

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO**  
**Programa de Pós-Graduação em Direito**

**LUCAS DE OLIVEIRA MACIEL**

**A BUSCA PELA ANATOMIA NA “CRÍTICA DA TERRA”:**  
**Estado e sociedade civil-burguesa na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844**

**BELO HORIZONTE**

**2021**

**LUCAS DE OLIVEIRA MACIEL**

**A BUSCA PELA ANATOMIA NA “CRÍTICA DA TERRA”:  
Estado e sociedade civil-burguesa na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori.

**BELO HORIZONTE**

**2021**

## FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz - CRB-6/2233.

Maciel, Lucas de Oliveira  
M152b A busca pela anatomia na “crítica da terra” [manuscrito]: estado e sociedade civil-burguesa na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844 / Lucas de Oliveira Maciel. - 2021.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Estado - Teses. 3. Sociedade civil - Teses. 4. Marx, Karl, 1818-1883 - Teses. 5. Filosofia marxista - Teses. I. Sartori, Vitor Bartoletti. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



FACULDADE DE DIREITO UFMG

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO DA UFMG

DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO E JUSTIÇA  
BEL. LUCAS DE OLIVEIRA MACIEL

Aos dezenove dias do mês de agosto de 2021, às 14h00, via plataforma virtual, reuniu-se, em sessão pública, a Banca Examinadora integrada pelos seguintes professores: Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori (orientador do candidato/UFMG); Profa. Dra. Ester Vaisman Chasin (UFMG); Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes (UFJF) e Prof. Dr. Leonardo Gomes de Deus (UFMG), para a defesa de Dissertação como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito do Bel. LUCAS DE OLIVEIRA MACIEL, matrícula nº 2019652123, intitulada: "A BUSCA PELA ANATOMIA NA CRÍTICA DA TERRA: ESTADO E SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA NA OBRA DE KARL MARX ENTRE 1843 E 1844". Cada examinador arguiu o candidato pelo prazo máximo de 30 (trinta) minutos, assegurando ao mesmo, igual prazo para responder às objeções cabíveis. Encerradas as arguições, procedeu-se ao julgamento da banca, tendo-se verificado a seguinte nota (0 a 100) e conceito (aprovada/reprovada) atribuídos pela Banca:

Nota: .....100..... Conceito: Aprovado.....

Nada mais havendo a tratar, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pela Banca Examinadora e com o visto do candidato.

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori (orientador do candidato/UFMG)

Profa. Dra. Ester Vaisman Chasin (UFMG)

Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes (UFJF)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Av. João Pinheiro, 100 - 1º andar - Centro - Belo Horizonte - MG - Brasil - 30130-180  
Fone: (31) 3409.8635 - E-mail: info\_pos@direito.ufmg.br - https://pos.direito.ufmg.br



FACULDADE DE DIREITO UFMG

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO DA UFMG

Prof. Dr. Leonardo Gomes de Deus (UFMG)

- **CIENTE:** Lucas de Oliveira Maciel (Mestrando)

---

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Av. João Pinheiro, 100 - 11º andar - Centro - Belo Horizonte - MG - Brasil - 30130-180  
Fone: (31) 3409.8635 - E-mail: info\_pos@direito.ufmg.br - https://pos.direito.ufmg.br

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a meu orientador, Vitor, pela amizade, e por ter não só me mostrado a importância e relevância da obra de Marx, sem o que eu provavelmente jamais teria me tornado marxista, mas também a importância da leitura atenta e do tratamento rigoroso dos textos do pensador alemão, lição que certamente levarei para o estudo de qualquer obra. Agradeço, ainda, pelas várias aulas ao longo dos anos, que contribuíram em muito para minha formação, bem como para a escolha do caminho que desejo trilhar daqui em diante. Suas disciplinas marcaram não só meu percurso na Pós-Graduação, mas também a segunda metade da minha graduação na Faculdade de Direito.

Agradeço a minha família, em especial minha mãe, Daniela, minha irmã, Izabela, minha avó, Suzana, pelo apoio material e afetivo, em particular em virtude do caminho, por assim dizer, não exatamente tradicional que escolhi percorrer na vida. Formado como bacharel em Direito, minha dissertação, pode-se dizer, está mais próxima da Filosofia, área que decidi seguir, e em cuja graduação ingressei. Sem suporte familiar isso não seria possível.

Agradeço a Juliana, pelo amor, carinho, companhia e apoio nos últimos anos. Com você, a vida é mais leve.

Agradeço aos professores Ester Vaisman, Ronaldo Vielmi e David Gomes por terem participado da banca de qualificação. Os apontamentos de cada um contribuíram para uma melhor compreensão, da minha parte, da obra de Marx da década de 1840. Agradeço, em particular, à professora Ester Vaisman por ter se disponibilizado a manter diálogo comigo sobre o trabalho, e pela reunião que tivemos para discussão.

Agradeço ao pessoal do Tinta Vermelha, grupo montado durante a pandemia com o intuito de divulgação da obra de Marx e da pesquisa de seus integrantes. Agradeço aos membros: Ana Marra, Edmundo, Gabriel, João, Júlio, Matheus, Perdigão, Rodrigo e Gabriella pelo diálogo sobre Marx e marxismo. Espero que o grupo dure por muitos anos e que a obra de Marx se difunda cada vez mais. Agradeço também, pelo diálogo, ao Palu, cuja dissertação em muito contribuiu para a minha.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pelo financiamento parcial da pesquisa.

*Um nome mais abrangente, disse eu, devemos dar às outras [cidades], pois cada uma delas é, como no jogo, não uma cidade, mas muitas. Seja ela a que for, haverá nela duas cidades mutuamente antagônicas, a dos pobres e a dos ricos, e em cada uma delas muitas outras.*

Sócrates, n' *A república* de Platão.

*Essas coisas, o ouro e a prata, tal como surgem das entranhas da terra, são, ao mesmo tempo, a encarnação imediata de todo trabalho humano. Decorre daí a mágica do dinheiro. O comportamento meramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, com isso, a figura reificada [sachliche] de suas relações de produção, independentes de seu controle e de sua ação individual consciente, manifestam-se, de início, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem universalmente a forma da mercadoria.*

Karl Marx.

*É comum haver uma diferença considerável entre a vontade de todos e a vontade geral: esta considera somente o interesse comum, a outra considera o interesse privado, e é apenas a soma das vontades particulares.*

Jean-Jacques Rousseau.

*Enquanto existir Estado, não haverá liberdade. Quando houver liberdade, não haverá mais Estado.*

Vladimir Ilitch Lênin.

*Tudo o que existe merece perecer.*

J. W. V. Goethe, citado por Karl Marx em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*.

## RESUMO

Entre 1843 e 1844, não muito após seu primeiro grande acerto de contas com o pensamento de Hegel, Karl Marx, munido da conquista teórica de que, na relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, esta é sujeito do qual o primeiro é predicado, avança em suas reflexões em textos que seriam publicados somente no ano seguinte. Se, até então, sua crítica o havia levado à defesa da democracia, concebida em termos de uma sociedade imediatamente política, tal perspectiva é em seguida abandonada. Contudo, o autor não alcança de imediato a constatação de que, como afirmaria na década seguinte, a anatomia da sociedade civil-burguesa está na economia política. Não obstante, em três textos deste período, dá início a uma crítica que não só atingiria o Estado político, agora concebido como a forma plena do poder político, mas, também, a sociedade civil-burguesa. Tomados como dois lados da mesma moeda, Estado e sociedade civil-burguesa tornam-se objeto de análise, e, mesmo em suas conformações modernas, como esferas que devem ser suprimidas. Ainda que, em seus escritos da época, Marx tenha que partir da realidade alemã e de seu anacronismo, o autor sempre remete para sociedades mais avançadas, e se conforma como crítico da sociedade moderna e do Estado moderno. Ademais, se, por um lado, os textos analisados no presente trabalho já foram objeto dos mais distintos estudos, dos mais distintos autores, por outro, há ainda lacunas que se devem suprir e problemas que se devem corrigir. Há autores que, ao atribuir ao Marx de 1843-1844 o rótulo de “jovem Marx”, recaem em equívocos interpretativos da obra do período. Ainda, para além da crítica de Marx ao Estado e ao poder político em geral, pouco se explorou o outro polo da relação, cujas determinações o autor já adentra: a sociedade civil-burguesa. Ainda que tivesse muito a desenvolver no campo econômico, o pensador dá início, já nesse momento, à busca pelas categorias que regem a sociedade civil-burguesa. Esta é descrita como âmbito de domínio do dinheiro, da grande indústria, da propriedade privada, do comércio, e das classes sociais. Marx, pois, trata de vários de seus traços. Sua defesa da revolução social é inseparável não só da supressão do Estado, mas, ao mesmo tempo, da supressão de sua base, a sociedade civil-burguesa.

**Palavras-chave:** Marx; Estado; sociedade civil-burguesa.



## ABSTRACT

Between 1843 and 1844, not long after his first great reckoning with Hegel's thought, Karl Marx, armed with the theoretical conquest that, in the relation between the State and civil-bourgeois society, the latter is the subject of which the former is the predicate, moves forward in his reflections in texts which would only be published the following year. If, until then, his critique had taken him to the defense of democracy, conceived in terms of a society that is immediately political, such perspective is very soon abandoned. However, the author does not come immediately to the conclusion that, as he would write the following decade, the anatomy of civil-bourgeois society is in political economy. Despite this, three texts written in this period mark the beginning of a critique that would reach not only the political State, now conceived as the full form of political power, but also civil-bourgeois society. Treated as two sides of the same coin, State and civil-bourgeois society become the object of analysis, and, even in their modern forms, as spheres that must be suppressed. Even if, in his writings of the time, Marx had to take German reality and its anachronism as the starting point, the author always refers to more advanced societies, and becomes a critic of modern society and of the modern State. Moreover, if, on one hand, the texts analysed in the present study have already been object of different studies, by different authors, on the other hand, there are still gaps to fill and mistakes to correct. There are authors which, because they attribute to the Marx of 1843-1844 the label of "young Marx", make interpretative mistakes of his work of the time. Still, beyond Marx critique of the State and of political power in general, the other side of the relation has been little explored: civil-bourgeois society. Even if he had still much to develop in the economic field, the thinker begins, already at this time, the search for the categories that rule civil-bourgeois society. The latter is described as a sphere ruled by money, by the great industry, by private property, by commerce, and by social classes. Therefore, Marx treats many of its aspects. His defense of social revolution is inseparable not only from the suppression of the State, but, at the same time, from the suppression of its basis, civil-bourgeois society.

**Keywords:** Marx; State; civil-bourgeois society.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I – MISÉRIA ALEMÃ.....</b>	<b>23</b>
<b>CAPÍTULO II – A QUESTÃO JUDAICA: A DUPLA CRÍTICA DA POLÍTICA E DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA .....</b>	<b>35</b>
<i>2.1. Emancipação política e oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa.....</i>	<i>36</i>
<i>2.2. Bourgeois x citoyen: o domínio da vida privada.....</i>	<i>43</i>
<i>2.2.1. A subordinação da política e o atomismo da sociedade civil-burguesa .....</i>	<i>44</i>
<i>2.2.2. O dinheiro e o atomismo da sociedade civil-burguesa .....</i>	<i>57</i>
<i>2.3. Emancipação humana: ontonegatividade da política e supressão da sociedade civil-burguesa .....</i>	<i>68</i>
<b>CAPÍTULO III – ALEMANHA E EMANCIPAÇÃO .....</b>	<b>77</b>
<i>3.1. O atraso no Estado e na sociedade civil-burguesa na descrição de Marx da Alemanha .....</i>	<i>78</i>
<i>3.2. Alemanha e emancipação política .....</i>	<i>85</i>
<i>3.3. Alemanha e emancipação humana .....</i>	<i>92</i>
<b>CAPÍTULO IV – A IMPOTÊNCIA DA ONIPOTÊNCIA POLÍTICA E A NECESSIDADE DE REVOLUÇÃO SOCIAL.....</b>	<b>106</b>
<i>4.1. A sociedade civil-burguesa e a impossibilidade de erradicação da miséria pela via política.....</i>	<i>108</i>
<i>4.2. Proletariado alemão e socialismo .....</i>	<i>119</i>
<i>4.3. Revolução política de alma social .....</i>	<i>127</i>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>134</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>140</b>

## INTRODUÇÃO

Em famosa passagem do prefácio de *Contribuição à crítica da economia política* (2008a), Marx resume sua trajetória intelectual nos seguintes termos:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas de Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de “sociedade civil [-burguesa] [*bürgerliche Gesellschaft*]<sup>1</sup>”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade [civil-] burguesa deve ser procurada na Economia Política (MARX, 2008a, p. 49).

Segundo o próprio pensador, Direito e Estado, enquanto formas que assumem as relações humanas em sociedade, são inadequadas para explicar a si mesmas, bem como o “espírito humano”. O caminho percorrido pelo autor foi, pois, no sentido de abandonar essas esferas enquanto chaves capazes de explicar elas próprias. O mesmo vale para a assim chamada “evolução geral do espírito humano”, afirmada como incapaz de decifrar as relações jurídicas e políticas. Estas possuem sua raiz, como a passagem indica, nas “condições materiais de existência”, presentes no seio do que até então se chamava sociedade civil-burguesa. Ainda, o filósofo afirma que a anatomia desta está na economia política.

Nessa curta passagem, Marx resume, como resultado de sua trajetória pessoal, a rejeição de qualquer tentativa de explicar as relações sociais como se estas fossem engendradas, de um modo de outro, a partir do Estado, do Direito, ou da filosofia especulativa mais associada a Hegel e aos neohegelianos. O caminho correto estaria, antes, na economia política. Se um autor como José Chasin (2009) estiver correto, trata-se de síntese da tripla crítica ontológica marxiana: crítica da política, crítica da especulação, e, com o encontro da anatomia da sociedade civil-burguesa, crítica da economia política. O triplice caráter da crítica de Marx se dá em meio a percurso mediante o qual ele rejeita o pensamento especulativo, no qual se trata do mundo moderno a partir da primazia do Estado e do Espírito em detrimento da sociedade civil-burguesa, a partir do que o pensador, ao contrário, vai cada vez mais ao encontro das determinações desta.

