; por outro, a consumação de um desmembramento interno ao próprio grupo de intelectuais que compunha essa tendência política. Enquanto Marx, Ruge, Moses Hess e Engels buscavam novos rumos para a luta política a partir de reflexões sobre o conceito de democracia e a questão social, o grupo liderado por Bruno Bauer – os chamados “livres”, de Berlim – se fechava na crítica filosófica e literária, desenvolvendo no plano teórico uma oposição ferrenha entre massas (ignorantes) e espírito (esclarecido)¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Auguste Cornu, *op cit*, p. 229, descreve o processo de criação desse novo periódico. O plano principal de seus colaboradores era estabelecer uma associação intelectual entre setores progressistas da Alemanha e da França. Contudo, esse projeto fracassou em função da desconfiança dos socialistas franceses em relação aos intelectuais alemães: Cabet, Considerant e Laménais foram procurados por Ruge, mas se negaram a colaborar, especialmente por conta do caráter ateu dos alemães e por seus temores de que a radicalidade das exigências democráticas desses últimos resultasse num apelo à violência.

¹⁶⁹ O acerto de contas de Marx e Engels com a modalidade elitista de crítica exercida pelos “livres” seria feito no livro *A Sagrada Família*, de 1844.

As dificuldades e divergências com os “livres” haviam começado já no final de 1842, quando Marx se irritara com seus artigos marcados pelo oportunismo teórico e pelo tom excessivamente agressivo, que atraía as atenções dos censores, com quem Marx, na qualidade de redator, tinha de se entender sozinho. Em carta endereçada a Ruge no final de novembro de 1842, assim escreve Marx:

Solicitei deles [os “livres”] menos raciocínios vagos, frases grandiloqüentes e auto-adoração satisfeita e mais rigor, atenção para o atual estado de coisas e conhecimento embasado. Disse que considero inapropriado, mesmo imoral, contrabandear doutrinas comunistas e socialistas, isto é, uma nova visão de mundo, dentro de críticas incidentais e teatrais, etc., e que exijo uma discussão diferente e mais aprofundada do comunismo, se é que ele deve ser discutido. (...) Finalmente, disse que, se devemos falar de filosofia, deve haver menos conversa mole com o rótulo “ateísmo” (que nos lembra de crianças que desejam mostrar para todos que não têm medo do bicho papão), e que, ao invés disso, o conteúdo da filosofia deveria ser levado ao povo. *Voilà tout.*¹⁷⁰

A falta de comprometimento dos “livres” com o programa progressista ficou patente no momento em que a imprensa liberal foi suprimida na Prússia. Naquela ocasião, os traços salientados por Marx na carta dirigida a Ruge aumentaram de maneira acentuada na reflexão dos “livres” e a base do discurso que vinham desenvolvendo – a oposição entre ideia esclarecida e massas incultas – só se fez aumentar. As causas da miséria alemã deixaram de ser atribuídas ao autoritarismo do governo, mas passaram a ser imputadas à ignorância das massas que, entre outras coisas, se mostrava incapaz de abrir mão de suas crenças religiosas. Estava armado o cenário da batalha em torno da concessão ou não de direitos políticos à parcela judaica da população alemã.

Para Bruno Bauer, o pano de fundo do problema era estritamente religioso; a falta de liberdade política dos judeus alemães não poderia ser atribuída ao caráter autoritário do Estado, mas sim ao seu caráter cristão. A colocação dos problemas nesses termos abriu para Marx a possibilidade de desenvolver um conceito que ocuparia papel central ao longo de toda a sua obra: o de emancipação. Para compreender como ele se aproximou dessa questão é necessário, todavia, colocar em evidência a mudança de posicionamento concretizada no primeiro semestre de 1843 a partir da troca de algumas cartas com Arnold Ruge. O resultado desse debate seria o deslocamento do eixo da emancipação, que anteriormente residia no

¹⁷⁰ Carta de Marx a Ruge; 30 de novembro de 1842. In *Collected Works*, *op cit.*

gênero humano enquanto comunidade política e passará, agora, a residir em sua organização social, o que levará Marx a colocar a política em segundo plano e a buscar as articulações sociais internas ao ser genérico que teriam como efeito colateral a hipóstase da comunidade política. Vejamos como esse processo se efetuou.

3.2 – A Correspondência com Ruge em 1843: o debate sobre a natureza da revolução alemã

Nosso primeiro propósito neste capítulo é analisar alguns trechos da correspondência entre Marx e Ruge mostrando, a partir do distanciamento das concepções pelas quais ambos entendem a ideia de democracia, como Marx, ao mesmo tempo em que enfatizava – em sua crítica a Hegel – a politicidade originária do gênero humano como força geradora do político (aprisionada pela modernidade no aparelho estatal, sob a forma de constituição rígida), buscava, a partir de um aprofundamento nas raízes sociais desse fenômeno, completar a perspectiva inaugurada pela análise da constituição, investigação que culminaria numa relativização da democracia, que passaria a ser encarada não como fim último, mas como etapa intermediária de um processo mais profundo. Dito de outra maneira, enquanto na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* o horizonte último é a verdadeira democracia, ancorada no caráter substancialmente político do gênero humano, no diálogo com Ruge, que culminará na redação de *A Questão Judaica*, a democratização passa a ser vista como um processo histórico intermediário, que através da concessão de direitos políticos e sociais, consolida a transição para a modernidade livrando os homens da servidão politicamente constituída. Mas, importa ressaltar, tal processo seria apenas condição necessária para um alvo último, que nele não se esgota: a *emancipação humana*.

Ao longo dessa correspondência podemos identificar dois eixos temáticos: o primeiro deles versa sobre a natureza da miséria alemã e sua especificidade diante da situação política de outros Estados europeus. Fazendo essa crítica do estado de coisas vigente na Alemanha, Marx chega a formular a ideia de revolução alemã como culminação do processo histórico inaugurado – e também paralisado – pela revolução francesa. Não podendo mais contar com o liberalismo e com a luta por direitos políticos básicos (que na França e na Inglaterra já estavam culturalmente incorporados), o caminho que se delineia parece ser o salto dessa etapa em nome da realização de um tipo mais profundo de emancipação. Diante do fracasso da tentativa de uma revolução meramente teórica, através do esclarecimento dos espíritos nos

moldes iluministas, configura-se a necessidade de uma combinação dialética entre teoria e prática.

A primeira carta por nós analisada foi redigida por Marx em março de 1843, quando este se encontrava em viagem na Holanda. Não se tratava de uma viagem qualquer, mas do início da longa perambulação de Marx após sair da Alemanha, onde ele nunca mais viria a residir. O primeiro sentimento expresso por ele é o de vergonha nacional pela comparação da Alemanha com outros Estados:

Pelo que pude inferir dos jornais daqui e dos jornais franceses, a Alemanha se atolou bem fundo no barro e afundará ainda mais. Eu asseguro ao Sr que, mesmo não sentindo nenhum orgulho nacional, sente-se a vergonha nacional, até mesmo na Holanda. O mais humilde dos holandeses ainda é um cidadão se comparado com o maior dos alemães (...) 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.¹⁷¹

Pela primeira vez vemos aqui um diagnóstico da situação política alemã esboçado por Marx tendo como ponto de vista a opinião que vigora no exterior a respeito da política da Alemanha. O resultado parcial é a constatação de um atraso gigantesco separando esta – por exemplo – da Holanda, país em que vigorava uma tradição de liberalismo e tolerância havia muitos anos. O ponto central da análise é que não havia na Alemanha nem mesmo a garantia de direitos mínimos de cidadania; logo, o que poderia ser feito? Marx acena, então, com a ideia de revolução, ainda formulada em termos abstratos e linguagem retórica, como equivalente a uma “vergonha”, uma “ira voltada para dentro”.¹⁷² Mas um ponto fica claro a partir da análise dessa carta: na concepção de Marx, essa revolução alemã era iminente, pois “talvez até se possa deixar um navio cheio de loucos derivar por um bom tempo ao sabor do vento, mas ele acabaria indo ao encontro do seu destino justamente porque os loucos não acreditariam nisso.”¹⁷³ O navio cheio de loucos era a Alemanha, e sua loucura consistia nas opiniões políticas ali vigorantes.

Se a revolução era iminente, que forma ela tomaria? A análise de Marx combina um prognóstico (a crença no esgotamento e no colapso da situação alemã) e uma atitude teórica: a

¹⁷¹ Carta de Marx a Ruge. Março de 1843. In. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo; Boitempo, 2010, p.63.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ *Idem*, p.64.

recusa em fornecer soluções dogmáticas sob a forma de receitas prontas¹⁷⁴. Quanto ao primeiro ponto, um exemplo marcante é a carta enviada a Ruge em maio de 1843:

Porém, o sistema de indústria e comércio, de posse e exploração dos homens, levará ainda mais rapidamente do que a multiplicação da população a uma ruptura no interior da sociedade atual; e o velho sistema não conseguirá sanar essa ruptura, porque ele não sana nem cria coisa alguma; ele meramente existe e desfruta. Entretanto, a existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante que é oprimida necessariamente se tornará intragável e indigesta para o mundo animal do filisteísmo que apenas desfruta passiva e despreocupadamente.¹⁷⁵

Assim como a Alemanha do início do século XIX, sobre a qual o jovem Hegel emitira a pessimista opinião de que “não se tratava mais de um Estado”, aquela analisada por Marx era concebida em termos não muito diferentes, como uma “fauna política”, uma “arlequinada”, a pátria do “filisteísmo” parasita. Mais ainda, Marx percebeu que a crítica ao funcionamento da política alemã não podia ser elaborada nos mesmo termos daquela feita pelos iluministas franceses do século XVIII contra o antigo regime. Sobre esse ponto, é significativo que Marx tenha citado a obra “O Espírito das Leis”, de Montesquieu, que – tendo como referência a França de Luís XV – alegava ser o princípio da monarquia a honra. Contra isso, sustenta Marx: “O princípio da monarquia por si só é o ser humano desprezado, desprezível, *o ser humano desumanizado*; e Montesquieu não tem razão em dizer que esse princípio é a honra”¹⁷⁶.

A luta pela democracia teria que se desenvolver por outros meios que não aqueles empregados na revolução francesa, pois não se tratava do combate a um regime baseado numa nobreza fundada em valores aristocráticos, mas a uma caricatura desta, daí o emprego de tantas metáforas teatrais. A partir desse ponto, Marx foi percebendo que a revolução alemã não poderia se basear num trabalho de educação do povo levado a cabo por um grupo de críticos iluminados. Como consequência dessa posição, ele começa a esboçar a ideia de que a revolução seria um processo, um movimento (não mais um evento pontual), e que a ligação entre teoria e prática revolucionária não se daria mais pela transmissão de um conjunto estanque de conhecimentos, que passaria do professor ao aprendiz.

¹⁷⁴ É importante lembrar que para o jovem Marx essa era a linha demarcatória que separava sua reflexão daquela dos socialistas utópicos alemães e franceses. A insistência desses últimos em fornecer receitas de sociedades justas parecia a ele uma espécie de dogmatismo alheio à verdadeira especulação filosófica.

¹⁷⁵ Carta de Marx a Ruge, maio de 1843. In. *Sobre a Questão Judaica, op cit.*, p.69.

¹⁷⁶ *op cit.*, p.67.

Diante desse quadro geral, salta à vista a divergência estridente nas concepções de Marx e Ruge no tocante aos meios pelos quais a democracia poderia se realizar: enquanto para este a única solução possível seria a educação do povo por uma classe de críticos iluminados, para aquele (a partir de 1843) a função do crítico é apenas decifrar o sentido das lutas sociais, mostrando aos agentes a posição que sua luta ocupa na totalidade do processo histórico. Uma importante consequência dessa posição – conforme já pudemos notar – é que o intelectual não pode ser um elaborador de mundos ideais, mas um intérprete das lutas concretas travadas no dia-a-dia:

Até agora os filósofos tinham a solução para todos os enigmas preparada em seu púlpito, e bastava a esses tolos do mundo esotérico abrir o bico que todos os frutos da ciência absoluta caíam maduros (...) Nossa divisa, portanto, deve ser: reforma da consciência não por dogmas, mas pela análise da consciência mística, ininteligível para ela mesma, quer ela se manifeste na religião ou na política (...) Fica claro, enfim, que a humanidade não começa uma tarefa *nova*, mas conclui sua antiga tarefa dela tendo consciência.¹⁷⁷

Essa concepção está intimamente relacionada com a recusa de Marx em fornecer um conceito positivo de democracia em sua crítica a Hegel, preferindo concentrar a força de seu argumento no desmascaramento dos empecilhos reais que inviabilizavam a participação política do povo. Como bem lembra Michel Löwy, a aversão ao utopismo é característica constante na obra de Marx¹⁷⁸.

Mais ainda, diante da ácida crítica disparada por Ruge contra a burguesia alemã e de sua descrença no povo como agente de transformação política, Marx – discordando dessa postura cética – é obrigado a aprofundar sua concepção do *grande demos* empregada para fazer sua crítica ao Estado prussiano; ela era por demais abstrata e não dava conta dos novos problemas que surgiam, especialmente a difusão das doutrinas comunistas e socialistas, que, àquela altura, Marx já conhecia devido aos estudos de Moses Hess e da obra de Lorenz Von Stein. Isto se deveu, sobretudo, à limitação da crítica à constituição e suas ramificações no

¹⁷⁷ O.P, Tomo V, p.207 e 219.

¹⁷⁸ “Contrariamente aos utopistas, cujo ideal abstrato era arbitrariamente colocado perante o mundo real, Marx rejeita a separação moralizante entre o ser e o dever-ser e procura a racionalidade do próprio real, o sentido imanente do movimento histórico. Nisto, Marx, discípulo do “realismo” de Hegel, distingue-se dos outros hegelianos de esquerda (sobretudo Moses Hess e os “verdadeiros socialistas”, cuja “má superação” de Hegel é no fundo apenas um retorno disfarçado ao moralismo de Fichte e Kant. Michael Löwy. *A Teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis; Vozes, 2002, p.91.

poder governamental e legislativo, deixando de lado a análise da sociedade civil, ponto forte do texto de Hegel.

Em outras palavras, avaliando a situação política da Alemanha à luz mais ampla do cenário europeu, Marx avaliou ser necessário um maior aprofundamento na análise das contradições – apontadas apenas *en passant* na crítica a Hegel – imanescentes à própria sociedade civil, indo além da mera oposição entre povo e Estado político, que no manuscrito de 1843 não é aprofundada em termos de seu conteúdo social. Pela emergência da questão da propriedade privada na análise das leis sobre o furto de lenha, da ação capitalista dos grandes proprietários na Mosela e do privilégio do morgadio, Marx – que ainda não tinha estudado a fundo os clássicos da economia política – foi levado a ver que a sociedade civil se organizava como um complexo de relações jurídicas de direito privado sancionadas pelo direito público¹⁷⁹, de modo que a alienação da politicidade originária no Estado político passa a ser vista como o divórcio do indivíduo – atomizado pelo direito privado – da coletividade, designada pela expressão feuerbachiana de *ser genérico*, hipostasiada nas instituições políticas.

Esgotando o aspecto jurídico da questão, Marx passou a argumentar que o foco da alienação política não estava na constituição, mas que esta surgia a partir de um conjunto de relações sociais, sendo fruto de contradições que tinham origem na própria sociedade civil, não passando de um aparelho sancionador das mesmas.¹⁸⁰ E para que tais relações jurídicas, com sede na sociedade civil, funcionassem era necessário um sistema de solidariedade entre constituição e relações de direito privado, ou seja, o Estado tinha de outorgar aos cidadãos o *status* jurídico de cidadãos livres, no duplo sentido da palavras: livres para exercer direitos políticos (entre eles a liberdade religiosa) e livres de amarras jurídicas que impedissem a vinculação contratual.

Para Marx, a consolidação dessa situação jurídica havia sido dada pela revolução francesa, mas, como já fora possível entrever por meio de sua crítica ao regime representativo, ela não significava mais que o desencadeamento do processo histórico revolucionário típico da modernidade ao qual a revolução alemã deveria dar cabo reconciliando indivíduo e comunidade de maneira a preservar a libertação das amarras feudais quebradas pela revolução

¹⁷⁹ É importante ressaltar o aspecto de crítica jurídica presente no artigo *Sobre a Questão judaica*. Sob inspiração das declarações de direitos promulgadas pela revolução francesa, a doutrina jurídica desenvolveu no século XIX a dicotomia entre direito público e direito privado, já presente no direito romano, mas pouco elaborada devido à dificuldade de distinguir funções públicas e privadas no antigo regime.

¹⁸⁰ Isto já era salientado em CFD, mas apenas de maneira episódica, sem uma análise correspondente.

francesa. Assumindo esse ponto de vista, o andamento da argumentação marxiana incorpora como tese a vinculação estrita entre emancipação jurídica e emancipação política, tese que, como veremos, obrigará Marx a deixar em segundo plano seu entendimento anterior de que a emancipação consiste na recuperação do caráter político da comunidade.

Este é o pano de fundo da temática desenvolvida no artigo *Sobre a Questão Judaica*, publicado no único número do periódico *Anais franco-alemães*.

3.3 –A Sociedade civil como fonte da alienação política

Colocando em marcha o programa que havia proposto em sua carta a Ruge, a saber, partir sempre da análise das lutas cotidianas e revelar seu sentido no conjunto de um processo social mais amplo, Marx toma como ponto de partida uma questão política premente na Alemanha do ano de 1843: a demanda da população judaica pela concessão de direitos políticos. A partir desse problema pontual, a análise de Marx se expande para a questão decisiva que o texto busca resolver: quais são os limites da política como instância libertadora dos jugos que a modernidade impôs à humanidade? Estruturalmente, o artigo se divide em dois tópicos: 1) Bruno Bauer, a Questão Judaica, no qual Marx analisa os principais argumentos elencados pelo líder dos “livres” de Berlim em suas reflexões sobre a demanda da comunidade judaica por direitos políticos e 2) A Capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres.