---

<sup>1</sup> Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, definiriam do seguinte modo a sociedade civil-burguesa: “A sociedade civil [-burguesa] abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado. A palavra sociedade civil [-burguesa] [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil [-burguesa], como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74).

Não por coincidência o resumo feito pelo autor no referido prefácio remete a suas reflexões da década de 1840. É principalmente em tal momento que Marx acerta as contas com as supracitadas linhas de pensamento, o que fez, na maioria dos casos, em polêmicas com autores que as defendiam.

Assim, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2013a), redigida em 1843, o pensador, como o próprio título do texto indica, trava embate com filósofo de grande relevância para o pensamento alemão, Hegel. Sua crítica recai, justamente, sobre certa inversão entre sujeito e predicado que estaria presente na filosofia do Direito e do Estado do autor de *Ciência da Lógica*.

De acordo com Marx, diante da relação entre Estado, sociedade civil-burguesa e família, Hegel, equivocadamente, coloca o acento no primeiro:

Família e sociedade civil [-burguesa] são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado e, com efeito, como as esferas de sua *finitude*, como *sua finitude*. É o Estado que nelas se *divide*, o que as *pressupõe*; e ele o *faz*, em verdade, “para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e *infinito para si*”. “Ele se divide, para”. Ele “*divide, por conseguinte*, em esferas, a matéria de sua realidade, *de maneira que* essa divisão etc. *apareça* mediada”. A assim denominada “Ideia real” (o Espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um designio determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz “para a si retornar, para ser para si”; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade (MARX, 2013a, p. 35).

Família e sociedade civil-burguesa tornam-se, pois, segundo o pensador renano, esfera subordinadas ao Estado, este concebido como realização da Ideia. Configura-se, aqui, uma crítica que ataca, de maneira indissociável, a primazia do Estado e do Espírito, presente no pensamento de Hegel. Desse modo: “A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata” (*Ibidem*, p. 44). Em vez de se partir do conteúdo real do Estado, toma-se este como mero meio de conformação de uma determinação lógico-metafísica abstrata. Em vez de se investigar o ser real do Estado, em Hegel, “[...] o Estado serve à demonstração da lógica” (*Ibidem*, p. 45).

Trata-se, pois, de inversão da realidade: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” (*Ibidem*, p. 38). Contra a primazia da Ideia e do Estado sobre a sociedade civil-burguesa, Marx afirma a primazia desta sobre os primeiros. De todas as consequências que tal posição marxiana possui, interessa-nos o que mais se relaciona ao que Chasin colocou como uma das três críticas ontológicas do autor de *O capital*: a crítica da política.

Diante do tratamento hegeliano da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, Marx afirma: “O Estado é um *abstractum*. Somente o povo é o *concretum*. E é notável que Hegel atribua sem hesitação uma qualidade viva ao *abstractum*, tal como a soberania, e só o faça com hesitação e reservas em relação ao *concretum*” (*Ibidem*, p. 54). O Estado, pois, enquanto esfera abstrata, pressupõe a concretude do povo, cuja existência se dá no interior da sociedade civil-burguesa. A primazia, evidentemente, encontra-se no concreto, somente a partir do qual se explica o abstrato. O povo, com suas determinações, é que permite explicar o Estado, jamais o oposto<sup>2</sup>.

A partir disso, o pensador se posiciona politicamente de modo bastante explícito: “[...] é evidente que todas as formas de Estado têm como sua verdade a democracia e, por isso, não são verdadeiras se não são a democracia” (*Ibidem*, p. 57). Todo Estado pressupõe a democracia, uma vez que esta diz respeito ao reconhecimento da sociedade civil-burguesa

---

<sup>2</sup> A crítica de Marx, nesse ponto, remete à influência que Feuerbach exerceu sobre ele. Feuerbach foi pensador que rompeu com o idealismo hegeliano e que exerceu influência sobre Marx no que toca à crítica da especulação. O autor materialista colocou em xeque o cerne do pensamento hegeliano, pois se opôs à primazia da Ideia sobre o ser concreto. Em sua crítica, mesmo que não se atente de forma detalhada a questões políticas, como ocorreu com os neohegelianos, o debate com a especulação vem junto de crítica à teologia, com a qual compara o idealismo de Hegel: *Quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia*. A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade *posta* pela ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, um ser abstracto. No final da lógica, leva mesmo a ideia absoluta a uma decisão nebulosa para documentar, por sua própria mão, a sua extracção do céu teológico (FEUERBACH, 1988, p. 31).

Teologia e idealismo hegeliano compartilham de um mesmo equívoco: os dois tomam como princípio do real um ser indeterminado, abstrato, a partir do qual se engendra a objetividade. O que, na teologia, é o papel de Deus, é, na obra de Hegel, o papel da Ideia. A filosofia hegeliana seria mera variante da teologia. Feuerbach se insurge contra esse tipo de concepção, e propõe um pensamento filosófico que parta da existência humana sensível. Coloca-se, pois, contra, simultaneamente, a teologia e contra o idealismo: “O começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto ou da ideia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o *real*. O infinito não pode pensar-se sem o finito. Podes tu pensar, definir a qualidade, sem pensar numa qualidade determinada? Por conseguinte, o primeiro não é o indeterminado, mas o determinado, pois a qualidade *determinada* nada mais é do que a qualidade *real*; a qualidade real precede a qualidade pensada” (*Ibidem*, p. 24-25).

Para o pensador, pois, Hegel e a teologia estariam equivocados porque partiriam ambos da indeterminação para derivar dela a determinação. Ao contrário, dever-se-ia partir da determinação, somente a partir da qual se pode chegar à indeterminação. Desse modo, não é o conceito de qualidade que determina as qualidades concretas, mas, antes, são as qualidades concretas, específicas, que permitem que se fale em qualidade em abstrato. Deus e a ideia, abstratos e indeterminados, representariam o inverso, pois derivariam a concretude de suas indeterminações. Nessa linha, sobre Hegel, diz: [...] segundo Hegel, o predicado do absoluto, do sujeito em geral, é o próprio sujeito. O absoluto é, segundo Hegel, ser, essência, conceito (Espírito, autoconsciência). Mas o absoluto, pensado unicamente como ser, é apenas ser; o absoluto, pensado sob esta ou aquela determinidade ou categoria, é inteiramente absorvido nessa categoria, nesta determinidade, de maneira que, deixando estas de lado, ele é um simples nome. Mas, apesar disso, o absoluto como sujeito subjaz o fundamento, e o verdadeiro sujeito, por cujo intermédio o absoluto não é um simples nome, mas alguma coisa, a determinação, tem sempre, no entanto, o significado de um simples predicado [...] (*Ibidem*, p. 20-21).

De acordo com Feuerbach, pois, Hegel parte de um ser indeterminado, desprovido de traços reais, e o coloca como sujeito da determinação. Contudo, não é lícito falar em um ser indeterminado, pois somente determinações concretas podem dar caráter ao ser. Por tal motivo, o pensador afirma que o absoluto indeterminado é mero nome vazio sem a concretude. Desse modo, a Ideia não pode ser sujeito, mas, antes, predicado das determinações reais.

como pressuposto do Estado, não o oposto. Porém, nem todo Estado é democrático, pois é possível que determinada forma política oculte essa relação e, como Hegel o fez no plano filosófico, afirme a primazia do Estado sobre o povo. Na forma defendida por Marx, porém, a relação é colocada sobre seus próprios pés: “Na democracia o Estado *abstrato* deixou de ser o momento preponderante” (*Idem*).

A democracia, tal como defendida por Marx, ao converter a sociedade civil-burguesa em momento preponderante em sua relação com o Estado, coloca-se, pois, não como uma forma de governo no interior deste, como seria, por exemplo, a “[...] luta entre monarquia e república” (*Idem*). Ela, na verdade, coloca-se contra o Estado na medida em que este existe como forma abstrata acima da sociedade civil-burguesa. É nesse sentido que Marx fala da burocracia estatal como “Estado imaginário ao lado do Estado real” (*Ibidem*, p. 72), e que “[...] a burocracia é, segundo a sua *essência*, o ‘Estado como formalismo’” (*Idem*). Despido de conteúdo concreto e dotado somente de caracteres formais, o Estado se coloca como esfera distinta da sociedade civil-burguesa, da vida real.

A democracia visa então, justamente, recuperar a vida política do povo e preenchê-la com fins reais. O Estado, pois, deixaria de ser uma esfera formal, apartada dos indivíduos concretos, e se tornaria parte da sociedade civil-burguesa, uma esfera particular ao lado de outras esferas particulares: “Na democracia, o Estado político na medida em que ele se encontra ao lado desse conteúdo e dele se diferencia, é ele mesmo um conteúdo *particular*, como uma *forma de existência* particular do povo” (*Ibidem*, p. 56-57).

Como vários autores indicam (DE DEUS, 2014; ENDERLE, 2000; PALU, 2019, SARTORI, 2020), a democracia de Marx não se coloca, portanto, contra a esfera da política enquanto tal, ou, para que usemos a terminologia chasiniana, contra a politicidade, mas contra uma forma específica de conformação desta, a do Estado político, a cuja abstração e universalidade se contrapõe a retomada da política pelo povo concreto, de modo que o Estado se torna uma esfera particular, colocada ao lado de outras no seio da sociedade civil-burguesa, que segue, nos demais aspectos, intocada.

Nosso intuito no presente trabalho é verificar os passos seguintes de Marx. Após os também denominados *Cadernos de Kreuznach*, o pensador, como o supracitado trecho do prefácio de 59 indica, uma vez que estabeleceu a primazia das “condições materiais de existência” sobre o Estado e sobre o Direito, ou seja, da sociedade civil-burguesa, adentrou

com cada vez mais profundidade suas determinações, com o que também suas reflexões políticas ganharam novos contornos<sup>3</sup>.

Antes dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004), nos quais Marx dá início a debates mais profundos com a economia política, ainda que sejam somente o começo de suas discussões econômicas, Marx publica textos em que volta ao tópico da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa. Mostraremos que, em tais textos, a referida relação é afirmada junto da defesa da supressão de ambas as esferas. Mesmo antes de criticar diretamente autores como Smith, Ricardo, Say etc., com o que daria início à terceira crítica ontológica, a crítica da economia política (CHASIN, 2009; COELHO, SOUZA, 2020), o pensador alemão já apreende certas determinações tanto do Estado quanto da própria sociedade civil-burguesa que o levariam a afirmar a necessidade de supressão de ambas. Como veremos, a partir de *Sobre a questão judaica* está colocada, na obra de Marx, uma “determinação ontonegativa da politicidade” (CHASIN, 2009, p. 63) ou uma “definição predominantemente negativa de política” (MÉSZÁROS, 2015, p. 116), o que não exclui, mas, pelo contrário, complementa sua concepção igualmente negativa da sociedade civil-burguesa<sup>4</sup>.

Na citação de Marx que abre o presente trabalho, vimos que o autor afirma, como um dos resultados de sua trajetória intelectual, que descobriu que a anatomia da sociedade civil-burguesa se encontra na economia política. É justamente esse aspecto de sua investigação que ainda não está colocado nos textos que analisaremos. O autor, como indicamos, já identificou a primazia da sociedade civil-burguesa sobre o Estado. Com isso, veremos, adentra, desde já, as determinações da primeira, em busca de elucidá-las. Com efeito, como veremos, alguns economistas políticos já são mencionados nesse momento, e alguns dos componentes da sociedade que analisa integram, posteriormente, seus estudos econômicos. De qualquer modo, se um autor como Lukács estiver correto, é somente com os *Manuscritos econômico-filosóficos* que “[...] as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana” (LUKÁCS, 2018, p. 284). Nessa linha, Chasin afirma que é “[...] na busca da anatomia da sociedade civil [-burguesa] que as categorias da economia política são ontocriticamente elevadas à esfera filosófica, onde esplendem como malha categorial da

<sup>3</sup> O foco do trabalho não é comparar os textos que analisaremos com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, aqui trazida a guisa de introdução. Por isso, retomaremos tal texto, com o fim de traçar breve contraste com as novas posições de Marx, somente em nota de rodapé quando da análise de *Sobre a questão judaica*.

<sup>4</sup> Enderle (2000) diferencia, para fins de exposição, crítica do Estado de crítica da política. O que Marx teria feito em seus *Cadernos de Kreuznach* teria sido somente a crítica do Estado, uma vez que este é criticado mesmo em sua conformação moderna, ao mesmo tempo em que, de outro lado, o autor defende uma sociedade civil-burguesa imediatamente política. A partir de *Sobre a questão judaica*, a crítica ao Estado político se torna crítica a uma esfera que atingiu a plenitude política, com o que se defende a supressão da vida política em geral, de modo se que se trataria, de forma propriamente dita, de crítica da política.

produção e reprodução da vida humana” (CHASIN, 2009, p. 75), também em referência ao já mencionado esboço de 1844.

Neste, Marx afirma que a economia política “[...] parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo” (MARX, 2004, p. 79). Com o objetivo de remeter para além dos limites do pensamento econômico de então, o autor afirma que não basta a mera descrição da produção da riqueza, o que, segundo Mészáros, exige a pressuposição do caráter natural e a-histórico da produção capitalista, o que configuraria falácia de petição de princípio (MÉSZÁROS, 2016, p. 116). Marx, de outro lado, busca compreender como, por trás do fato dado da propriedade privada, encontra-se determinada organização do trabalho. Este é “*atividade vital, vida produtiva*” (MARX, 2004, p. 84), pressuposto da existência humana, uma vez que medeia o contato do ser humano com a natureza, com a qual “[...] ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer” (*Idem*). Desse modo, não bastaria à economia política ficar somente no plano descritivo, sem avançar para o plano explicativo, pois: “O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato mercadorias em geral” (*Ibidem*, p. 80). Tratar-se-ia, pois, de investigar a propriedade privada não como fato pronto e acabado, mas como produto histórico de determinada conformação de relações humanas no que diz respeito ao trabalho. Assim, diz Mészáros, Marx busca mostrar “[...] o processo real por meio do qual a atividade produtiva com propósito se *converte em* trabalho assalariado” (MÉSZÁROS, 2016, p. 117). Posteriormente, ao final da década, diria o autor alemão: “Uma máquina de fiar algodão é uma máquina de fiar algodão. Só em determinadas condições se torna *capital*” (MARX, 2020, p. 521). São justamente essas condições que, segundo o pensador, a economia política não analisa.