Nosso interesse aqui recai, sobretudo, no primeiro tópico, a crítica elaborada por Marx em relação aos direitos políticos e à democracia representativa, que, de acordo com nossa leitura, significa uma mudança de rumo em relação às concepções defendidas na crítica a Hegel, mudança esta que o levará a defender a abolição definitiva do Estado¹⁸¹. Resumidamente, enquanto nos manuscritos de Kreuznach existe ainda uma tensão entre o aspecto institucional da política e suas raízes sociais – sempre apontando para uma primazia destas sobre aquele –, que tem seu ponto alto na acentuação dos conflitos entre sociedade civil e Estado por meio da implantação do sufrágio universal, em *Sobre a Questão Judaica*, essa tensão se resolve, na medida em que a separação entre Estado e sociedade civil passa a ser analisada em termos de contradições sociais, tendo como horizonte normativo a abolição do Estado¹⁸². Neste ponto, avaliamos que ocorre o início do obscurecimento da dimensão

¹⁸² A argumentação de Marx em *Sobre a Questão Judaica* tem como objetivo específico localizar as raízes sociais da alienação política. Um exemplo disso é a importância conferida por ele ao dinheiro como veículo de efetivação das relações individualistas. A título de exemplo citamos um trecho de Karl Marx, *Sobre a Questão*

salientada por Abensour na análise dos manuscritos de Kreuznach, pois a estrutura e os objetivos dos dois textos são diferentes: na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* o que se busca é denunciar a usurpação da universalidade política por parte do Estado e de suas instituições conexas (como a burocracia); nela, o ponto de chegada é a constituição política. Em *Sobre a Questão Judaica* o objetivo é a busca de uma etiologia social da alienação política, que tem como ponto de chegada as relações individualistas burguesas, mediadas pelo dinheiro. O objetivo passa a ser não mais a redução do político ao seu lugar próprio mas a abolição da contradição gerada no meio social, o que encaminhará a pesquisa marxiana para a análise da anatomia da sociedade civil, as relações sociais de cunho econômico.

O artigo se inicia com uma recapitulação dos principais argumentos elencados por Bruno Bauer em seus artigos *A Questão judaica*, publicado nos *Anais alemães* em 1842 e *Da Capacidade dos cristãos e judeus atuais para se emancipar*, publicado no periódico *Vinte e uma folhas da Suíça*. Nesses textos, Bauer sustentava, na esteira de Feuerbach, que o cristianismo, como religião que abolia o particularismo tendia à universalidade e, assim, tinha aberto caminho para a emancipação da humanidade¹⁸³, ao passo que o judaísmo permanecia particularista e fechado em si mesmo devido ao seu apego à comunidade fundada com base na lei mosaica e na tradição rabínica. Para Bauer, a questão da emancipação dos judeus alemães era fundamentalmente teológico-política, visto que a Prússia era um Estado cristão e professava uma religião oficial, o luteranismo. Como a comunidade judaica, no entender de Bauer, exigia um privilégio que os demais não tinham (professar seu culto de maneira particular) tal questão só poderia se resolver quando os judeus abrissem mão de seu particularismo e, por conseguinte, de sua religião. Em outras palavras, nessa concepção os judeus seriam incapazes de emancipar-se, estando presos a um particularismo nocivo. A solução seria, portanto, que os judeus abrissem mão de sua religião e esperassem que o Estado prussiano adotasse o ateísmo para, só então, realizar-se a verdadeira emancipação.

Marx, por sua vez, argumenta que o problema estava mal colocado. Era o caráter retrógrado e oficialmente cristão do Estado prussiano que fazia com que a aquisição de

judaica. São Paulo; Boitempo, 2010, p.59. A partir de agora citado como QJ: “o ato de vender constitui a práxis da alienação. Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e *estranha a ele*; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro.”

¹⁸³ Como assinala Auguste Cornu, *op cit*, p.255, o termo “emancipação humana” já estava presente nos textos de Bruno Bauer. Marx, todavia, revela que Bauer confundia esta última com a emancipação *política*, etapa meramente preliminar.

direitos civis pela comunidade judaica fosse encarada como questão puramente teológica, mas ao tomar em conta o modo como as populações de estados laicos se comportam em relação à religião, verifica-se que o fato de o Estado não professar nenhuma fé em particular não significa automaticamente a emancipação de seu povo em relação à religião, mas apenas a emancipação *política*:

De maneira alguma bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: *de que tipo de emancipação se trata?* Quais são as condições que tem sua base na essência da emancipação exigida? Tão somente a crítica à *emancipação política* mesma poderia constituir a crítica definitiva à questão judaica e sua verdadeira dissolução na “*questão geral da época*”.¹⁸⁴

A construção da refutação marxiana começa por situar o problema da aquisição de direitos políticos pela comunidade judaica num quadro mais geral, ao qual ele denomina “questão geral da época”. Em que isso implica? Em primeiro lugar, fica patente que a argumentação de Bauer é prisioneira de um ponto de vista restrito, pois coloca apenas duas perguntas: “quem deve emancipar?” e “quem deve ser emancipado?”, o que conduz o problema a uma relação que se desdobra em um plano restrito: do indivíduo com a religião. Se assim é, Bauer se sente autorizado a concluir que o judaísmo – uma vez reconhecido oficialmente –, por ser uma religião particularista, significaria um retrocesso ao seu projeto emancipatório, que vislumbrava na história um processo de universalização das crenças religiosas (dentre as quais o cristianismo seria a mais universal, visto que tinha como destinatários a humanidade inteira, e não apenas uma comunidade) que, ao final, seriam descartadas em nome do ateísmo.

Para Marx, colocar a questão nesses termos significava simplesmente abrir mão da análise mais profunda da emancipação política, tomando-a de maneira acrítica. O primeiro passo será mostrar como Bauer se desvia do problema e o segundo, o por que de ele ter feito isso:

Bauer incorre em contradições por não alçar a questão a esse nível. Ele impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação *política* mesma. Ele levanta perguntas que não estão contidas na tarefa que se propôs e resolve problemas que deixam o seu questionamento sem

¹⁸⁴ QJ, p.36.

resposta. Bauer diz sobre os adversários da emancipação dos judeus que “seu único erro foi presumirem que o Estado cristão é o único verdadeiro e não o submeterem à mesma crítica com que contemplaram o judaísmo” (p.3); diante disso, vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política dos judeus com a emancipação humana em geral. Em vista da pergunta de Bauer aos judeus: “tendes, a partir do vosso ponto de vista, o direito de almejar a *emancipação política?*”, nós perguntamos em contrapartida: o ponto de vista da emancipação *política* tem o direito de exigir dos judeus a supressão do judaísmo e do homem de modo geral a supressão da religião?¹⁸⁵

O desejo de Bauer é fazer a crítica da religião e – buscando destruí-la – ele localiza seu foco gerador na política. Para ele, o mal reside no Estado que professa uma fé religiosa e outorga *status* jurídico aos seus cidadãos utilizando-se da religião. Reconhecer *status* de cidadão à comunidade judaica seria reconhecer o particularismo em seu interior. O ato de emancipação máximo – diante dessa perspectiva – seria professar o ateísmo, esvaziando o caráter cristão do Estado. Diante disso, Marx tenta mostrar que Bauer incorreu em erro categorial, pois professar o ateísmo nada tem a ver com emancipação política, mas, com emancipação no sentido por ele considerado o mais elevado, a emancipação humana.

Mas como construir a diferença específica entre ambos os tipos de emancipação? Para chegar a isso, Marx terá que mostrar a origem da confusão de Bauer, identificando esta na limitação ao ponto de vista da miséria alemã, a partir do qual não se pode identificar a distinção entre questões políticas e questões teológicas¹⁸⁶. O que seria, no entender de Marx, uma questão teológica de repercussão política? Seria justamente a confusão entre qualificações jurídicas e religiosas efetuadas tanto pelo Estado prussiano (de maneira enfática), quanto pela monarquia de julho francesa, que ainda conservava o princípio constitucional que consagrava o cristianismo como “religião da maioria”.

¹⁸⁵ QJ, p.36.

¹⁸⁶ QJ, p.37: “A questão judaica deve ser formulada de acordo com o Estado em que o judeu se encontra. Na Alemanha, onde não existe um Estado político, onde não existe o Estado como Estado, a questão judaica é uma questão puramente *teológica*. O judeu encontra-se em oposição religiosa ao Estado que confessa o cristianismo como sua base. Esse Estado é teólogo *ex professo* [com perfeição]. Nesse caso, a crítica que se faz é a crítica à teologia, crítica de dois gumes, crítica à teologia cristã e crítica à teologia judaica. Entretanto, por mais que estejamos nos movendo criticamente, ainda estamos nos movendo no interior da teologia.