O que se quer ressaltar, porém, é que, no período que analisaremos, a análise de Marx não se coloca em tais termos. Como já se explicitou, isso se dá somente a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Somente então o autor busca a explicação das categorias econômicas, no sentido descrito acima. Somente então se pode afirmar que se busca a anatomia da sociedade civil-burguesa na economia política, como se diz no prefácio de 1859, e, pois, pode-se falar em crítica da economia política. Nos textos que analisaremos, já há crítica da sociedade civil-burguesa, como ressaltado, mas não há crítica da economia política. Esta não é mero acidente de percurso, mas, como indica Chasin: “Rumo dado, segundo o próprio autor, pela desembocadura de sua investigação primígena” (CHASIN, 2009, p. 75). Ou seja, justamente porque se encontrava em busca da anatomia da sociedade civil-burguesa,



Marx passa para a crítica da economia política. Como veremos, categorias próprias do pensamento econômico, como o dinheiro, já dão as caras nesse momento.

Nossa análise recairá, predominantemente, sobre três escritos marxianos dos anos de 1843-1844: o já mencionado *Sobre a questão judaica*, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, e as *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano. Nosso intuito é, portanto, investigar a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa e verificar como se configura a crítica marxiana no período que acabamos de delimitar. Se, como adiantamos, há uma determinação ontonegativa da politicidade, em que esta consiste? Como a caracterização do que Marx denomina “Estado político pleno” (*Ibidem*, 2010b, p. 40) permite que o autor recaia em uma concepção negativa da política? Ainda, se o autor de *O capital* se propõe a investigar a sociedade civil-burguesa, como esta é caracterizada? Essa última questão se torna especialmente relevante se considerarmos que, primeiro, já se reconheceu a primazia desta sobre o Estado, e, segundo, a título de ressalva, ainda não se começou o debate crítico com a economia política. Como, pois, a sociedade civil-burguesa é descrita, e como a crítica marxiana da política, já em termos de uma concepção negativa da política, ou de uma determinação ontonegativa da politicidade, com ela se articula? Seremos forçados a passar por essas várias questões.

Nosso propósito é, pois, mostrar como Marx, nesse momento específico de sua trajetória, anterior a seus debates com os economistas políticos, trata de Estado político e sociedade civil-burguesa, polos indissociáveis de uma mesma relação, por cuja supressão se posiciona. Dito de outro modo, veremos em que medida o autor, nos textos que analisaremos, apreende as categorias que regem Estado e sociedade civil-burguesa. Veremos, pois, em que consiste a crítica de Marx ao Estado político e à sociedade civil-burguesa.

O autor dessas linhas está longe de ter sido o primeiro a analisar os textos marxianos mencionados. Mencionemos, por exemplo, José Chasin (2009; 2013a), já citado na presente introdução, para o qual o percurso do pensador alemão no período que estudaremos representa o aparecimento, em sua obra, de uma determinação ontonegativa da politicidade. Em seu *Estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009), tal descoberta se insere em contexto de descrição das três críticas ontológicas que aparecem na obra de Marx ao longo da década de 1840, junto da crítica da especulação e da crítica da economia política. Esta, porém, tem seu início, segundo o autor brasileiro, somente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, posição com a qual concordamos, ainda que não possamos desenvolvê-la no presente trabalho. De todo modo, interessa notar que, em que pese a contribuição de Chasin, pouco espaço é dado para a apreensão marxiana das categorias que regem não só o Estado político, mas a

sociedade civil-burguesa nos textos anteriores aos referidos manuscritos<sup>5</sup>. A título de exemplo, o autor brasileiro jamais menciona as reflexões de Marx sobre o dinheiro, elemento da sociedade civil-burguesa descrito já em *Sobre a questão judaica*.

Em autores como István Mészáros (2016) e José Paulo Netto (2020), a referida problemática monetária recebe certa atenção. Contudo, conecta-se a categoria do dinheiro ao judaísmo, e afirma-se, nos textos dos dois autores, que o judaísmo seria o “espírito do capitalismo”. Desse modo, como veremos em mais detalhes em capítulo posterior, ignora-se a correta relação entre dinheiro e religião tal como afirmada por Marx, pois também o cristianismo guarda relação com a sociedade civil-burguesa e com o dinheiro, algo ignorado pelos marxistas mencionados.

Há, ademais, autores que, diferentemente dos últimos, acreditam que, entre os três textos que analisaremos, há rupturas bruscas no que toca à posição de Marx sobre determinadas questões. Celso Frederico (2009), por exemplo, acredita que em *Sobre a questão judaica*, a emancipação humana é colocada em termos de transformação exclusiva da consciência, com o que a possibilidade de supressão da sociedade civil-burguesa estaria naquela, não na própria sociedade civil-burguesa, posição que mudaria com a defesa da revolução social na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Michael Löwy (2012), por sua vez, acredita que é nesse último texto em que Marx afirma a primazia da consciência, no caso consciência filosófica, no que toca à emancipação humana. O autor concebe o proletariado, classe da sociedade civil-burguesa, como receptáculo da filosofia, a qual seria, por assim dizer, sujeito do processo emancipatório. Segundo Löwy, e nisso Frederico o acompanha, tal posição seria abandonada nas *Glosas marginais*, nas quais o proletariado finalmente despontaria como sujeito revolucionário. Veremos qual a posição do proletariado, elemento da sociedade civil-burguesa, nas reflexões de Marx desse período, bem como sua relação com a emancipação humana, e verificaremos se, de fato, há qualquer ruptura no sentido afirmado pelos dois autores.

O trabalho será dividido em quatro capítulos. No primeiro, traçaremos, de forma breve, um histórico do capitalismo alemão com o intuito de esclarecer a gênese de seu Estado absolutista. Nosso propósito, com o que aparenta ser uma digressão já no início da exposição propriamente dita, é o seguinte: a crítica de Marx à política, veremos, recai não sobre uma ou outra forma de Estado, mas contra o poder político em geral. Contudo, os pensadores com que

---

<sup>5</sup> Não se quer dizer com isso que a questão está ausente da obra de Chasin. Em seu texto *Marx – a determinação ontonegativa da politicidade* (2013a), adentra-se, por exemplo, o caráter atomizado da sociedade civil-burguesa, quando se trata da relação entre *bourgeois* e *citoyen*, e da relação entre direitos humanos e indivíduo privado (p. 52).

Marx debate nos textos de que trataremos, todos alemães, eram críticos somente do Estado de tal país, ao qual opunham o Estado moderno como capaz de resolver certas questões postas por esses autores. O filósofo renano, por sua vez, para poder respondê-los, precisou partir da problemática por eles colocada, inserida, pois, em contexto alemão, para somente a partir daí mostrar as deficiências da política em geral, para além do caso prussiano. Esse breve panorama, portanto, permite que situemos de forma mais adequada Marx em seu tempo e nos debates em que se encontrou.

No segundo, trataremos de *Sobre a questão judaica*. Veremos que, a partir da questão, colocada pelo neohegeliano Bruno Bauer, acerca da possibilidade de coexistência entre religião e cidadania, Marx afirma que a questão remete ao tópico da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, uma relação inerentemente contraditória. O pensador identifica que tais esferas são não somente opostas e indissociáveis uma da outra, mas, também, que o Estado é necessariamente subordinado à vida privada. O primeiro é descrito como vida comunitária ilusória, abstrata, e convertida em meio cuja finalidade é a manutenção da segunda. Esta, por sua vez, é descrita como reino do indivíduo isolado e egoísta, bem como do comércio, do negócio, e do dinheiro. Diante de tal cenário, cuja conformação Marx denomina emancipação política, o autor defende a emancipação humana, a qual consiste na supressão desses dois polos.

No terceiro, trataremos da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, em que é retomada a relação entre emancipação ou revolução política e emancipação humana, o que é feito a partir da situação específica da Alemanha e para pensar as possibilidades de emancipação alemã. Em análise de tal país, Marx se vê na posição de investigar suas relações de classes, e como estas influenciam suas possibilidades emancipatórias. Com isso, não só se trazem novos elementos para se compreender a sociedade civil-burguesa, âmbito em que vigem as classes sociais, como a relação entre estas e a política, uma vez que remetem a um ou outro tipo de emancipação, a depender da conformação de suas relações recíprocas. Desse modo, Marx, uma vez mais, contrapõe-se a Hegel, para quem as classes deveriam ser, por meio de movimento do Estado, reconciliadas com este.

Por fim, trataremos das *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*”, em que Marx trata de uma insurreição de tecelões na província da Silésia, e o faz a partir das posições do neohegeliano Arnold Ruge sobre o evento. Este, veremos, atribui ao atraso político alemão a incapacidade de solucionar adequadamente a miséria dos trabalhadores. Marx segue sua deixa para mostrar que a política, de forma geral, é incapaz de solucionar um problema inerente à sua base, a sociedade civil-burguesa. Mais uma

vez, são trazidos traços da sociedade civil-burguesa que contribuem com sua crítica, o que se dá, também, com a esfera política. Veremos não só como, a partir de sua relação com a vida privada, a política é descrita como impotente, mas também como, na caracterização do processo emancipatório que visa suprimir Estado e sociedade civil-burguesa, há uma faceta política. Nesse mesmo texto, a caracterização das classes sociais, como elementos da sociedade civil-burguesa, e seus respectivos papéis em processos emancipatórios retornam. Veremos como.

Contudo, antes de dar início à análise dos textos, cabe esclarecer duas questões. Primeiro, uma vez que trataremos de textos de Marx do período 1843-1844, encontramos-nos dentro do espaço de tempo a que muitos autores das mais diversas tradições de dentro do marxismo, como Hal Draper (2011), Michael Löwy (2012), Celso Frederico (2009), e, o que talvez seja o mais famoso, Louis Althusser (2015), para citar somente alguns, denominam como época do “jovem Marx”. Segundo esses autores, cada qual com sua posição, Marx, no período em questão, filia-se a uma ou outra vertente de pensamento que seria abandonada posteriormente, até que, em determinado momento, chegar-se-ia ao “Marx marxiano”, ou ao “Marx marxista”, ou ao “Marx maduro” etc.

Tomemos o autor francês como exemplo. Segundo Althusser, a partir das noções de “problemática” e de “corte epistemológico” (2015, p. 23), a obra de Marx é dividida em vários períodos, em que as assim chamadas obras da maturidade têm início somente em 1857, somente a partir do que os escritos marxianos adquirem caráter científico, não ideológico<sup>6</sup> (p. 25). O período por nós tratado é denominado “Obras da juventude”, nas quais os textos “[...] repousam [...] sobre a problemática feuerbachiana” (ALTHUSSER, 2015, p. 25). Portanto: “Artigos como *A questão judaica* ou a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* são inteligíveis apenas no contexto da problemática feuerbachiana” (*Ibidem*, p. 35). Isso se daria, segundo o

---

<sup>6</sup> A ideologia, na concepção de Althusser, é o meio que se interpõe entre o indivíduo e a relação que ele tem com suas condições de existência: “Na ideologia, os homens exprimem, com efeito, não suas relações com suas condições de existência, mas a maneira pela qual vivem sua relação com suas condições de existência, o que supõe simultaneamente relação real e relação ‘vívida’, ‘imaginária’” (ALTHUSSER, 2015, p. 194). Note-se, pois, que a ideologia é, ao mesmo tempo, a relação real, mas uma representação falsa dessa relação por meio da qual se a vive: “Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida na relação imaginária [...]” (*Idem*). A ideologia, desse modo, é mais expressão da vontade do que descrição da realidade: “[...] relação que mais exprime uma vontade (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), até mesmo uma esperança ou uma nostalgia, do que descreve uma realidade” (*Idem*). Ainda que deixe claro que a ideologia “[...] é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades” (*Ibidem*, p. 193), segundo o autor, nela, ainda assim, “[...] a função prático-social prevalece sobre a função teórica (ou função de conhecimento)” (*Ibidem*, p. 192). A ideologia, pois, não expressa a realidade. No melhor dos casos, sua função social prevalece sobre a função teórica. É como ideologia que Althusser compreende os textos de Marx de que trataremos, sobre os quais fala da “[...] chama ideológica de suas obras de juventude” (*Ibidem*, p. 15). O Marx científico, que apreende a realidade, surge quando se concebe a “[...] teoria da história (materialismo histórico)” (*Ibidem*, p. 24), com a qual “[...] Marx, num único e mesmo movimento, rompeu com sua consciência ideológica anterior e fundou uma nova filosofia (materialismo dialético)” (*Idem*).

autor, porque os temas tratados por Marx não iriam além das preocupações de Feuerbach, ainda que, diferentemente deste, o jovem pensador seja “[...] obcecado pela política” (*Ibidem*, p. 36).

Apesar de o autor destas linhas possuir sua posição pessoal sobre o assunto, não poderemos adentrar o debate sobre o estatuto das obras de Marx, o que renderia, por si só, uma dissertação. De qualquer modo, quando necessário, rebateremos certas leituras dos textos marxianos do período as quais, justamente na ânsia de imputar ao pensamento do jovem renano um ou outro rótulo, acabam por falsificar o sentido de suas linhas. Veremos, mais especificamente, problemas nas leituras de Michael Löwy e Celso Frederico no que tocam aos textos que analisaremos. Ainda assim, nosso foco não é adentrar o debate do “jovem Marx”, mas, antes, esclarecer o sentido do escrito que estiver sendo analisado. Nosso intuito, pois, ao confrontar esses autores, enquanto defensores da separação entre o “jovem Marx” e o “Marx maduro”, é meramente expositivo.