O movimento seguinte da argumentação marxiana não será no sentido de abrir mão da crítica à religião, mas, ao contrário, mostrar que a postura crítica perde todo alento quando não se percebe a correlação complexa entre uma questão jurídico-política e uma questão teológica, identificando uma e outra de maneira peremptória. O desfazimento da confusão só poderá ser feito buscando na vida social a origem da vida religiosa:

Só no Estado político existe em sua forma plenamente desenvolvida, a relação do judeu, e de modo geral do homem religioso, com o Estado político, ou seja, a relação entre a religião e o Estado, pode emergir em sua peculiaridade, em sua pureza. A crítica a essa relação deixa de ser uma crítica teológica no momento em que o Estado deixa de comportar-se teologicamente para com a religião, no momento em que ele se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião. A crítica transforma-se, então, em crítica ao Estado político. Justamente no ponto em que a questão deixa de ser teológica, a crítica de Bauer deixa de ser crítica.¹⁸⁷

Resumindo, Bauer contornava o problema, postulando o ateísmo como solução geral para a questão política ele simplesmente se negava a fazer a crítica do Estado político, fazendo emprego *ad hoc* de um conceito que ele não esclarecia, nem mesmo formulava de maneira provisória, o de emancipação humana. Sua postura deixava de ser crítica pelo simples fato de que ele não examinava as relações entre a sociedade civil e um Estado que professava uma religião de maneira oficial, deixando de avaliar as raízes da atitude deste na organização daquela. Desse modo, a crítica simplesmente não atingia seu objeto, divagando no mundo das ideias teológicas.

Marx recorrerá, então, à análise da maneira como os cidadãos se relacionam com a religião no país onde vigora a separação absoluta entre questões políticas e questões religiosas, os Estados Unidos da América. O resultado da análise é que ali – não obstante vigore a absoluta liberdade de culto – a maioria esmagadora dos cidadãos é profundamente religiosa¹⁸⁸. Esse simples fato impugna parte importante da argumentação de Bauer, mas Marx não se contenta com isso; ele busca as origens históricas dessa situação e identificando nas revoluções modernas (americana e francesa) o momento em que o Estado não apenas se separa da religião, mas garante aos cidadãos – sob a forma de direitos – uma qualificação

¹⁸⁷ QJ, p.37.

¹⁸⁸ QJ, p.38: “Os Estados norte-americanos, entretanto, são para nós apenas um exemplo. A pergunta é: como se comporta a emancipação política plena para com a religião? Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor e sua força vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado.”

jurídica independente da fé que professam, tenta mostrar que as raízes do fenômeno religioso não residem em qualificações políticas, mas nas relações sociais que lhe dão conteúdo. Temos aqui uma nova versão do argumento apresentado no manuscrito de Kreuznach: a modernidade é o momento histórico da separação entre forma e conteúdo da política:

o comportamento do Estado, principalmente do *Estado livre*, para com a religião nada mais é do que o comportamento das pessoas que compõem o Estado para com a religião. Disso decorre que o homem se liberta de uma limitação, valendo-se do *meio chamado Estado*, ou seja, ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata e limitada*, ou seja, de maneira parcial.¹⁸⁹

Como podemos ver, essa separação elimina apenas o caráter oficialmente cristão do Estado, mas não impede que suas instituições sejam moldadas por agentes políticos religiosos, como ocorria nos Estados Unidos da América¹⁹⁰, onde a população era maciçamente religiosa. O argumento de Bauer sofre novo ataque: o Estado cristão por excelência não é a Prússia autoritária, mas justamente aquele onde vigoram de maneira mais acentuada as liberdades democráticas.

A compreensão histórica desse fenômeno remete, segundo Marx, ao estudo das conquistas políticas obtidas pelas revoluções francesa e americana, nomeadamente as declarações de direitos do homem e do cidadão, que refletiam o banimento do caráter político da sociedade civil, que passa a ser regida exclusivamente pela lógica do comércio, do *bourgeois*, que tem como núcleo a liberdade de fazer o que não for prejudicial ao outro – dentre as quais se inclui a prática de qualquer culto religioso – e a defesa da propriedade privada, ao passo que o Estado político funciona segundo as regras da participação política: o sufrágio e a representação, que tornam todos os indivíduos, por mais diferentes que sejam em suas vidas reais, igualmente aptos ao exercício de cargos públicos e à participação política:

¹⁸⁹ QJ, p.39.

¹⁹⁰ Para esclarecer o significado teórico deste exemplo, recorremos ao preciso comentário de Gyorgy Lukács. *O Jovem Marx*. Rio de Janeiro; UFRJ, 2007, p.170: “Marx – quando atinge esta posição mais elevada, que lhe permite formular e resolver o problema da emancipação religiosa posto por Bauer – demonstra quanta estrada percorreu desde sua atividade como redator da *Gazeta Renana*, apenas no breve lapso de mais ou menos seis meses. Ele considerava então o Estado feudal como o Estado propriamente cristão, do qual Bizâncio seria o representante histórico. Agora, ele vê que o Estado feudal “não é de modo algum a realização estatal do cristianismo”, que o “Estado cristão perfeito [...] é o Estado ateu, o Estado democrático, o Estado que confina a religião entre os demais elementos da sociedade civil-burguesa”. Não Bizâncio, mas os Estados Unidos aparecem agora a Marx como o perfeito Estado cristão.”

O conflito que emerge entre o homem que professa uma religião *particular* e sua cidadania, entre ele e as demais pessoas como membros da sociedade, reduz-se à divisão *secular* entre o *Estado político* e a *sociedade burguesa*. Para o homem como *bourgeois* [aqui: membro da sociedade burguesa], a “vida no Estado [é] apenas aparência ou uma exceção momentânea à essência e à regra”. Todavia, o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante um sofisma, assim como o *citoyen* [cidadão] só permanece judeu ou *bourgeois* sofismando; mas essa sofística não é pessoal. É a *sofística do próprio Estado político*. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o cidadão. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua *pele de leão política*.¹⁹¹

O primeiro resultado disso é que a religião não desvanece com o fim do Estado religioso, mas, pelo contrário, torna-se mais forte, visto que não mais depende de meios coercitivos externos¹⁹². De outra parte, o homem da sociedade civil, o *bourgeois*, se comporta de maneira egoísta e apolítica, uma vez liberto das exigências comunitárias feitas pelo antigo regime, que gravava todo tipo de propriedade com uma série de limitações jurídicas. Agora, ao contrário, o amplo direito de dispor de sua propriedade e de se vincular contratualmente não está mais submetido a gravames políticos, de maneira que a única lei que rege a sociedade civil passa a ser a lei do egoísmo:

O ato de sacudir de si o jugo político representou concomitantemente sacudir de si as amarras que prendiam o espírito egoísta da sociedade burguesa. A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à *aparência* de um teor universal.¹⁹³

Enquanto no antigo regime francês – e na monarquia prussiana – o sistema político era organizado de maneira particularista e estamental, entravando o livre comércio e o exercício das liberdades burguesas, os direitos assegurados pela revolução francesa confinaram o reino da particularidade ao âmbito da sociedade civil, onde todos agem de acordo com seus

¹⁹¹ QJ, p.41.

¹⁹² “A incompatibilidade entre religião e direitos humanos está tão longe do horizonte dos direitos humanos que o direito de *ser religioso*, e de ser religioso da maneira que se achar melhor, de praticar o culto de sua religião particular é, antes, enumerado expressamente entre os direitos humanos. O *privilégio da fé* é um direito humano universal”. QJ, p.48.

¹⁹³ QJ, p.52.

interesses, sua religião e sua condição econômica. Por outro lado, o Estado político passa a ser visto como reino da universalidade, onde todos são iguais perante a lei.

Esse movimento explica a expressão empregada por Marx, segundo a qual o homem “se liberta politicamente colocando-se em contradição consigo mesmo”. No antigo regime o *status* político-jurídico do indivíduo coincidia com sua posição social, de modo que a vida política ficava limitada a um grupo bastante restrito de pessoas¹⁹⁴. Já na modernidade, a qualidade jurídica de cidadão é concedida a todos, banindo-se o caráter político da sociedade civil. Nesta, todos são juridicamente iguais, mas as diferenças materiais permanecem e se expandem, bem como a religião persiste (como assunto particular, de consciência individual). Por esses motivos, Marx se vê autorizado a concluir, contra Bauer:

Não estamos, portanto, dizendo aos judeus, como faz Bauer: vós não podeis vos tornar politicamente emancipados sem vos emancipar radicalmente do judaísmo. Estamos lhes dizendo, antes: pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, a *emancipação política* não é por si mesma a *emancipação humana*.¹⁹⁵

Concluído o aspecto negativo de sua argumentação, Marx precisa, agora, elaborar os requisitos da chamada *emancipação humana* e delimitar sua diferença específica para com a emancipação política. O primeiro passo consiste no apontamento de que a característica principal da emancipação política é que ela consiste na conquista histórica de um conjunto de direitos, promulgados oficialmente na declaração dos direitos do homem e do cidadão. A partir desse documento, Marx analisará em quem consistem as diferenças entre essas duas ordens de direitos, buscando mostrar que a distinção exprime precisamente a cisão moderna do indivíduo em duas características básicas e contraditórias entre si, o burguês e o cidadão. Vejamos como isso se dá.

Os direitos do homem garantidos pela declaração são os seguintes: liberdade, propriedade, igualdade e segurança. Sobre esse conjunto, afirma Marx:

Antes de tudo constatemos o fato de que os assim chamados *direitos humanos*, *os droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Cf Riedel, *op cit*,

¹⁹⁵ QJ, p.46

¹⁹⁶ QJ, p.48.

Dito de outra maneira, os direitos do homem consistem nos ramos do chamado direito privado, especialmente o direito civil e o direito comercial. A dignidade humana na sociedade moderna, inaugurada pelas revoluções do século XVIII, consiste na aptidão para ser sujeito de direitos e deveres, isto é, de relações jurídicas de direito privado. É por esse motivo que a ideia de liberdade é formulada de maneira negativa, ela “equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem.”¹⁹⁷, o que inclui as liberdades de expressão e de culto religioso. Segundo Marx, a maneira mais característica de efetivação desse direito na sociedade civil burguesa – que, em si mesmo, tem um conteúdo abstrato – é através do direito à propriedade privada, que circunscreve a esfera dentro da qual a liberdade se realiza, sob a forma de uso, fruição e gozo de um objeto:

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (à son gré), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade.¹⁹⁸

A liberdade, efetivada pelo exercício do direito à propriedade, requer uma garantia de cunho político, que impeça, pelo recurso à força se necessário, a invasão da esfera de liberdade e propriedade de cada cidadão. É por esse motivo que Marx designa o direito à igualdade, de maneira breve, como uma garantia para “mônadas que repousam em si mesmas”; a igualdade é, portanto, concebida de maneira puramente abstrata, também como potencialidade para ser sujeito de direitos e obrigações. A noção de garantia promove a conexão entre os direitos do homem e os direitos do cidadão (direitos propriamente políticos) e nos revela a hierarquia estabelecida entre ambos na modernidade. Pela análise *a posteriori* dos acontecimentos da revolução francesa em seu conjunto identifica Marx a solução de um enigma: o ato de fundação da comunidade política saída da revolução significou a subordinação do plano político à função de garantia dos direitos do homem egoísta, mesmo que isso signifique sacrificá-los parcialmente por determinados lapsos de tempo¹⁹⁹, como

¹⁹⁷ QJ, p.49.

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ Temos aqui o germe da conhecida teoria marxiana do Estado como “comitê executivo da burguesia”, que significa que o Estado não defende os interesses pontuais de burgueses específicos, mas o interesse histórico da

efetivamente se deu durante o terror jacobino e a ditadura napoleônica, que instituíram as mais acentuadas violações da liberdade individual em nome da comunidade política.

A ligação entre os direitos do homem e sua garantia política é dada pelo direito à segurança, ele fornece a chave para compreender o caráter instrumental da comunidade política na sociedade moderna: “Através do conceito de segurança, a sociedade burguesa não se eleva acima do seu egoísmo. A segurança é, antes, a *asseguração* do egoísmo.”²⁰⁰

Qual o efeito colateral desse egoísmo? Precisamente a *alienação* do ser humano da comunidade. Mas essa alienação é concebida em termos diversos daqueles enunciados no manuscrito de Kreuznach. Ali, tratava-se, sobretudo, da perda de uma politicidade originária, cuja sede se encontrava na comunidade e passava a residir, após esse processo de disjunção, no Estado político. Aqui, o processo de alienação tem seu *locus* na própria sociedade civil burguesa e o Estado passa a desempenhar um papel coadjuvante; ele apenas liberta o indivíduo da servidão política do antigo regime, assegurando um mesmo status jurídico para todos: aquele de cidadão, portador de um conjunto de direitos. É por isso que Marx não fala mais em alienação das energias políticas do demos, mas introduz o conceito de *forças vitais*:

A atividade vital específica e a situação vital específica foram reduzidas a uma importância apenas individual. Elas não mais constituíam a relação universal do indivíduo com a totalidade do Estado. A questão pública como tal se tornou, antes, a questão universal de cada indivíduo e a função política se tornou uma função universal.²⁰¹

Para Marx, a vida humana é essencialmente coletiva, isto é, genérica, pois as chamadas forças vitais, que se manifestam na atividade vital de cada indivíduo, são forças genéricas, pertencentes ao gênero humano, não ao indivíduo de maneira isolada. Mas o que nos mostra a sociedade civil burguesa moderna? A fragmentação dessas forças genéricas na vida egoísta que cada um leva (utilizando-se dos atributos genéricos contra o próprio gênero) nas múltiplas manifestações do direito à liberdade, entendida como direito a fazer tudo o que

classe burguesa. Sobre essa avaliação explica François Furet em *Marx e a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p. 39: “O primeiro Bonaparte suscita ao jovem Marx o mesmo problema que o segundo suscitaria ao Marx da maturidade, vale dizer, o problema de um Estado instaurado pela burguesia, parcialmente ao seu serviço e, não obstante, completamente independente dela.”

²⁰⁰ QJ, p.50.

²⁰¹ QJ, p.52.

não prejudique o próximo, especialmente no tocante à fruição da propriedade privada e, também, na prática da vida religiosa.

Onde residiria, oficialmente, a dimensão de universalidade na sociedade moderna? Reside no Estado, na condição de cidadão, mas este, conforme já se argumentou, tem como papel garantir os direitos que promovem a alienação da atividade vital em mônadas individuais. Assim sendo, as relações aparecem invertidas: a atividade vital – efetuada mediante forças genéricas – aparece na sociedade civil burguesa através do exercício de direitos individuais, efetivando-se mediante o egoísmo das relações burguesas mediadas pelo dinheiro.

Portanto, o homem que se encontra na vida cotidiana é o homem alheio à política, fruindo apenas de seus direitos individuais de forma egoísta. Marx nos diz, aqui, que o homem egoísta é “objeto da *certeza imediata*, portanto, objeto *natural*”.²⁰² Ou seja, o homem egoísta é aquilo que empiricamente se verifica ao analisar a sociedade sob o prisma de uma antropologia jurídica.

O cerne do argumento de Marx é que a emancipação política conquistada pela modernidade é um fenômeno ambivalente: ela significa incontestavelmente um avanço em relação aos laços feudais que persistiam no antigo regime, mas, por outro lado, também significou uma intensificação da alienação do indivíduo em relação à espécie, ou, dito de outro modo, uma verdadeira atomização da sociedade em individualidades egoístas. Sendo assim, o erro capital de Bauer teria sido englobar sob a mesma rubrica dois processos complementares, mas que não se confundem de maneira alguma: emancipação política e emancipação humana. Com efeito, a completa emancipação política pode significar um reforço dos bloqueios para a emancipação humana, como o exemplo norte-americano bem demonstrou²⁰³; para que esta última realmente se efetive, o caminho deve ser a reconciliação do indivíduo com a espécie:

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

²⁰² QJ, p.53.

²⁰³ “A emancipação política, portanto, implica uma conservação de interesses particularistas à margem do interesse coletivo, mantendo a cisão entre o homem e o cidadão. O mesmo vale, diríamos nós, para os movimentos sociais de defesa das “minorias” surgidos na segunda metade do século XX. São movimentos progressistas, sem dúvida, mas não resolvem a reivindicação maior da emancipação humana, reclamada pelo jovem Marx, ou da sociedade sem classes, proposta em suas obras de maturidade.” Celso Frederico. *O Jovem Marx*. São Paulo; Cortez, 1995, p.100.

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 de força *política*.²⁰⁴

Nessa citação temos, por um lado, um aprofundamento da utilização do conceito de ser genérico, já anunciado na crítica a Hegel como fundamento do caráter político originário do homem, mas, por outro lado, salta aos olhos a ruptura operada no pensamento de Marx em relação às posições defendidas no manuscrito de Kreuznach. Enquanto neste o ser genérico era tematizado como fundamento da politicidade do homem, no artigo sobre a questão judaica esse aspecto deixa de ser o horizonte normativo último da emancipação, passando a ser visto de maneira ambivalente, ao mesmo tempo como avanço e retrocesso em relação ao caráter comunitário das sociedades do antigo regime e mesmo da Prússia dos anos 1840²⁰⁵. Mais ainda, essa mudança de perspectiva permite a Marx uma visualização mais ampla do problema da miséria alemã, que, no manuscrito de Kreuznach, ainda era vista exclusivamente sob a forma da censura à imprensa e do sistema político organizado com base em instituições retrógradas, como as dietas provinciais e o morgadio; naquela ocasião, Marx já antevia a insuficiência da representação parlamentar, mesmo se esta se encontrasse ancorada no sufrágio universal, mas não ia além disso, preservando uma tensão entre a política institucional (que não podia apenas ser absolutizada) e sua gênese social.