Isso nos leva à segunda questão: como leremos Marx? Não acreditamos que é necessário criar um instrumento *a priori*, em nossas mentes, de ler determinado texto, com que o interpretaríamos a nosso bel prazer. Desse modo, não acreditamos que existam infinitas possibilidades de interpretar um mesmo escrito, a depender da vontade do intérprete. Acreditamos que o texto possui determinações próprias, objetivas, e que devemos simplesmente apreendê-las e expô-las em sua objetividade. Pretendemos, portanto, fazer aquilo que José Chasin chamou de “*análise imanente ou estrutural*” (CHASIN, 2009, p. 25), segundo a qual “a consistência autossignificativa do texto deve ser trazida à tona tendo em conta, não centralidade da visão de mundo ou de qualquer *a priori* do intérprete, mas a objetividade mesma dos nexos presentes e existentes nos textos” (SARTORI, 2017, p. 322). Assim resume Chasin:

Tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto — a formação ideal — em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses (CHASIN, 2009, p. 25-26).

A proposta da análise imanente pode, ainda, ser resumida nos seguintes termos:

Contrariamente ao que uma observação mais ligeira sobre a questão poderia denotar, não se trata de simples alinhavo de paráfrases ou de atulhamento do escrito com citações em grande quantidade, enumeradas acriteriosamente pelo intérprete de acordo com suas próprias crenças e convicções, mas procedimento investigativo de rigor que almeja identificar a estrutura categorial das obras, alvo da atenção do filósofo. Trata-se, enfim de atitude de respeito ao texto, em que o intérprete se subordina ao sentido nele existente objetivamente. Que se trata de empreendimento de difícil execução, não resta a menor dúvida. Muito mais cômodo e fácil seria simplesmente atribuir ao material estudado o significado que subjetivamente o

intérprete é capaz de formular, à revelia da própria tessitura significativa presente no escrito (FORTES; VAISMAN, 2020, p. XI-XII).

O intuito é, portanto, o de compreensão da objetividade da obra de Marx.

## CAPÍTULO I – MISÉRIA ALEMÃ

Neste primeiro capítulo, traçaremos um breve panorama sobre a situação política alemã, empreendimento necessário para que situemos Marx no contexto sócio-histórico em que redigiu os escritos de que trataremos nos capítulos subsequentes, mais especificamente, no que tocam os textos *Sobre a questão judaica*, *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, e *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*. Sem uma descrição mínima do desenvolvimento alemão, a correta compreensão dos escritos de Marx ficaria comprometida, motivo pelo qual, mesmo que de forma breve, devemos passar por tal questão.

Tal exposição sumária de parcela da história alemã se justifica porque permite que se situe melhor o contexto em que Marx dá início à sua crítica da política, uma vez que esta sempre remete, nos textos acima mencionados, de uma forma ou de outra, à Alemanha. O texto em que isso fica mais evidente é a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, uma vez que, em tal escrito, o autor se propõe, explicitamente, pensar a emancipação alemã. Contudo, mesmo nos outros dois textos referidos, o pensador parte do caráter atrasado da situação política alemã para tratar da relação entre política e emancipação, em virtude do posicionamento dos autores com que polemiza. Nosso intuito é, pois, situar os debates que o pensador trava nos textos que analisaremos, uma vez que todos tomam a situação alemã por ponto de partida. Aqui já se adianta, porém, que a postura de Marx diante do anacronismo alemão é não de defesa da sociedade moderna e do Estado moderno. Para que adentre as determinações do Estado político e da sociedade civil-burguesa, o autor vê como necessário não se restringir aos estreitos limites da sociedade alemã atrasada.

Veremos, pois, como se deu o desenvolvimento do capitalismo alemão, e, a partir disso, como se conformaram as classes sociais e o Estado em tal contexto. Se, como adiantamos, a situação política alemã é de atraso, é caso de ver em que consiste esse atraso. Veremos como emergiu o Estado absolutista alemão, como a aristocracia rural dele necessitou, como tal regime se portou diante das cidades e do campesinato, e como se impuseram, nesse cenário, as relações capitalistas. Desse modo, compreendida a miséria alemã, estaremos aptos a compreender o ponto de partida de Marx em sua crítica da política e da sociedade civil-burguesa.

\*\*\*

De acordo com Perry Anderson (2016), o surgimento do Estado prussiano centralizado se explica pelo desenvolvimento do Estado absolutista em terras germânicas ao

longo dos séculos XVII e XVIII. O autor aponta traços comuns ao desenvolvimento do aparato burocrático em boa parte do Leste Europeu, os quais dizem respeito à necessidade de defesa diante de ameaças externas, mais especificamente, da Suécia, e à ofensiva da nobreza contra o campesinato e em defesa das relações de servidão:

Em última instância, a ascensão do Estado absolutista no século XVII foi uma resposta ao temor social: seu aparato político e militar de coerção se apresentou como uma garantia de estabilidade da servidão. No absolutismo oriental existiu, portanto, uma ordem interna que complementou sua determinação externa: a função do Estado centralizado era defender a posição de classe da nobreza feudal contra os rivais do exterior e também contra os camponeses de terra natal. A organização e a disciplina dos primeiros e a inquietude e contumácia dos segundos ditaram um ritmo acelerado à unidade política (ANDERSON, 2016, p. 232).

Para além do campo e das relações internacionais, o Estado absolutista oriental também se colocou contra as cidades e contra a nascente burguesia comercial que vigia no seio destas. Confirmou, com isso, seu caráter feudal e seu compromisso com a nobreza:

[...] o crescimento econômico que percorreu todo o continente no século XVII promoveu um novo, embora desigual, crescimento urbano em certas zonas do Oriente. [...] Mas a manutenção dos Estados absolutistas no século XVII agora desferia um golpe mortal na possibilidade de um renascimento da independência urbana no Leste Europeu. Inabaláveis, as novas monarquias – Hohenzollern, Habsburgo e Romanov – asseguraram a supremacia política da nobreza sobre as cidades (*Ibidem*, p. 223-224).

Por esse motivo, “[...] não havia no Leste Europeu uma burguesia urbana para modular o caráter do Estado absolutista: não havia um setor mercantil para moderá-lo” (*Ibidem*, p. 238).

O Estado absolutista oriental, portanto, diferentemente de sua contraparte ocidental, surge como necessidade de simples manutenção de antigas relações sociais. Seu traço mais característico é sua subordinação a uma nobreza que não possuía qualquer interesse em conceder para nenhum outro setor social, e que estendeu seu jugo não só em relação ao campesinato, mas, também, em relação à burguesia urbana. Nesse sentido, diz Anderson:

O Estado absolutista no Leste foi [...] a máquina repressiva de uma classe feudal que acabara de extinguir as tradicionais liberdades comunais dos pobres. Foi um instrumento para a consolidação da servidão, em um cenário onde não existia vida urbana autônoma, muito menos resistência (*Ibidem*, p. 213).

O aparato burocrático centralizado, porém, não foi uma invenção do Leste, mas do Oeste Europeu, o qual correspondia, nesta região, a relações sociais bastante diferentes das de seus vizinhos orientais. A máquina estatal, contudo, precisou ser importada em virtude do já mencionado: pressão externa e necessidade consolidação do domínio sobre o campesinato: “[...] o desenvolvimento desigual do feudalismo as obrigou a reproduzir as estruturas estatais do Ocidente, antes mesmo de terem alcançado um estágio semelhante de transição econômica para o capitalismo” (*Ibidem*, p. 221).

O Ocidente, pois, estava em um estágio de maior avanço em direção à ordem do capital, e seu absolutismo surge em tal contexto. Como nos indica ainda Anderson, o Estado



centralizado do Oeste surge no contexto de “[...] *desaparecimento da servidão*, no contexto de uma economia cada vez mais urbanizada” (*Ibidem*, p. 213). Tais traços são significativos: Marx, em *O capital*, mostra a relação entre o surgimento do capitalismo na Inglaterra e a expropriação de um campesinato já livre da servidão (2017). Mesmo bem antes, *n’A ideologia alemã*, ressalta a importância do crescente predomínio da cidade sobre o campo ao longo dos séculos até a consolidação das relações capitalistas. O campo, para ele, foi a base da Idade Média (MARX; ENGELS, 2007, p. 90). Por outro lado: “A separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra [...]” (*Ibidem*, p. 52). A cidade separada do campo representa o capital que, separado da propriedade da terra, vem a reinar com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Que se assinala, por fim, no que toca ao Ocidente, que, mesmo bem antes de Marx, Adam Smith já havia notado a preponderância do capital urbano sobre a propriedade rural: “[...] na maior parte da Europa o comércio e as manufaturas das cidades, em vez de serem o efeito, têm sido a causa e o móbil do desenvolvimento e do cultivo do campo” (SMITH, 2016, p. 522).

No Oriente, contudo, ocorre o inverso, ao mesmo tempo em que é utilizado o mesmo aparato estatal. O absolutismo não só não correspondeu à libertação do campesinato, como foi peça de sua subjogação pela nobreza. O absolutismo não só não correspondeu a um crescente desenvolvimento urbano e predomínio da burguesia, como subjugou cidades que vinham se desenvolvendo e que foram impedidas de se tornarem independentes. O anacronismo oriental, em que coexistem elementos de uma velha e de uma nova sociedade, será de suma importância para que se entenda a oposição de Marx ao Estado prussiano.

A monarquia prussiana é produto da gradual predominância de Brandemburgo, reinada pelos Hohenzollern, sobre as cidades e sobre os outros dois reinos alemães da Saxônia e da Baviera. O marco a partir do qual se pode falar no absolutismo do primeiro reino se dá em 1652-1653, quando Frederico Guilherme I se alia à nobreza na instituição de uma nova forma de poder político:

Assim, em 1652, o Eleitor convocou um *Landtag* geral em Brandemburgo, chamando toda a nobreza e todas as cidades da Marca, com o propósito de instituir um novo sistema financeiro que pudesse prover um exército principesco. [...] Os estados se recusaram a conceder um imposto geral sobre o consumo, mas votaram um subsídio de meio milhão de táleres por seis anos para o estabelecimento de um exército, o qual viria a ser o núcleo do futuro Estado burocrático. Em troca, o Eleitor decretou que, a partir de então, todos os camponeses de Brandemburgo seriam considerados servos *Leibeigene*, a menos que provassem o contrário; as jurisdições senhoriais foram confirmadas; proibiu-se que plebeus comprassem as herdades nobres; e preservou-se a imunidade fiscal aristocrática (ANDERSON, 2016, p. 266).

Quanto às cidades, as que se encontravam no interior do reino, foram, tal qual os camponeses, alvos de severos impostos (*Ibidem*, p. 268).

O resto da Alemanha foi incapaz de alcançar Brandemburgo e de engendrar qualquer forma de absolutismo capaz de com ele rivalizar. A região oeste do país, recheada de cidades, não era integrada e, apesar de seu crescimento econômico no começo do século XVI (*Ibidem*, p. 274), a concorrência externa, conjugada, justamente, com a falta de integração das distintas regiões urbanas<sup>7</sup>, acabou por minar qualquer potencial influência política que poderiam ter, algo já notado por Marx, novamente n’*A ideologia alemã*:

A Holanda, a única parte da Liga Hanseática que alcançou alguma importância comercial, separou-se, cortou o acesso da Alemanha ao comércio mundial, deixando-a apenas com dois portos (Hamburgo e Bremen) e, a partir de então, dominou todo o comércio alemão. Os burgueses alemães eram muito fracos para impor barreiras à sua exploração pelos holandeses (MARX; ENGELS, 2007, p. 193).

Em virtude, pois, de uma região urbana não integrada, que se desenvolvia desigualmente, atacada pelo comércio holandês, sem domínio aristocrático notável, não se criaram as condições para a emergência do Estado absolutista: “O ambiente social de toda a região era inóspito para os grandes Estados principescos, e ali jamais emergiu uma monarquia territorial de importância” (ANDERSON, 2016, p. 276).

Quanto aos outros dois reinos supracitados, nenhum conseguiu prevalecer em meio a fracassos militares e diante da ausência da base do Estado absolutista: uma grande nobreza consolidada, forte, no caso da Baviera, e um campesinato passível de exploração, em ambos os casos. Anderson resume a vitória prussiana nos seguintes termos:

Na fragmentada arena do *Reich* pós-medieval, apenas aquelas regiões que tinham uma classe fundiária economicamente forte e estável apresentaram alguma chance de alcançar alguma liderança militar ou diplomática na Alemanha: somente elas podiam gerar um absolutismo capaz de rivalizar com as grandes monarquias europeias. Desse modo, o oeste da Alemanha ficou de fora desde o início, por causa da densidade de sua civilização urbana. A Baviera não possuía cidades relevantes e, de fato, desenvolveu um absolutismo precoce sob o signo da Contrarreforma: mas sua nobreza era muito fraca, seu clero muito privilegiado e seu campesinato, muito livre para que se fundasse aí um principado dinâmico. A Saxônia contava com uma aristocracia mais vasta, mas suas cidades também eram muito fortes e seu campesinato, não muito servil. Por volta do ano 1740, ambos os Estados já haviam passado pelo apogeu. Na Prússia, ao contrário, a classe *junker* matinha uma servidão férrea em seus domínios e uma tutela vigilante sobre as cidades: o poderio senhorial alcançou sua mais pura expressão nas terras Hohenzollern, os postos mais remotos da colonização alemã no leste (*Ibidem*, p. 287-288).

---

<sup>7</sup> Engels ressalta a concorrência externa e a falta de integração no que tocam às debilidades do comércio urbano alemão em seu estudo sobre as revoltas camponesas na Alemanha: “[...] a competência dos navegadores ingleses e, sobretudo, holandeses começava a ter seus efeitos. A população era ainda bastante escassa. Na Alemanha, a civilização só existia em estado esporádico, agrupada em redor a alguns centros industriais e comerciais; os interesses desses centros eram diferentes, faltavam os pontos de contato. O Sul tinha vias de comunicação e mercados muito diferentes dos do Norte; o Leste e o Oeste mal se comunicavam. Nenhuma das cidades teria podido transformar-se no centro econômico do país, como já o era Londres na Inglaterra” (ENGELS, 2010, p. 58).