Aqui, no artigo sobre a questão judaica a democracia não mais se realiza na esfera da política, mas deve necessariamente ir além dessa, alcançando a emancipação humana, que se realiza pelo reconhecimento e reapropriação das forças humanas pelo gênero como forças *sociais* e não mais políticas. O desenvolvimento dessa nova concepção teórica levaria Marx – alguns meses mais tarde, ao analisar uma revolta de tecelões na região alemã da Silésia – a constatar a impossibilidade de solucionar problemas sociais pela via política:

Considerados do ponto de vista político, o Estado e a organização da sociedade não são duas coisas diferentes. O Estado é a organização da

²⁰⁴ QJ, p.54.

²⁰⁵ O caráter de ruptura, que aqui buscamos enfatizar, é assim explicado por Auguste Cornu, *op cit*, p.272: “Considerando que a emancipação humana deveria nascer da acentuação da oposição entre burguês e cidadão, determinada pelo desencadeamento do egoísmo, ele [Marx] colocava já a questão da supressão do estado, como consequência necessária da humanização da sociedade, expondo assim, em terminologia ainda feuerbachiana, a diferença essencial entre a revolução burguesa e a revolução socialista”. É importante ressaltar que há uma continuidade na apropriação de conceitos feuerbachianos entre os manuscritos de Kreuznach e *Sobre a Questão judaica*, mas que essa apropriação é feita, ali, com o objetivo de fundamentar a “politicidade” originária da sociedade e, aqui, com vistas a socializar o que a política fragmentara.

sociedade. Se o Estado reconhece a existência de abusos sociais, ele busca suas razões seja nas leis naturais, que escapam a todo controle humano, seja na vida privada que escapa ao controle do Estado, seja de uma má adaptação da administração que provém do Estado.²⁰⁶

A miopia do ponto de vista jurídico-político se deve, então, ao fato de que ele só opera dentro do Estado político. É por isso que a emancipação política se materializa através da positivação de direitos por meio de um ato político, mas é estruturalmente incapaz de atingir as raízes das contradições sociais. Nessa linha de raciocínio, Thamy Pogrebinschi investiga a gênese do conceito marxiano de emancipação, localizando-a na transposição feita do campo jurídico para o campo filosófico, isto é, reconhecendo que em Marx a revolução como processo anda de mãos dadas com o desvelamento do significado profundo da ideia de emancipação, que – para se efetivar – deita fora sua roupagem político-jurídica:

Nascida como um conceito jurídico, a emancipação jamais conseguiu constituir-se enquanto um termo autônomo, tampouco um termo propriamente político. (...) A emancipação não pode depender do direito, nem como fundamento, nem como escopo. Para perceber isso, porém, é preciso entender o real estatuto do direito em Marx e, uma vez compreendido seu significado, pode-se então compreender adequadamente suas relações com a democracia e a emancipação.²⁰⁷

É a partir dessa perspectiva que Marx criticará a parcialidade dos chamados direitos humanos (divididos, como vimos, em direitos do homem e direitos do cidadão). Para ele, o conceito de emancipação – da maneira como enunciada pelos liberais e por Bauer – ainda se mostrava prisioneiro de suas origens jurídicas, como um ato jurídico por meio de qual uma categoria de pessoas outorga direitos a outras. Mais do que criticar esse ponto de vista, o que ele propõe aqui é mostrar o por que de a questão ser colocada nesses termos naquele momento histórico. E a resposta proposta por ele foi que esse ponto de vista só era possível em uma época histórica em que o próprio direito era expressão da cisão entre burguês e cidadão.

Haveria, portanto, uma relação promíscua entre direito público (guardião dos direitos do cidadão, isto é, dos direitos universais) e direito privado (garantidor dos direitos do homem, do burguês). O Estado moderno – não apenas o Estado alemão, pois a crítica se dirige também à democracia norte-americana – se constrói sobre uma falsa universalidade, que

²⁰⁶ Karl Marx. *Le Roi de Prusse et La Réforme Sociale*. In. O.P, p.229.

²⁰⁷ Pogrebinschi, *op cit*, p.292.

existe apenas nas leis e nos códigos para assegurar o individualismo reinante na sociedade civil. Todavia, se mesmo o mais democrático dos estados é edificado sobre uma ilusão, Marx será aos poucos levado a constatar os limites da própria ideia de democracia, termo que praticamente desaparecerá de seu léxico em suas obras subseqüentes. Explicando a abordagem marxiana da questão, assim escreve François Furet:

Assim como via no sujeito kantiano apenas o indivíduo burguês, Marx descobre nas liberdades do cidadão as relações de força do dinheiro e do mercado. Levado pela paixão de cingir o real subjacente ao conceito, paixão que domina sua crítica de Hegel *via* Feuerbach, fixou-se num sistema de oposição entre história aparente e história real; alimentou sua violenta reação antiespeculativa e antialemã recorrendo à economia política inglesa (a sociedade civil definida pelos particulares) e admirando o realismo da burguesia francesa de 1830. Nos direitos humanos, o que há de verdadeiro são os interesses, e de falso, a cidadania. Esta redução político-filosófica impediu que Marx adotasse outro conceito de democracia, a não ser o da ilusão ou o da mistificação [...].²⁰⁸

E o que se encontraria encoberto por essa universalidade mistificada? A resposta do Marx da *Questão Judaica* é: o ser genérico com suas forças vitais alienadas. Conforme já tivemos ocasião de salientar, o caráter de ser genérico atribuído por Marx ao ser humano implica em uma verdadeira universalidade. O ser genérico é aquele que se identifica como universal em sua individualidade e o faz por meio do reconhecimento da ação de suas forças genéricas, que moldam o mundo à sua forma e semelhança. Como Marx ainda não incluiu o conceito de trabalho, ele não pode, aqui, oferecer uma explicação mais clara da natureza da ação dessas forças genéricas em sua forma positiva – o que ele chamará, mais tarde, de natureza humanizada – mas apenas defini-las pela negação, isto é, constatando seu caráter alienado no Estado político e nas relações sociais egoístas tuteladas pelo direito privado.

Compreender este ponto é de grande relevância para avaliarmos o resultado final do período da obra marxiana por nós estudado. |O grande objetivo de nosso autor é encontrar uma forma de universalidade que torne possível o reconhecimento de cada ser humano individual enquanto universal, enquanto ser genérico. Em *Sobre a Questão Judaica*, pela primeira vez, fica afirmada de maneira enfática a impossibilidade da política (entendida enquanto atividade estatal) realizar essa universalidade. O olhar externo lançado por Marx sobre a situação alemã (documentado em sua correspondência a Ruge, primeiro documento

²⁰⁸ François Furet, *op cit*, p.36.

redigido em seu longo exílio) abre agora uma perspectiva a partir da qual ele se acha em posição de julgar o significado da história universal e da democracia. Se o Estado alemão era apenas uma comédia, uma “nau de loucos” destinada a ir à deriva, o objetivo da crítica era avaliar as formas mais desenvolvidas da política e o resultado da análise é que mesmo as conquistas mais avançadas desta (o Estado democrático com seus direitos fundamentais) consistia num entrave à verdadeira emancipação, a emancipação humana. Ou, dito de outro modo, só apresentavam um caráter progressista se inscritas no processo total da revolução que tinha como destino último a emancipação humana.

Detenhamo-nos, brevemente, sobre o significado da realização da universalidade nesta etapa da obra marxiana. Partindo de uma leitura habermasiana da modernidade, Jean Cohen dirige uma importante crítica a Marx; segundo ela, ao mesmo tempo em que Marx percebeu o caráter alienante da moderna sociedade civil e de instituições como a burocracia, ele acabou sendo levado – pelo próprio movimento de seu pensamento – a fazer pouco caso do significado progressista de tais conquistas históricas e o ponto alto dessa rejeição é precisamente o artigo *Sobre a Questão Judaica*. Fundamentando esse ponto de vista, escreve Cohen:

O tema da reunificação do homem e do cidadão, do Estado e da sociedade civil, é, portanto, profundamente ambíguo, refletindo a ambivalência da atitude de Marx em relação à sociedade civil. Isso se deve ao curioso impulso anti-moderno de uma das mais penetrantes análises da modernidade visando o futuro, nomeadamente, aquela que tem como meta a desdiferenciação entre Estado e sociedade civil (...) Ele [Marx] buscou responder ao desenvolvimento da “democracia da não-liberdade” (feudalismo) para a monopolização estatal da vida política com uma democracia direta da liberdade sem Estado (sociedade como comunidade, rousseauianismo político) ou com uma sociedade racionalmente administrada e centralmente planejada (Saint-simonianismo). Em poucas palavras, a suposição de que a diferenciação entre Estado e sociedade civil era a raiz da perda da comunidade condenou a teoria marxiana da revolução a uma vacilação entre romantismo e racionalismo científico.²⁰⁹

Os limites da chamada crítica imanente da sociedade civil – aquela que identifica suas contradições internas – nessa etapa da obra marxiana seriam, assim, a falta de uma teoria social que desse substrato sociológico à noção por demais abstrata de “egoísmo” e, mais grave, uma limitação intrínseca à própria maneira como a teoria é elaborada, que acaba

²⁰⁹ Jean Cohen, *op cit*, p.35.

gerando um ponto cego incontornável para a constatação do verdadeiro caráter positivo dos direitos humanos consagrados pelas revoluções burguesas. Combinando essa análise com a aversão manifesta de Marx ao liberalismo político nesse momento de sua obra – documentada na correspondência com Ruge e na crítica das democracias modernas – vemos que sua renúncia ao ponto de vista da miséria alemã não o isentou da visão unilateral sobre o conceito de liberdade nutrido por boa parte da tradição do pensamento político em seu país. Ao identificar a fragmentação do indivíduo membro da sociedade civil como algo negativo e alienante, a única alternativa à qual ele poderia recorrer para resolver esse problema – mantendo a coerência de seu pensamento – seria buscar uma verdadeira universalidade dentro da qual indivíduo e comunidade voltassem a coincidir.

O encaminhamento dessa busca não é apresentado de maneira clara em *Sobre a Questão Judaica*, mas suas linhas gerais já são perceptíveis: o portador da verdadeira universalidade será aquele grupo que não tiver interesses parciais a defender dentro da sociedade civil, pois, caso os tenha, permanecerá prisioneiro do egoísmo. Nessa busca obsessiva por uma verdadeira universalidade, Cohen identifica um limite no pensamento de Marx que o acompanhará ao longo de todo o seu percurso teórico e ficará mais acentuado no momento em que o portador da universalidade for identificado como o proletariado:

Marx argumenta que, mediante a universalização do direito de voto e a criação de um público esclarecido pela imprensa livre, os indivíduos poderiam adquirir participação direta nos assuntos públicos e, assim, repolitizar sua vida na sociedade civil. Esse modelo acrescentaria espaços para a participação direta na estrutura da democracia formal e envolve apenas a abolição da burocracia que se apropria da vida política por meio de seu monopólio administrativo na tomada de decisões. (...) Mas Marx rapidamente abandonou essa aproximação e nunca voltou a refletir sobre a importância dos espaços públicos dentro da sociedade civil para fiscalizar o poder do Estado. Diferentemente de Alexis de Tocqueville (...) ele nunca percebeu o problema da tirania da maioria e, portanto, não procurou limites para o seu poder, se se tratasse do proletariado.²¹⁰

Subscrevemos, aqui, a crítica de Cohen, acrescentando que a renúncia a uma reflexão mais aprofundada sobre o valor intrinsecamente positivo das liberdades democráticas também fica clara na consideração destas como apenas um *meio* para a realização da emancipação humana e não como fins em si mesmas, de modo que seu caráter positivo ficava na

²¹⁰ Idem, p.235, nota 36.

dependência de uma teleologia histórica que as justificasse *a posteriori*. A recusa progressiva de Marx em tematizar com profundidade qualquer tipo de reforma institucional (recusa que começa a brotar a partir de *Sobre a Questão Judaica*) vai consolidando sua concepção da revolução como um “movimento” e não como a implantação imediata de um conjunto de medidas políticas. O caráter ambivalente dessa concepção consiste na absoluta falta de garantias dentro de um tal movimento contra eventuais retrocessos autoritários, que implicassem não a efetivação da democracia, mas sua supressão por meio de uma tirania.

Nesse sentido, podemos dizer que a tensão entre política institucional e sua gênese social, sempre presente nos escritos de Marx desde a *Gazeta Renana*, se resolve aqui pelo anúncio de sua dissolução na questão social, tema a ser aprofundado nos subseqüentes textos de Marx. A crítica imanente de Marx à sociedade civil está, aqui, apenas em seus primeiros passos, mas já nasce marcada por uma importante ambigüidade, que carregará até suas versões mais desenvolvidas, na crítica da economia política.

Considerações Finais

A literatura especializada na obra de Marx redigida ao longo do século XX conferiu pouco ou nenhum destaque aos seus textos juvenis, a maioria dela já partindo da ideia pronta de que ele atribuía ao Estado político um papel negativo, o de “comitê executivo da burguesia”. São raras, contudo, as análises que buscam captar o processo pelo qual Marx acabou por pregar a abolição do Estado, sendo as tentativas de maior relevo nesse sentido as empreendidas por Auguste Cornu e Gyorgy Lukács (na última fase de sua obra), quando buscou construir sua ontologia do ser social com base nos textos do jovem Marx. A primeira conclusão a que chegamos em nossa pesquisa é que Marx chegou a atribuir um papel negativo ao Estado político na modernidade por razões alheias à crítica da economia política, sobre a qual ele escreveria seu primeiro texto apenas em 1844. Tais razões podem ser encontradas nas mudanças de postura de Marx em relação à situação política e social na Alemanha do *Vormärz* e – concomitantemente – na maneira como ele vai, aos poucos, modificando a visão dos atributos do ser genérico que atribuía à comunidade humana, de um homem originalmente político para um homem originalmente produtor.

Na primeira fase de sua obra – os artigos da *Gazeta Renana* – a luta política é travada a partir de três vigas mestras: a ideia de Estado racional (herdada de Hegel), a crença no caráter militante da filosofia (como formadora da opinião pública), que tinha como função combater a consciência mítica que dava suporte à monarquia prussiana, à ideia de Estado cristão e ao direito consuetudinário elaborado pela escola histórica de jurisprudência (concepção que surge no combate teológico de David Friedrich Strauss e é transferida para a política por Arnold Ruge e o setor da esquerda hegeliana que se incorpora à imprensa) e – como bem percebeu Habermas – a concepção de que a filosofia tinha como função transformar o estado presente de coisas e realizar-se no mundo, efetivando as conquistas políticas e culturais da modernidade.

O resultado do emprego desse arsenal teórico nos primeiros artigos de Marx se mostrou, conforme argumentamos, insatisfatório para seu autor. Do tripé sustentado por ele, a ideia de Estado racional mostrou-se o pilar mais difícil de se sustentar, precisamente pela obsessão (hegeliana, a bem da verdade) de construir um Estado que conciliasse em uma universalidade as múltiplas relações conflituosas que se desenrolavam na sociedade civil; tal proposta demonstrou-se inviável sobretudo pela recalcitrância das classes aristocráticas alemãs de abrir mão de seus privilégios e aceitarem a moderna ideia de isonomia. Mas não foi

só isso, o veículo a partir do qual Marx apostava que a filosofia viesse a se efetivar no mundo se mostrou por demais frágil e também incapaz de alçar-se a um ponto de vista universal; falamos, aqui, da imprensa liberal. Conforme constatamos desde o artigo sobre a liberdade de imprensa, os liberais alemães (que inicialmente demonstraram interesse na abolição da censura) tinham como objetivo a transformação da imprensa em um negócio e não – como esperavam os filósofos jovens hegelianos – a educação do povo para uma ação de cunho político. Tal postura tornou-se clara com a recusa dos empresários liberais em tomar alguma atitude enérgica contra as autoridades que acabaram por suprimir boa parte dos veículos de imprensa em 1843. Acrescenta-se a isso a postura tímida dos reformistas em relação à questão social da miséria: enquanto Marx identificava as raízes desta na má administração burocrática e na parcialidade dos interesses defendidos nos parlamentos, os liberais e reformistas pensavam apenas em termos de auxílio filantrópico.

A partir da supressão da *Gazeta Renana*, a atitude de Marx em relação à situação política alemã muda de figura. Ele deixa de ter compromissos de boa convivência com a censura e passa a estudar a própria natureza do Estado moderno; é desses estudos que surgirá a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, na qual seu primeiro pilar teórico (o Estado racional) é colocado em xeque. Contra essa ideia hegeliana ele joga uma leitura particular da antropologia de Feuerbach; desta, Marx retira os conceitos de ser genérico e de alienação (entendida em sentido negativo, de perda e desperdício de energias humanas) e busca fundi-los com a ideia de politicidade originária do homem, como bem observou Miguel Abensour. A crítica à consciência mítica (dirigida nos artigos da *Gazeta Renana* contra o “Estado cristão” e o direito consuetudinário) altera aqui suas feições e assume a roupagem de crítica da alienação política, da perda das energias política do demos num Estado que – investindo-se de um discurso de universalidade – não passa da materialização da particularidade: administrativa (no caso da burocracia) e legislativa (no caso da representação parlamentar baseada no privilégio). É do conjunto dessas críticas que Marx extrai sua noção de “verdadeira democracia”.