Tem-se, portanto, um predomínio prussiano, o único reino que foi capaz de engendrar um Estado absoluto a partir de uma nobreza forte que sustentou esse poder político para levar a cabo a subjugação das cidades e a exploração pesada do campesinato.

O Estado prussiano deu início a relações típicas do Ocidente, mas que, em tal região, já começavam a desaparecer, ligadas aos serviços devidos pela nobreza ao monarca. Na Prússia: “[...] a dispersão horizontal se rompeu com uma rigorosa integração vertical ao Estado absolutista, sob o imperativo ideológico do dever universal da nobreza em servir seu suserano feudal” (*Ibidem*, p. 248).

Contudo, em tal reino, os serviços prestados pela nobreza se conectaram ao desenvolvimento de uma máquina burocrática de caráter militar. No período de guerra no último quarto do século XVII, surgiu o *Generalkriegkommissariat*, encarregado de assuntos militares, mas que, aos poucos, concentrou em si diferentes poderes em uma estrutura complexa e hierarquizada:

[...] o *Generalkriegkommissariat* agora começava a comandar praticamente toda a máquina do Estado. [...] Em 1679, o *Generalkriegkommissariat* passou para o comando de um militar de carreira [...]. A partir de então, suas fileiras se alargaram; criou-se uma hierarquia burocrática regular em seu interior; e suas responsabilidades externas se diversificaram. No curso da década seguinte, o comissariado organizou o assentamento de refugiados huguenotes e dirigiu a política de imigração, controlou o sistema de guildas nas cidades, supervisionou o comércio e as manufaturas, promoveu empresas navais e coloniais do Estado. Na prática, a pessoa do *Generalkriegkommissar* agora acumulava as funções de chefe de Estado-maior, ministro da Guerra e ministro das Finanças (*Ibidem*, p. 269-270).

Mesmo com isso, seu caráter aristocrático não se modificou: “Mas o *Generalkriegkommissariat* não era, de forma alguma, arma contra a aristocracia em si. Ao contrário, eram lideranças nobres que participavam de seus altos escalões, tanto no nível central quanto no provincial” (*Ibidem*, p. 270). Esta é a grande constante do desenvolvimento histórico do absolutismo prussiano: uma nobreza que não precisou abdicar de seus privilégios nem do poder político ao longo da história.

Nesse sentido, György Lukács trata, ao falar da hegemonia prussiana, do caráter contraditório da demanda por unificação alemã. A unificação foi pressuposto do surgimento das nações modernas e, segundo o pensador húngaro, teria que ser realizada caso tal tipo de transformação viesse a ocorrer em solo alemão. Contudo, o mais próximo disso, até então, foi a hegemonia prussiana, a qual se deu a partir do Estado aristocrático: “Objetivamente, a existência separada da Prússia sempre foi o maior obstáculo à verdadeira unidade nacional, e mesmo assim essa unidade foi conquistada pelas baionetas prussianas.” (LUKÁCS, 2020a, p. 46). Que se reitere, por conseguinte, que o desenvolvimento alemão se deu sempre pelo alto,

ou seja, com a manutenção do poderio da nobreza, o que, veremos a seguir, mantém-se verdadeiro mesmo com as transformações capitalistas por que passa o país.

Se houve algum momento de tensão, este foi a ascensão de Napoleão e as derrotas militares sofridas pela Prússia diante da França, as quais forçaram o Estado germano a conceder. Foi em tal cenário que ocorreu, primeiramente, a abolição das relações de servidão camponesas. Todavia, tal decisão jogou encargos sobre os camponeses, e, mesmo livres, seguiram dependentes da nobreza *junker*:

Em troca da emancipação jurídica, os camponeses sofreram a espoliação econômica de algo como 1 milhão de hectares e 260 milhões de marcos, como “compensação” pela nova liberdade, por parte de seus antigos senhores. A chamada *Bauerlegen* foi um instrumento friamente projetado para a expropriação do campesinato. Eliminaram-se as terras comunais e o sistema de rotação trienal. O resultado foi o aumento das herdades senhoriais e a criação de uma massa crescente de lavradores sem-terra, mantidos à disposição dos *junkers* por estritas ordens jurídicas (ANDERSON, 2016, p. 298-299).

Houve, também, concessões à burguesia, as quais, porém, em nada colocaram em xeque o poderio nobre:

[...] Hardenberg ampliou o acesso da burguesia à propriedade fundiária (agora os burgueses podiam comprar herdades) e ao acesso da nobreza às profissões (os nobres já não se rebaixavam ao seguirem carreira no direito ou nos negócios). Desse modo, a vitalidade e a versatilidade da classe *junker* se incrementaram, sem que houvesse qualquer perda mais grave de privilégios (*Ibidem*, p. 299).

As medidas, pois, favoreceram a burguesia, mantiveram a nobreza na mesma posição, mas, ao mesmo tempo, conectaram-se a uma progressiva absorção da própria aristocracia, a qual podia agora seguir carreira nos negócios, pela nascente ordem do capital. Basta olhar a situação dos camponeses, os quais, libertos, mas ainda dependentes da nobreza, converteram-se em “[...] um imenso proletariado rural” (*Ibidem*, p. 302).

A burguesia, por sua vez, por mais que não tenha conseguido se opor à aristocracia, não foi pura e simplesmente subjugada por ela. Antes, tal classe foi desde sempre fragmentada, em virtude do caráter não unificado da Alemanha, e, desse modo, predisposta à conciliação com a nobreza, como mostra Lukács:

É natural que em um país assim não surja uma burguesia rica, independente e potente e – correspondente a esse seu desenvolvimento – nenhuma intelectualidade revolucionária progressista. Burguesia e pequena burguesia são muito mais dependentes das cortes do que em outro lugar da Europa ocidental, por isso forma-se entre elas servilismo, mesquinhez, pequenez, baixeza e miserabilidade difíceis de serem encontrados na Europa da época. (LUKÁCS, 2020a, p. 41).

Novamente, a fraqueza burguesa, e sua raiz na fragmentação do país, é algo que já havia sido identificado por Marx, que diz: “À fragmentação dos interesses correspondia a fragmentação da organização política, os pequenos principados e as cidades-reinos. De onde viria a concentração política num país ao qual faltavam todas as condições *econômicas* para ela?” (MARX; ENGELS, 2007, p. 194). A dispersão burguesa impossibilitou a reunião de

seus interesses e a organização política dessa classe contra a aristocracia, ao que o supracitado filósofo húngaro acrescenta que tal situação condicionou a burguesia alemã à conciliação ao invés do enfrentamento:

[...] para setores importantes da burguesia alemã, principalmente para a burguesia na Prússia, oferecia-se aqui um caminho cômodo, o do pacto de classe, que permitia escapar às consequências plebeias extremas da revolução democrático-burguesa, inclusive a possibilidade de alcançar os seus objetivos econômicos sem revolução, mesmo que renunciando à hegemonia política no novo Estado assim criado (LUKÁCS, 2020a, p. 46).

Nessa linha, diz Marcuse: “A classe média urbana, distribuída em numerosas municipalidades, cada uma com seu próprio governo e seus próprios interesses locais, era impotente para cristalizar e efetuar qualquer oposição séria” (MARCUSE, 1978, p. 26). A burguesia alemã, pois, foi impotente diante do domínio político da aristocracia, diante da qual capitulou, e da qual retirou, na melhor das hipóteses, concessões. Ainda de acordo com Lukács, tal classe começava a adentrar o Estado (2020a, p. 42), mas, como vimos, a hegemonia aristocrática seguia incontestada. Netto resume a situação da Alemanha pós-Napoleão nos seguintes termos:

Nela, ao fim das guerras napoleônicas, à sombra do Congresso de Viena (1815) e da Restauração, duas características peculiares à revolução burguesa estavam longe de se concretizar: a constituição do Estado nacional e a emergência do processo de industrialização (a Revolução Industrial), com o seu consequente fenômeno urbanizador (NETTO, 2020, p. 37).

De qualquer modo, o capitalismo alemão ganhou novo impulso com a derrota de Napoleão e com o Congresso de Viena, no qual foi concedida à Prússia a província do Reno-Vestfália, a qual não só era consideravelmente povoada, de forma que “[...] o peso demográfico da Prússia dobrou para mais de 10 milhões” (ANDERSON, 2016, p. 301), como também, “[...] por causa de seus recursos minerais, ainda inexplorados, a região estava destinada a se tornar a zona industrial mais colossal da Europa. Dessa forma, as aquisições militares do Estado feudal prussiano acabaram incorporando o coração do capitalismo alemão” (*Idem*). Conjugue-se isso com a exploração do campesinato assalariado, numeroso e, por esse motivo, mal pago, e o resultado é que “[...] a aristocracia *junker* alcançou uma exitosa conversão cumulativa à agricultura capitalista, ao mesmo tempo em que continuou explorando todos os privilégios patrimoniais que conseguiu manter” (*Ibidem*, p. 302). Netto mostra como o capitalismo adentra o país, ao mesmo tempo em que “[...] ficava claro que a Alemanha não seguiria rumo similar ao das nações euro-ocidentais nos quais o modo de produção capitalista já se assentara” (NETTO, 2020, p. 38):

A partir do início dos anos 1830, [...] emerge nalgumas áreas uma incipiente industrialização, com o surgimento de segmentos proletários; conforma-se um significativo estrato pequeno-burguês (funcionários de Estado, professores, jornalistas, pequenos proprietários urbanos) e configuram-se frações burguesas

(capitalistas vinculados a atividades comerciais e industriais); constata-se, também, a tentativa de articular um mercado de âmbito nacional, com a criação, em 1834, da união aduaneira (*Zollverein*) (*Idem*).

Perceba-se, então, que não foi possível à aristocracia prussiana frear o desenvolvimento capitalista. Contudo, ela conseguiu que este se consolidasse sem os processos revolucionários das nações modernas, ou seja, sem a contestação dos privilégios da nobreza. Nesse sentido, afirma Lukács:

Os resquícios feudais, inclusive na Alemanha, podiam até retardar, mas não evitar o crescimento espontâneo da produção capitalista. [...] E a burocracia absolutista-feudal dos pequenos estados alemães, principalmente da Prússia, foi forçada a intervir, de modo ativo e proeminente, na sustentação do desenvolvimento capitalista. (LUKÁCS, 2020a, p. 49-50).

Temos, pois, um desenvolvimento capitalista que não coloca em xeque os privilégios da nobreza, e um Estado que segue, de forma anacrônica, subordinado à aristocracia. O pensador húngaro resume: “O resultado foi uma caricatura de grande potência dos Estados ocidentais, na qual todas as tradições feudais foram conservadas e burocratizadas” (*Ibidem*, 2020b, p. 106).

O Estado prussiano, desse modo, de caráter feudal-burocrático, manteve-se, em oposição às nações revolucionárias, autocrático. Heinrich nos lembra como, após o Congresso de Viena, houve a esperança de limitação do poder estatal por meio de uma Constituição, o que acabou por não se concretizar:

Após a derrota de Napoleão, grande parte da população alemã esperava por mais liberdade política e por maior participação, em âmbito nacional, dos príncipes de suas regiões. No decreto de 22 de maio de 1815, Frederico Guilherme III expressou a possibilidade da criação de uma Constituição e da convocação de um espaço que representaria todas as regiões da Prússia – o que, a partir de então, passou a ser visto como “promessa de Constituição”. [...] No entanto, a promessa de Constituição não foi cumprida na Prússia. Círculos conservadores ganharam força, de forma que uma Constituição não mais interessava ao rei (HEINRICH, 2018, p. 83).

Lenin, ao estudar as transformações nas relações no campo com o surgimento do capitalismo, afirmou a possibilidade de mais de uma via de conversão de uma sociedade em outra. A alemã denominou “caminho de tipo prussiano”, que se caracterizaria pelo seguinte: “[...] a exploração feudal do latifundiário transforma-se lentamente numa exploração burguesa-junker [*sic*], condenando os camponeses a decênios inteiros da mais dolorosa expropriação e do mais doloroso jugo [...]” (LENIN, 1980, p. 30).

É digno de menção famoso trecho do prefácio à primeira edição de *O capital*, em que Marx, tendo em vista o desenvolvimento do capitalismo alemão, ressalta o anacronismo das relações sociais vigentes em tal país:

Onde a produção capitalista se instalou plenamente entre nós – por exemplo, nas fábricas propriamente ditas –, as condições são muito piores que na Inglaterra, pois aqui não há o contrapeso das leis fabris. Em todas as outras esferas, atormenta-nos, do mesmo modo como nos demais países ocidentais do continente europeu, não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a falta desse

desenvolvimento. Além das misérias modernas, aflige-nos toda uma série de misérias herdadas, decorrentes da permanência vegetativa de modos de produção arcaicos e antiquados, com o seu séquito de relações sociais e políticas anacrônicas. Padeçemos não apenas por causa dos vivos, mas também por causa dos mortos. *Le mort saisit le vif!* [O morto se apodera do vivo!] (MARX, 2017c, p. 79).

Portanto, o capitalismo alemão, e o Estado a ele correspondente, são indissociáveis de um desenvolvimento histórico ao longo do qual temos, de início, uma nobreza rural ansiosa pela manutenção da exploração do campesinato, disposta a subjugar a burguesia urbana para manter o próprio poderio, e temerosa da ocupação por potências estrangeiras. O Estado absolutista se ergue como instrumento da nobreza para satisfazer as referidas necessidades, e, enquanto tal, desenvolve-se de forma anacrônica, pois é importado de sociedades em que tal aparato político corresponde a relações não só distintas, mas quase que inversas.