Mas a crítica a Hegel permanece unilateral por dois aspectos. Primeiro: ela focaliza o Estado constitucional alemão e suas instituições, deixando em segundo plano a análise das contradições presentes na sociedade civil e que permitiriam a sustentação de uma tal estrutura de poder. Segundo: conforme argumentou Manfred Riedel, a proposta de Hegel no sentido de criar um conjunto de instituições mediadoras (as corporações) entre a particularidade dos interesses da sociedade civil e a universalidade do Estado atendia a uma leitura minuciosa da

natureza das relações políticas modernas baseada num estudo aprofundado da economia política (coisa que Marx não havia feito) e que teve como resultado o abandono da noção clássica de sociedade civil, que a compreendia em termos políticos. Marx aceita essa conclusão hegeliana e observa que o Estado moderno é baseado na diferenciação entre burguês e cidadão, mas, a despeito de ter um olho no futuro, prevendo a superação dessa distinção, sua leitura da modernidade acaba mantendo um pé no passado, pela razão de que a única proposta apresentada neste texto é a repolitização da sociedade civil.

Outro ponto de relevo é que a única proposta concreta feita por Marx no sentido de realização da “verdadeira democracia” foi a abolição da burocracia combinada com a implantação do sufrágio universal. Isto revela que, naquele momento, sua filosofia política ainda se mostrava prisioneira de uma problemática fundamentalmente alemã (onde os parlamentos eram bastiões de resistência da aristocracia e não representavam o povo). O balanço final da reflexão sobre a “verdadeira democracia” é que Marx não chegou a elaborar um conceito positivo de democracia, fazendo apenas um conjunto de aproximações em sentido negativo: “verdadeira democracia” é forma política na qual o Estado não se destaca da sociedade civil.

É apenas na correspondência por Ruge redigida no ano de 1843 e no artigo *Sobre a Questão Judaica*, que Marx tomará uma postura acentuada contra o Estado político enquanto tal. Tratam-se das primeiras análises da situação política alemã feitas por Marx de um ponto de vista externo, pois se iniciam no momento em que ele parte para seu longo exílio. A primeira inovação introduzida nas cartas é a ideia de que uma revolução era iminente na Alemanha; além disso, alterava-se o ponto de vista a partir do qual o filósofo deveria se colocar em relação a esse movimento, passando à posição de um analista das lutas cotidianas e não mais de um desencadeador da marcha da ideia (concepção nos moldes de Bruno Bauer).

Essa função de analista seria exercida em *Sobre a Questão Judaica*, artigo no qual Marx altera o enfoque dado no manuscrito de Kreuznach. Enquanto neste o alvo da crítica era diretamente o Estado constitucional (fundamentalmente alemão), naquele a análise aborda as contradições na sociedade civil que permitem o destacamento do Estado enquanto entidade abstrata. Novamente temos aqui o emprego da categoria feuerbachiana do ser genérico, mas, diferentemente da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, aqui não se fala na politicidade originária como atributo que o ser genérico deve reincorporar da alienação do Estado, mas sim de suas “forças próprias”, conceito ainda abstrato, mas que se aplica para explicar o

caráter egoísta das relações privadas que se verificam na sociedade civil e que servem como base para a codificação dos direitos fundamentais do homem nas revoluções francesa e americana.

Importante ressaltar que a abstração máxima entre burguês e cidadão é apontada por Marx naquele Estado em que a forma democrática de governo melhor se construiu: os Estados Unidos da América. Ali a emancipação política se realizara de maneira plena, mas não a emancipação humana, a reincorporação das forças genéricas do homem, que possibilitariam a superação das relações egoístas juridicamente mediadas pelo Estado, no qual se constitui uma falsa universalidade: a de que cada indivíduo é um cidadão igual ao outro. Mas, conforme argumentamos, o potencial da crítica marxiana é obstruído por sua capitulação ao projeto – comum em seu tempo – de construir uma ciência da sociedade ligada a uma teleologia histórica que tivesse como escopo uma universalidade; como na sociedade civil as relações são marcadas pela parcialidade e pelo egoísmo, a universalidade só poderia residir em uma classe que se localizasse *fora* desse sistema de relações privadas, isto é, naqueles despossuídos do passaporte para transitar nesse meio.

Coerente com seu anti-utopismo, Marx combina essa crítica com a ideia de que a revolução seria um *movimento* e não a implantação de um determinado quadro institucional. Como mostrou Jean Cohen, isso implicava relativizar as conquistas jurídicas e políticas da modernidade, abrindo as portas para uma possível tirania da maioria. Se a emancipação política é simples meio para a emancipação humana e esta é concebida em termos de movimento, e não de ponto de chegada, as garantias institucionais da liberdade ficam a mercê desse processo histórico, ou, melhor dizendo, encontram sua justificação apenas tendo em vista uma finalidade maior: a emancipação do gênero humano.

Tendo tudo isso em vista, finalizamos apontando que uma das mais importantes conclusões da futura crítica imanente da sociedade civil - que viria a ser elaborada por Marx a partir dos estudos de economia política - já estava sedimentada a partir de *Sobre a Questão Judaica*, a saber, a negação do Estado político. Restava, agora, encontrar sua base material.

Referências

A) Bibliografia Básica

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

_____. *A Ideologia alemã*. São Paulo; Boitempo, 2009.

_____. *Sobre a Questão judaica*. São Paulo; Boitempo, 2010.

MARX, Karl e **ENGELS**, Friedrich. *Collected Works*. Disponível na internet: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/>

_____. *Gesamtausgabe (MEGA)*. Berlim; Dietz Verlag, 1975.

MARX, Karl. *Oeuvres Philosophiques, Tomo I e Tomo V*. Tradução de J.Molitor. Paris; Alfred Costes, 1948.

B) Bibliografia secundária:

ABENSOUR, Miguel. *A Democracia Contra o Estado*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

_____. *Démocratie Sauvage et Principe d'Anarchie*. In. *La Démocratie contre l'État*. Paris; Felin, 2004.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro; Paz e terra, 1996.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of modern state*. Cambridge; Cambridge University press, 1994.

BARROS, Fabio Florence. *O Conceito de Vida nos Manuscritos Economico-filosóficos de Karl Marx* (trabalho de iniciação científica). Campinas; 2009.

BRUFORD, Walter Horace. *The German tradition of self-cultivation*. Cambridge; Cambridge University press, 2009.

COHEN, Jean L. *Class and Civil Society*. Amherst; The University of Massachusetts Press, 1982.

CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels, Tomo II*. Paris; Presses Universitaires de France, 1958.

- DRAPER**, Hal. *Karl Marx's Theory of Revolution. Tomo I: State and Bureaucracy*. Nova Iorque; Monthly Review Press, 1977.
- FEUERBACH**, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Maniphestes Philosophiques*. Paris; Presses Universitaires de France, 1973.
- FREDERICO**, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo; Cortez, 1995.
- HABERMAS**, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo; Martins Fontes, 2002.
- HEGEL**, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*; Campinas, IFCH-Unicamp, 2003
- _____. *Princípios da filosofia do direito*. São Leopoldo; Unisinos, 2010.
- HELLER**, Agnes. *Teoria de las necesidades en Marx*. Barcelona; Peninsula, 1986.
- HENRY**, Michel. *Marx: une philosophie de la réalité*. Paris; Gallimard, 1991.
- HIRSCHMAN**, Albert. *As Paixões e os Interesses*. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1979.
- KOLAKOWSKI**, Leszek. *Main Currents of Marxism*. Oxford; Oxford University Press, 1989.
- KOSELLECK**, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro; Contraponto, 1999.
- KOUVÉLAKIS**, Eustache. *Philosophie et Révolution de Kant à Marx*. Paris; Presses Universitaires de France, 2003.
- KRIEGER**, Leonard. *The German idea of freedom*. Chicago; The University of Chicago Press, 2010.
- LEFORT**, Claude. *Pensando o político*. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1991.
- LÖWY**, Michael. *A Teoria da revolução no jovem marx*. Petrópolis; Vozes, 2002.
- LUKÁCS**, György. *O Jovem Marx e outros Escritos de Filosofia*. Rio de Janeiro; UFRJ, 2007.
- MÜLLER**, Marcos Lutz. *Apresentação*. In. Hegel, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio, terceira parte, segunda seção*. Campinas; IFCH-Unicamp, 2003
- POGGI**, Gianfranco. *A Evolução do Estado moderno*. Rio de Janeiro; Zahar, 1981.
- POGREBINSCHI**, Thamy. *O Enigma do político*. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2009.

RIEDEL, Manfred. *Der Begriff der «Bürgerlichen Gesellschaft» und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*. In. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt A.M ; Suhrkamp, 1969.

RUBEL, Maximilien. *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*. Paris; Marcel Rivière et cie, 1957.

RUNDELL, John F. *Origins of Modernity: the Origins of Moderns Social Theory from Kant to Hegel to Marx*. Madison; The University of Winsconsin Press, 1987.

SCHMIDT, Alfred. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madri; Taurus, 1975.

SCHWARZ, Roberto. *Ao Vencedor as batatas*. São Paulo; Duas cidades, 1999.

STEPELEVITCH, Lawrence.S (Ed). *The Young hegelians*. Nova Iorque; Humanity books, 1999.