Contudo, a supracitada passagem marxiana é de décadas depois do período analisado no presente no trabalho. No momento imediatamente anterior ao que nos interessa, no começo da década de 1840, a questão é colocada de outro modo. A posição de Marx, a qual não adentraremos em profundidade, uma vez que remete a uma complexa discussão filosófica em torno do legado de Hegel (Cf. HEINRICH, 2018; PALU, 2019), é a de se colocar contra o privilégio feudal, mas em favor do Estado moderno não constituído na Alemanha. Ao tratar de uma lei, na província renana, que proibiu a coleta de lenha por parte dos pobres, o pensador se colocou contra a referida peça de legislação, uma vez que nela viu a defesa dos proprietários de terra. Em relação à fiscalização e denúncia dos crimes, Marx afirma que a possibilidade de que estas sejam feitas por funcionários dos próprios proprietários revela o seguinte: “Não foi ao guarda florestal, mas aos *senhores mesmos* que se concedeu uma confiança gigantesca, na qual o Estado e quem viola a lei da madeira devem acreditar como se fosse um dogma” (MARX, 2017d, p. 101).

Contudo, ainda dentro de uma perspectiva de defesa do Estado moderno, a crítica do pensador recai não sobre a especificidade do capitalismo alemão, mas sobre a submissão do interesse público ao interesse privado, algo que, segundo suas concepções de então, não deveria ocorrer: “Toda a nossa exposição mostrou como a Dieta Renana rebaixa o poder executivo, as autoridades administrativas, a existência do acusado, a ideia de Estado, o próprio crime e a pena à *condição de meios materiais do interesse privado*” (*Ibidem*, p. 122). Veremos, já no próximo capítulo, que esse modo de ver as coisas é logo abandonado pelo autor. Nesse primeiro momento, contra o Estado aristocrático alemão, Marx defende o Estado moderno. Em breve, veremos que o pensador se volta inclusive contra este, o qual foi defendido, de diferentes maneiras, por neohegelianos com quem polemiza.

Nosso propósito, com toda a anterior descrição, é, nesse sentido, situar o contexto econômico-político em que Marx viveu, uma vez que, veremos, os autores com que o jovem renano debate, diante do atraso alemão, defendem a sociedade moderna e o Estado moderno. Tal cenário é também o ponto de partida da análise marxiana da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Além desse, os outros dois textos que analisaremos, *Sobre a questão judaica* e as *Glosas de 44*, também têm a situação alemã como ponto de partida, ainda que as reflexões do autor remetam para além dela.

O intuito do trabalho é, como visto, adentrar a crítica de Marx ao Estado e à sociedade civil-burguesa. Veremos as determinações que o autor identifica em ambas as esferas, bem como a possibilidade de supressão delas. Para tanto, não é possível, para o pensador, limitar-se à crítica da sociedade alemã, mas, de modo diverso, analisar também o que se tem de mais avançado no plano político e social. Marx trata não só da Alemanha, mas da sociedade moderna e do Estado moderno, presentes, segundo o autor, em países como França e Inglaterra.

De todo modo, não se pode ignorar o contexto alemão. Primeiro, porque, como adiantado, os autores com que Marx debate se limitam justamente à crítica do anacronismo prussiano. Foi necessário, pois, verificar em que consiste este, para que notemos que o autor de *O capital*, a partir daí, eleva a crítica a outro patamar, a partir do que investiga as determinações do Estado político e da sociedade civil-burguesa. Veremos que, segundo Marx, Bruno Bauer, neohegeliano com que polemiza, coloca a questão da emancipação alemã em termos estritos de supressão do atraso e de defesa da sociedade moderna, no que, inclusive, incorre no erro de crer que a supressão do anacronismo alemão exige a abolição da religião. Marx, veremos, mostrará que a religião não desaparece no cenário pelo qual Bauer advoga, a partir do que vai à busca das categorias que regem o Estado moderno e a sociedade moderna, bem como de um processo emancipatório que não se restrinja aos limites das duas esferas mencionadas.

O atraso alemão é de suma importância para que se apreenda, ainda, a noção de emancipação e de revolução no presente período do pensamento marxiano. Veremos que o autor distingue emancipação política de emancipação humana, ou revolução política de revolução social, diferenciação essa intimamente conectada à apreensão das determinações da sociedade civil-burguesa e do Estado, uma vez que a primeira remete à conformação da sociedade moderna, e a segunda, à sua supressão. Ao tomar o anacronismo alemão como ponto de partida de suas investigações, Marx percebe que tal país se encontra aquém mesmo do primeiro tipo de emancipação, de modo que, ao se posicionar pela defesa da supressão do



Estado e da sociedade civil-burguesa, precisa remeter suas reflexões para além da Alemanha, e precisa apontar as deficiências das posições dos autores com os quais debate, os quais acreditam ser suficiente que o país alcance o nível das sociedades modernas para solucionar questões sociais. Marx, diversamente, como veremos, ao apreender de modo mais adequado as categorias que regem Estado político e sociedade civil-burguesa, aponta os limites insuperáveis desse tipo de emancipação na solução das mazelas sociais. Veremos que, mesmo em análise voltada para a Alemanha, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, o autor acredita que alçar a nação ao nível de países como França e Inglaterra é impossível, de modo que sequer seria o caso de “modernizar” a Prússia, mas de “saltar” para o estágio da emancipação humana.

\*\*\*

Vimos, pois, como evoluiu a sociedade alemã, e a conexão de tal processo com as transformações por que passa o Estado alemão. Constatamos que o absolutismo alemão surge como resposta a pressões externas e à necessidade da grande aristocracia rural de subjugar as cidades e o campesinato. Vimos que o regime político nesse país se configurou como uma “importação” do absolutismo ocidental, mas que manteve, desde sempre, relação de subordinação aos interesses da nobreza *junker*. Tal relação não se modificou com o advento do capitalismo, com o qual seguiram incontestes os interesses aristocráticos e o Estado correspondente ao Antigo Regime. A situação alemã é, pois, de anacronismo, expressão que o próprio Marx usa, ainda em 1843, para designá-la. A nova sociedade surge com elementos da velha. A transformação capitalista surge sem uma transformação política como a de países como França e Estados Unidos.

O Estado prussiano prevaleceu em território alemão, e, com ele, a dominação *junker* sobre os camponeses, sobre as cidades e suas burguesias, e, posteriormente, sobre uma nascente classe trabalhadora. A transição alemã para o capitalismo se deu com a dominação do campo, e, mesmo sobre relações sociais gradualmente alteradas, jamais se colocaram plenamente em xeque os privilégios feudais.

A Alemanha, pois, encontrava-se em situação de atraso diante de outras nações, como França e Inglaterra, em que revoluções se colocaram contra os elementos feudais de tais sociedades, e cujo Estado correspondia a novas relações sociais. A Alemanha manteve um Estado absolutista em um mundo moderno.

Começamos, pois, com breve panorama histórico que permitiu que nos situemos no contexto em que Marx trava seus debates e a partir do qual vai além da crítica do Estado alemão, crítica essa também feita por outros no campo neohegeliano, e atinge o próprio Estado moderno. Veremos a seguir que o autor se torna um crítico de toda e qualquer forma de poder político, cuja supressão vê como necessária. Ao mesmo tempo, veremos que também atribui importância ao tratamento da sociedade civil-burguesa, polo indissociável do Estado, e do qual brotam as determinações do segundo. Os debates políticos de Marx, veremos, têm sempre a Alemanha por pano de fundo, seja porque o autor deseja pensar a emancipação alemã, seja porque a Alemanha é o ponto de partida de sua discussão com os autores que critica.

## CAPÍTULO II – A QUESTÃO JUDAICA: A DUPLA CRÍTICA DA POLÍTICA E DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA

Publicado nos *Anais Franco-Alemães*, em 1844, junto do próximo texto que analisaremos, a *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução, Sobre a questão judaica* é resposta ao neohegeliano Bruno Bauer, o qual procura, em defesa da cidadania do Estado moderno, posicionar-se contra a religião<sup>8</sup>. Isso se dá porque, segundo tal autor, o indivíduo religioso contradiz a existência do cidadão que atua no plano público. Para que possa responder o neohegeliano, Marx se vê obrigado a investigar a relação entre judeu e cidadão, a qual, porém, o remete à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa.

Nosso intuito com a análise de tal escrito é, pois, verificar como se conforma tal relação no presente estágio de desenvolvimento do pensamento de Marx. Veremos como o autor caracteriza a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, e o grau de sua compreensão de cada uma dessas esferas específicas. Se é verdade que, em ruptura com o idealismo, o pensador viu necessidade de tomar a sociedade civil-burguesa como sujeito, e não o Estado (Cf. DE DEUS, 2014), posição que, veremos, é reiterada no presente escrito, veremos os passos que o autor de *O Capital* dá ao levar a cabo o estudo da referida relação colocada, agora, desse modo. Veremos que, por um lado, sua reflexão sobre o Estado o traz agora, pela primeira vez, a uma concepção negativa de política. Contudo, como o outro lado da mesma moeda, também é o pensador levado a afirmar a necessidade de supressão da sociedade civil-burguesa. Essas duas posições, até então, não se encontravam na obra do autor (Cf. SARTORI, 2020).

A necessidade de investigação da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, bem como o caráter basilar desta diante do primeiro, constitui parte do caminho que Marx percorre em direção às determinações da sociedade civil-burguesa, cuja anatomia ainda não foi desvelada pelo autor. Suas reflexões passarão por ponto de inflexão a partir de seu debate crítico com a economia político, do qual não poderemos tratar. De qualquer modo, já em *Sobre a questão judaica* se reconhece o caráter basilar da sociedade civil-burguesa, investigam-se algumas de suas determinações, bem como estas se relacionam com o Estado, e já se defende a supressão dessas duas esferas.

Veremos todos esses traços a partir da exposição do próprio texto. Desse modo, veremos que Marx contesta Bauer com demonstração de que a contradição entre religião e

---

<sup>8</sup> Não poderemos, aqui, adentrar o longo processo da assim chamada dissolução do pensamento hegeliano, no qual debates teológicos e políticos se imiscuem diante de discussões em torno da obra de Hegel, de sua posição diante da religião, e do estatuto dos textos bíblicos. Nesse sentido, cf. HEINRICH, 2018; PALU, 2019.

Estado remete, na verdade, à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. A constituição de tal relação é denominada emancipação política, dentro da qual a oposição não se resolve.

Além disso, a oposição do Estado é afirmada enquanto universalidade colocada acima da particularidade da sociedade civil-burguesa. Tal universalidade consistiria na vida humana em comunidade, que se separou da vida individual, esta conformada enquanto sociedade civil-burguesa, e tal separação constituiria a política em sua forma plena, de maneira que o Estado separado do indivíduo seria o Estado político pleno.

Veremos que Marx afirma o caráter limitado de tal processo emancipatório, e a ele opõe a emancipação humana. Esta reintegraria vida comunitária e vida individual. Contudo, o Estado político só é Estado político se separado da vida individual. Por outro lado, a sociedade civil-burguesa só é sociedade civil-burguesa se separada da vida comunitária. A emancipação humana, pois, implica a supressão de ambos os polos dessa relação. Com a supressão do Estado político, suprime-se a política enquanto tal, pois esta só existe enquanto força social usurpada, de forma que é possível falar, a partir de *Sobre a questão judaica*, em uma determinação ontonegativa da politicidade na obra de Marx (CHASIN, 2009).

O presente capítulo se divide em três partes: na primeira, veremos os traços fundamentais da emancipação política, a qual diz respeito à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Na segunda, veremos como esta divide a própria vida humana em duas, nas figuras do *bourgeois* e do *citoyen*, a partir do que poderemos compreender o caráter atomístico da sociedade civil-burguesa, e que nos remete à subordinação da vida comunitária à vida individual. Por fim, trataremos da emancipação humana, da necessidade de supressão da sociedade civil-burguesa e do caráter ontonegativo da política.

### ***2.1. Emancipação política e oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa***

No presente tópico, trataremos, primariamente, da assim chamada emancipação política. Veremos que esta é processo por meio do qual Estado e sociedade civil-burguesa se constituem como esferas autônomas uma diante da outra, com o que se opõem a vida humana comunitária e a vida humana individual. Desse modo, damos os primeiros passos na direção da crítica da política e da sociedade civil-burguesa.

Em *Sobre a questão judaica*, Marx polemiza com o neohegeliano Bruno Bauer no que tocam às reivindicações de judeus por igualdade em relação aos cristãos, em contexto em que o Estado prussiano professava a segunda religião<sup>9</sup>. A posição de Bauer é a de que o judeu

---

<sup>9</sup> Como nos lembra Heinrich, a Prússia passou por breve período de parcial igualdade religiosa em virtude da ocupação francesa ao longo do período napoleônico, durante o qual, em relação aos judeus, “[...] aprovou-se em

só pode exigir que o Estado abdique da religião se ele próprio também o fizer. Marx resume o argumento: “Acaso ele, o judeu, renuncia ao seu preconceito religioso? Teria ele, portanto, o direito de pedir a alguém tal abdicação da religião?” (MARX, 2010b, p. 33). O antagonismo apresentado por Bauer se dá no âmbito religioso, entre o judeu e o cristão, e só poderia ser solucionado, nos termos do neohegeliano, com a extinção da religião: “Como se resolve um antagonismo? Tornando-o impossível. Como se faz para tornar impossível um antagonismo religioso? Superando a religião” (*Ibidem*, p. 34). Ao mesmo tempo, todavia, Bruno Bauer está ciente de que o conflito entre judaísmo e cristianismo remete à relação entre as religiões e o Estado, uma vez que o antagonismo se coloca tendo em vista que a religião cristã é religião de Estado. Ele, dessa forma, toma o caso alemão como modelo para tratar de forma universal de tal relação. Dito de outro modo, se, na Prússia de então, o Estado professava o cristianismo e os judeus, diante de tal cenário, exigiam equiparação com os cristãos, a posição de Bauer é a de que, a partir da especificidade alemã, seria possível tratar da relação entre Estado e religião de forma geral, ou seja, para além do caso alemão. Nesse sentido, diz Marx:

[...] nos termos de Bauer, a questão judaica possui um significado universal, independente das condições especificamente alemãs. Ela constitui a pergunta pela relação entre religião e Estado [...]. A emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao Estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado (*Ibidem*, p. 35).

A posição baueriana, desse modo, ao tratar da relação entre religião e Estado, consiste em estudar tal relação a partir da Alemanha, mas abstrair desta e analisar o tema como se se tratasse do Estado em geral.

O autor de *O capital* traz trecho de Bauer sobre a questão judaica em que se remete à relação entre o judeu, enquanto indivíduo que professa uma determinada religião, e o Estado:

O judeu só poderia permanecer judeu na esfera estatal ao modo sofista, ou seja, na aparência; caso ele quisesse permanecer judeu, a simples aparência seria, portanto, o essencial e preponderaria, isto é, sua vida no *Estado* seria apenas aparência ou uma exceção momentânea em contraposição à essência e à regra (BAUER, p. 57 *apud* MARX, 2010b, p. 35<sup>10</sup>).

---

1812 um decreto que lhes concedia igualdade parcial: os judeus que viviam na Prússia seriam declarados cidadãos daquele Estado e teriam os mesmos direitos que a maioria cristã” (HEINRICH, 2018, p. 57). No entanto, o cenário muda em pouco tempo: “Com a derrota de Napoleão e a restauração que se seguiu, foi revogada em parte a abrangente igualdade legal dos judeus nos territórios alemães antes ocupados pela França. [...] Os judeus foram definitivamente excluídos do funcionalismo, levando em conta uma interpretação bastante abrangente de ‘funcionalismo’: aos judeus não foi proibido apenas o exercício de cargos como professor, juiz e oficial militar; eles também não podiam se tornar advogados nem farmacêuticos” (*Ibidem*, p. 58).

<sup>10</sup> Optamos por manter a citação que Marx faz do texto de Bauer por ela ter sido traduzida na edição da Editora Boitempo de *Sobre a questão judaica*. Tivemos acesso ao escrito do neohegeliano somente em língua estrangeira. A passagem em questão é a seguinte: “Sólo sofisticamente, en apariencia, podría el judío seguir siendo judío en la vida del Estado; si el judío quisiera seguir siendo judío, la mera apariencia sería lo esencial y triunfaria; es decir, su vida en el Estado sería sólo apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y la regla” (BAUER, 2016, p. 106).

Dessa forma, no que diz respeito à relação entre religião e Estado, o neohegeliano defende que o indivíduo religioso não pode sê-lo no âmbito estatal, e que sua presença em tal âmbito seria enganosa, pois que sua vida religiosa preponderaria sobre sua vida enquanto cidadão<sup>11</sup>. Haveria, pois, uma oposição antagônica entre indivíduo religioso e Estado, a qual exigiria a supressão da religião como condição de emergência de um Estado também não religioso. Marx resume o argumento de seu oponente:

Bauer exige, portanto, por um lado, que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado como *cidadão*. Por outro lado, de modo coerente, a superação *política* da religião constitui para ele a superação de toda religião. O Estado que pressupõe a religião ainda não é um Estado verdadeiro, um Estado real (MARX, 2010b, p. 36).

Para o filósofo materialista, Bauer, ao tratar da emancipação dos judeus, confunde dois tipos de emancipação: a política e a humana:

De modo algum 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 as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida? (*Idem*).

Se há, pois, diferentes tipos de emancipação, o pensador idealista deveria ter verificado se a abolição da religião é condição para a emancipação judaica, a qual, Marx diz, no caso em questão, é a emancipação política: “[Bauer] impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação política mesma” (*Idem*). Por isso,

[...] 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 com a emancipação humana geral (*Idem*).

Temos, pois, que, no que diz respeito à emancipação dos judeus, Bauer erra porque não diferencia os tipos distintos de emancipação. Marx afirma que, em tal âmbito, devemos falar de emancipação política, a partir do que devemos nos perguntar: “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?” (*Ibidem*, p. 36-37). A resposta é não.

Para investigar a relação entre religião e emancipação política, devemos nos perguntar “como se comporta a emancipação política *plena* para com a religião” (*Idem*, p. 38). Para isso, não podemos nos limitar ao caso alemão, pois: “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” (*Ibidem*, p. 37). Vimos que o Estado alemão se configurou de forma anacrônica. O desenvolvimento capitalista em tal país se deu com a manutenção dos privilégios da aristocracia feudal, sobre a qual se baseou o Estado. Este se manteve

<sup>11</sup> Em breve retomaremos essa vida dúplice, mas nos termos do próprio Marx.

absolutista, pertencente, pois, ao universo do assim chamado Antigo Regime, como veremos na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Por conta de tal caráter, não se poderia falar em Estado político pleno, em emancipação política, em tal país.

Que se note, pois, a conexão da polêmica marxiana com o atraso alemão. A Alemanha, em virtude de sua situação política anacrônica, descrita por nós no capítulo anterior, é tida, por Marx, como um país que não passou pelo processo que o autor descreve como emancipação política, à qual enxerga como a emancipação de que trata Bauer quando este se posiciona sobre a questão judaica. O autor de *O capital*, ao falar da plenitude da emancipação política, fala de algo que não se deu em solo alemão. Seu adversário, contudo, parte das condições colocadas em tal país. Desse modo, o neohegeliano crê que é possível tratar da emancipação política judaica dentro dos limites de um Estado que não se emancipou politicamente. Com isso, ele incorre no equívoco apontado por Marx, pois dá, no fim das contas, um tratamento teológico, e não político, da questão. O filósofo renano parte da tematização baueriana, mas só o faz para colocar a questão do modo correto. Veremos em breve que a questão judaica diz respeito a bem mais que simplesmente à relação entre judaísmo e cristianismo. De qualquer modo, Marx, então, não se propõe a tratar especificamente do Estado alemão, mas do Estado político em geral, o qual, segundo o autor, não estava consolidado em tal país.

É necessário, pois, analisar um Estado que já se constituiu como Estado político, ou seja, em que já se consolidou o processo de emancipação política. Marx se vale do exemplo dos Estados Unidos, sobre os quais diz que “[...] o Estado deixa de comportar-se teologicamente para com a religião, [...] se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião” (*Idem*). Sobre esse caso, afirma:

[...] a América do Norte é sobretudo a terra da religiosidade, como asseguram a uma só voz Beaumont, Tocqueville e o inglês Hamilton. Os Estados norte-americanos, entretanto, são para nós apenas um exemplo. [...] 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 (*Ibidem*, p. 38).

Como consequência: “O Estado pode, portanto, já ter se emancipado da religião, mesmo que a maioria esmagadora continue religiosa. E a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser *religiosa em privado*” (*Ibidem*, p. 39).

O que caracteriza a emancipação política, pois, não é a abolição da religião, já que a América do Norte, onde há Estado político, há, ao mesmo tempo, religião “*em seu frescor e sua força vitais*” (*Ibidem*, p. 38). A diferença está no âmbito de existência da religião, realocada para a esfera privada. Afirma Sartori:

A relação entre Direito, política e religião remete ao fato de que, na emancipação política, a religião sai do Direito público e vai ao Direito privado. Ou seja, não se supera a religião ou o elemento teológico. Ele é transposto para o seio da sociedade civil-burguesa justamente na medida em que, com o Estado laico, não há uma religião oficial (SARTORI, 2020, p. 24).

O mesmo, diz Marx, vale para a propriedade privada, que não é abolida pela emancipação política, mas vige em outra esfera que não a política.

O pensador acrescenta que, não só a propriedade privada permanece viva, como é um dos pressupostos, enquanto elemento particular, do Estado político:

[A emancipação política] não só não leva à anulação [*aufgehoben*] da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. [...] o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (MARX, 2010b, p. 39-40).

O processo de emancipação política, desse modo, cinde elementos como a religião e a propriedade privada da esfera política, os quais passam a vigorar no âmbito particular, à sua maneira, separadas da esfera política e a ela opostas, a qual se ergue como esfera universal. Contudo, a configuração dos referidos elementos como particulares é o pressuposto mesmo da configuração do Estado como universalidade: “Só assim, *pela via* dos elementos *particulares*, é que o Estado se constitui como universalidade” (*Ibidem*, p. 40). O Estado se eleva acima dos elementos particulares, de modo que, graças a tal elevação, se configura enquanto universalidade. Porém, esse elevar-se só se dá ao mesmo tempo em que pressupõe aquilo acima do que se eleva.

Com essa separação, o Estado se ergue acima da particularidade como universalidade a ela contraposta, e os elementos particulares, que não são senão a vida material do ser humano, são deixados para que se desenvolvam às suas maneiras, ou seja, de forma autônoma na esfera privada. Livres da política, religião e propriedade privada constituem-se como elementos particulares, opostos à universalidade do Estado político, e, com isso, adquirem existência autônoma.

Esse processo mediante o qual o Estado se ergue como universalidade acima das particularidades é um processo de constituição de uma oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa:

Essa desavença secular, [...] a relação entre o Estado político e seus pressupostos, quer se trate de elementos materiais, como a propriedade privada etc., ou espirituais, como a formação e a religião, a desavença entre o interesse *geral* e o *interesse particular*, a divisão entre o *Estado político* e a *sociedade [civil-] burguesa* (*Ibidem*, p. 41).

Com isso, Marx nos revela em que de fato consiste a emancipação política: “O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua



vida material” (*Ibidem*, p. 40). A separação entre o Estado e sociedade civil-burguesa é um processo de cisão entre a vida material do homem, em que se fazem presentes elementos como a religião e a propriedade privada, e o Estado, ligado à vida do gênero humano, ou, como veremos, a vida em comunidade. O Estado diz respeito às decisões sobre os interesses gerais do povo, à vida humana comunitária, cindido, com a emancipação política, da vida humana material, que só pode, então, consistir na vida humana individual, no interesse particular. Tais esferas são dissociadas e colocadas em oposição, de forma que vida individual e vida comunitária se autonomizam uma diante da outra.

Nesse sentido, o pensador diz:

Porém, 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. Decorre, ademais, que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*. Decorre, por fim, que, mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem (*Ibidem*, p. 39).

Um dos limites da emancipação política vem justamente de que a emancipação se dá por meio da autonomização do Estado em relação à sociedade civil-burguesa e da contradição entre o indivíduo e sua vida em comunidade. Desse modo, com a declaração de que religião e propriedade são apolíticos, o ser humano não se liberta da religião nem da propriedade. Ele continua a ser religioso e proprietário, com a diferença de que o faz somente enquanto indivíduo, ou seja, no seio da sociedade civil-burguesa. No que diz respeito à sua existência em comunidade, esta se emancipou de tais elementos, contudo, o fez se colocando acima da esfera em que tais elementos vigem. A vida comunitária humana só se emancipa de elementos como religião e propriedade se alçando enquanto esfera universal, de forma que no âmbito da particularidade não houve essa mesma emancipação. Tal emancipação, ainda, se dá de forma que a esfera em que já não vigem religião nem propriedade se encontra em relação de contradição com a esfera em que isso ocorre.

Marx compara tal cenário com o anterior à emancipação política, a vida feudal:

A emancipação política representa concomitantemente a *dissolução* da sociedade antiga [...]. Qual era o caráter da sociedade antiga? Uma palavra basta para caracterizá-la: a feudalidade. A sociedade [civil-] burguesa antiga [*alte bürgerliche Gesellschaft*] possuía um caráter *político imediato*, isto é, os elementos da vida [civil-] burguesa, como, p. ex., a posse ou a família ou o modo do trabalho, foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estamento e da corporação (*Ibidem*, p. 51).

Na sociedade feudal, cujo perecimento a emancipação política representa, os elementos particulares eram ao mesmo tempo universais, ou seja, integravam a vida política, a qual era, pois, ao mesmo tempo particular. A posse e a família, ligados à vida material humana eram, simultaneamente, assunto geral, ou seja, assunto da vida comunitária, pois que assunto de Estado. Isso não quer dizer que, em tal sociedade, o indivíduo particular participava dos assuntos políticos, mas que “[...] a unidade do Estado, assim como o poder universal do Estado, que constitui a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, manifestam-se como assunto *particular* de um soberano e de seus serviçais, separados do povo” (*Ibidem*, p. 52). Os elementos da vida particular integrados à vida política na sociedade feudal representavam, portanto, a imposição da vida particular do soberano como assunto geral. Veremos em breve que é possível, mesmo no âmbito da oposição consolidada entre Estado e sociedade civil-burguesa, que a particularidade seja imposta como universalidade.

A comparação com o feudalismo permite contribuir para a compreensão da concepção de política de Marx em *Sobre a questão judaica*. Se, durante a feudalidade, temos uma vida imediatamente política, ou seja, uma situação em que a vida material é simultaneamente política, a separação entre Estado e sociedade civil-burguesa que Marx denomina emancipação política faz com que, do lado da política, esta adquira plenitude. O pensador, vimos, refere-se ao Estado autonomizado a alcunha de “Estado político pleno” (*Ibidem*, p. 40). Este se opõe ao Estado cristão criticado por Bruno Bauer, em que ainda temos um elemento que viria a compor a esfera privada imiscuído com a esfera política. O Estado que professa uma dada religião ainda não se tornou autônomo diante da sociedade civil-burguesa, o que quer dizer que a política não atingiu sua plenitude e que ainda não se pode falar em Estado político. Assim, Marx diz: “O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade [civil-] burguesa, só que como qualidades da sociedade [civil-] burguesa” (*Idem*). A plenitude do poder político é associada à separação a que nos referimos, a que se dá entre Estado e sociedade civil-burguesa, esferas que se tornam autônomas uma diante da outra. Despido dos elementos da vida civil-burguesa, o Estado político se torna pleno.

Ressaltemos, nesse ponto, a relação com a miséria alemã, descrita no capítulo anterior: o Estado alemão, uma vez que não rompeu com os privilégios da aristocracia, não se enquadra na descrição marxiana de um Estado que atingiu a plenitude política, de modo que, no texto em análise, ele está, em verdade, mais próximo da situação feudal, em que elementos

da vida civil-burguesa são imediatamente políticos. O exemplo mais óbvio é o próprio tópico sobre o qual Marx discorre no presente escrito: a religião, pois o Estado prussiano professa o cristianismo.

Em suma, a cisão entre elementos particulares como religião e propriedade privada e o Estado, em que os primeiros são separados do segundo ao mesmo tempo em que são seus pressupostos, corresponde à separação entre Estado e sociedade civil-burguesa, separação essa que consiste na oposição e no antagonismo entre interesse geral e interesse particular humanos. A emancipação política, portanto, é “[...] expressão da *separação* entre o homem e sua comunidade” (*Ibidem*, p. 42).

Marx, portanto, se pôs a investigar a emancipação judaica. Contudo, viu como necessário dar um passo atrás e compreender, antes, de que tipo de emancipação se trata no caso em questão. Chegou à conclusão de que se trata da emancipação política, que não exige a abdicação do judaísmo ou de qualquer religião, mas da transferência desta à esfera privada, da qual o Estado se distanciou. Tal emancipação, pois, diz respeito à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, que é um antagonismo que dissocia a vida humana em comunidade, autonomizada na forma estatal, da vida humana individual, autonomizada na forma da sociedade civil-burguesa. Com isso, temos as primeiras importantes determinações no que dizem respeito à crítica marxiana da política e sua relação com a crítica da sociedade civil-burguesa: foi necessário constatar, nesse primeiro momento, que as duas esferas se encontram dissociadas uma da outra e em oposição uma à outra.

A separação do homem de sua comunidade, produto da emancipação política, será mais bem analisada a seguir, a partir da oposição entre *bourgeois* e *citoyen*.

## **2.2. *Bourgeois x citoyen: o domínio da vida privada***

Esclarecida a oposição fundamental da emancipação política, qual seja, a que se dá entre Estado e sociedade civil-burguesa, ou entre interesses gerais e interesses particulares, vejamos, agora, como essa cisão resulta em uma cisão na vida do próprio ser humano, que vive, a partir de então, uma vida dupla. Veremos que, em sociedades que passaram pela emancipação política, cada indivíduo é, de um lado, indivíduo privado, que é pessoa real, cuja existência corresponde à vida na sociedade civil-burguesa, e, de outro, cidadão, uma pessoa moral e abstrata, cuja existência corresponde à atuação no plano político.

A referida cisão articulação permite que Marx dê início à caracterização da sociedade civil-burguesa, tida como âmbito do atomismo individual, e nos traz outro traço da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa: a subordinação do primeiro à segunda, situação

reconhecida pelos direitos humanos. Veremos também como, tendo em vista tal cenário, o pensador trata do dinheiro como elemento essencial da vida privada. Com isso, damos mais um passo na compreensão da crítica marxiana da política, pois veremos não só mais um aspecto da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, mas como o pensador caracteriza essa última no presente momento. Veremos que a subordinação do primeiro à segunda remete à posição materialista segundo a qual a sociedade civil-burguesa possui primazia sobre o Estado, não o inverso. A crítica da política se articula, pois, necessariamente, com a crítica da sociedade civil-burguesa, base do Estado, o que exige que verifiquemos como Marx a descreve nesse momento.

Dito isso, a presente seção se subdivide em duas: primeiramente, veremos a divisão do indivíduo em *bourgeois* e *citoyen*, a partir do que se torna possível falar da referida relação de subordinação, e como esta se expressa nos direitos humanos e permite uma primeira caracterização da sociedade civil-burguesa, identificada como base do Estado. Em seguida, veremos como o dinheiro se insere em tal descrição.

### 2.2.1. A subordinação da política e o atomismo da sociedade civil-burguesa

Em primeiro lugar, como colocado, veremos como a emancipação política resulta na divisão da vida humana em duas. Veremos como, a partir de tal cisão, pode-se falar no atomismo da sociedade civil-burguesa, reconhecido pelos direitos humanos, e na subordinação da vida política à vida privada, a partir do que poderemos entender o caráter basilar desta.

Marx diz:

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade [civil-] burguesa, na qual ele atua como pessoa particular (*Ibidem*, p. 41).

Com a separação entre Estado e sociedade civil-burguesa, temos uma separação na própria vida do homem, que, nas palavras do próprio pensador alemão, se cinde nas figuras do *bourgeois* e do *citoyen*. A primeira corresponde ao indivíduo particular que atua na sociedade civil-burguesa, e a segunda à vida política do indivíduo na esfera universal do Estado. Trata-se de uma “vida dupla” porque um mesmo indivíduo atua nos dois âmbitos. Marx diferencia as duas figuras:

Na sua realidade mais imediata, na sociedade [civil-] burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal (*Ibidem*, p. 40-41).

O *bourgeois*, enquanto indivíduo atuante na sociedade civil-burguesa, vive uma vida profana, que constitui sua vida real. A cisão da vida política em relação a essa vida profana faz com que a vida do *citoyen* se configure como uma ficção. A vida humana no âmbito político aparece como algo distinto da vida real humana, que seria a vida no plano da sociedade civil-burguesa. Diferentemente do *bourgeois*, o *citoyen* integra uma “soberania fictícia”, uma “universalidade irreal” diante da “vida individual real”. Dessa forma, a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, da qual as figuras do *citoyen* e do *bourgeois* são expressões, resulta também em que a vida comunitária humana, colocada acima da vida individual e de forma a esta antagônica, se consolide, justamente em virtude dessa elevação, como uma ficção diante da vida humana real, que seria a vida na sociedade civil-burguesa. Diz Chasin, nessa linha:

Instaurada pela natureza da emancipação política, a distinção entre cidadão e homem privado ou, “simplesmente homem”, pois ‘é ao membro da sociedade civil [-burguesa] que chamam “homem”, remete ao mesmo fundamento que subjaz à divisão entre comunidade política e sociedade civil [-burguesa] (CHASIN, 2013a, p. 52).

Com isso, “[...] não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*” (*Ibidem*, p. 50). Nessa linha:

[...] o homem na qualidade de membro da sociedade [civil-] burguesa é o que vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral* (MARX, 2010b, p. 53).

A vida do *bourgeois*, enquanto vida na sociedade civil-burguesa, se liga aos elementos particulares que mencionamos anteriormente, como religião, família e propriedade privada, cindidos da vida política e que agora se desenvolvem de forma autônoma no âmbito privado. Dessa forma, configura-se enquanto vida mais próxima da vida sensível do indivíduo. É, pois, a vida de um indivíduo com determinações reais. O *citoyen*, por sua vez, está afastado de tal esfera. Portanto, é uma abstração diante da vida humana real, e, por isso, um homem “artificial”. Afirma Musetti:

A *emancipação política*, nesse sentido, pressupõe a cisão do homem nas figuras do *burguês* (o homem *privado*, o indivíduo real, membro da sociedade civil [-burguesa]) e do *cidadão* (o homem *público*, o indivíduo abstraído de suas determinações reais, membro de uma comunidade *imaginária*, irreal) (MUSETTI, 2014, p. 49).

Mesmo que viva uma vida dupla, tal vida dupla é vivida a partir de uma contradição entre sociedade civil-burguesa e Estado, em que a primeira se refere a sua vida individual, e o segundo, à sua vida em comunidade. A oposição faz com que nessa vida dupla a esfera civil-burguesa se encontre mais próxima da vida humana sensível, enquanto a estatal se eleva acima desta. Com isso, a vida do *bourgeois*, membro da sociedade civil-burguesa, aparece

como a única vida real, enquanto a vida do *citoyen*, mais distante e carente de concretude. Isso não quer dizer que tal vida não existe, pois Marx deixa claro que se trata de uma vida dupla, o que quer dizer que, seja como for, os indivíduos são, simultaneamente, pessoas privadas e cidadãos. Porém, essa vida dupla se dá em cenário de autonomização, um em relação ao outro, entre Estado e sociedade civil-burguesa, em que o caráter universal e elevado do primeiro o torna uma comunidade abstrata.

Aqui, cabe ressaltar o seguinte: a expressão *bourgeois*, que remete a burguês, não diz respeito, no presente texto, somente à classe burguesa, mas ao indivíduo privado, nos termos descritos. Veremos, no capítulo seguinte, que o pensador reflete, já nesse período de sua trajetória, sobre as relações entre classes sociais, dentre as quais se encontra a burguesia. De qualquer modo, ao se referir ao *bourgeois*, não se trata somente da classe burguesa.

Na linha do que foi exposto até aqui sobre as duas figuras, diz Marx:

[...] 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 [civil-] burguesa e sua *pele de leão política* (*Ibidem*, p. 41).

É à oposição entre o *bourgeois* e o *citoyen* que a oposição entre judeu, ou indivíduo religioso, e cidadão, apontada por Bauer, remete. Dessa forma, se o neohegeliano, como vimos, aponta uma contradição entre vida religiosa e vida política, a posição de Marx não é no sentido de negar a existência dessa contradição, mas de afirmar que ela não é resolvida dentro dos limites da emancipação política, como quer o pensador idealista, mas, antes, é a esta intrínseca. Bauer (s/d, p. 67), em passagem trazida por Marx (2010b, p. 36), afirma, a título de exemplo, a incompatibilidade da imposição judaica de descanso aos sábados com a eventual exigência de que um judeu, enquanto cidadão, compareça à Câmara dos Deputados nesse dia da semana. Em verdade, trata-se somente de ilustração que serve ao argumento mais amplo de que a existência do judeu enquanto tal é, necessariamente, privilegiada: “[...] a ideia de privilégio está entrelaçada com sua natureza” (BAUER, s/d, p. 32, tradução nossa<sup>12</sup>). O neohegeliano vê o judaísmo e a religião em geral como elementos da sociedade antiga os quais a sociedade moderna deve levar a termo, pois ela contradiz a existência do ser humano enquanto ser humano livre, tomado de forma universal, sem traços religiosos que os excluíssem em relação aos demais: “O dever do cristão é reconhecer de forma honrada o

<sup>12</sup> “[...] the idea of privilege is intertwined with his nature (BAUER, s/d, p. 32)”.

resultado do desenvolvimento do cristianismo, a dissolução do mesmo e a elevação do ser humano para além do cristão, a saber, deixar de ser cristão e se converter em ser humano, em alguém livre” (BAUER, 2016, p. 114, tradução nossa<sup>13</sup>). Marx não nega que, de fato, há contradição entre a existência particular do indivíduo religioso, de um lado, e a do ser humano tomado enquanto tal, de forma abstrata, de outro. Contudo, tal contradição assume a forma da dualidade *bourgeois* e *citoyen*, inerente à sociedade moderna. A contradição é parte dessa própria realidade, e não é resolvida no plano da emancipação política, mas, antes, é a esta inerente. Bauer, por sua vez, associa a existência do indivíduo religioso ao privilégio, típico da sociedade feudal e, como vimos, ainda presente na Alemanha de sua época, e vê a religião, pois, como elemento do qual a sociedade moderna se emancipa. Marx, contudo, mostra que a religião assume, por meio da emancipação política, posição particular, não privilegiada, no seio da sociedade civil-burguesa, e que segue em sua existência particular mesmo que em contradição com a cidadania política.

Se, pois, para Bauer, a vida do judeu “[...] no *Estado* seria apenas aparência ou uma exceção momentânea em contraposição à essência e à regra” (BAUER, p. 57 *apud* MARX, 2010b, p. 35), isso se dá porque a oposição entre judeu e Estado corresponde à oposição entre *bourgeois* e *citoyen*, em que o primeiro diz respeito à vida real do homem, e o segundo, a uma ilusão, ainda que uma ilusão real. Se, como também vimos, essas duas figuras são expressões da oposição entre sociedade civil-burguesa e Estado, temos que é a tal antagonismo que “[...] acaba se reduzindo toda a questão judaica” (MARX, 2010b, p. 41). Além disso, se a religiosidade não contradiz a plenificação do Estado, e é, pois, inerente à emancipação política, também a cisão entre *bourgeois* e *citoyen* não contradiz a primeira e é inerente à segunda. Sob pena de soarmos repetitivos, se Marx defende que a compreensão da questão judaica exige que se saia do terreno teológico e se adentre o terreno político, o pensador, com isso, descobre que a oposição entre judeu e vida política, apontada pelo neohegeliano, diz respeito, no fim das contas, à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa.

Novamente, que se perceba como o anacronismo alemão constitui o ponto de partida da reflexão marxiana, mas como o autor remete para além dele. A questão judaica colocada em termos teológicos, ou seja, em termos de oposição entre judaísmo e cidadania num regime cristão, encobre a verdade acerca da emancipação política, a qual diz respeito não

---

<sup>13</sup> “El deber del cristiano es reconocer honradamente el resultado del desarrollo del cristianismo, la disolución del mismo y la elevación del ser humano por encima del cristiano, es decir, dejar de ser cristiano y convertirse en un ser humano, en alguien libre (BAUER, 2016, p. 114)”.

especificamente ao judeu, mas ao *bourgeois*. Bauer parte do judeu porque crê que pode pensar a emancipação judaica dentro dos limites da situação alemã.

O judeu, de fato, encontra-se em posição de contradição em relação ao cidadão. Entretanto, não se trata de suprimir a religião para que se garanta a cidadania. Antes, essa contradição é típica da emancipação política. Esta, com a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, permite também o engendramento da oposição entre *bourgeois* e *citoyen*, oposição que não se resolve com a supressão do primeiro, mas é, na verdade, inerente a tal estado de coisas. Dessa forma, do mesmo modo que o indivíduo egoísta coexiste com o cidadão, ainda que se trate de uma coexistência contraditória, com o judeu, ou com o indivíduo religioso em geral, o mesmo se dá, pois este é mera expressão dessa relação mais abrangente que é a do *bourgeois* com o *citoyen*.

O judaísmo é, pois, na verdade, uma entre os diferentes componentes da vida civil-burguesa que, alocados para a vida privada, configuram a existência do *bourgeois*. O indivíduo pode ser judeu, mercador, diarista, pouco importa. Seja como for, enquanto pessoa privada, ele se encontra em relação necessária de oposição ao cidadão. Não se trata, portanto, de discutir o judeu especificamente. Este, tendo em vista a reflexão de Bauer, que dele trata, foi somente o ponto de partida para que Marx pudesse colocar a questão de modo correto, qual seja, em termos de oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. O autor de *O capital*, pois, deixa o anacronismo alemão, que seu adversário toma por pressuposta, para tratar da essência da emancipação política.

É a partir dessas duas figuras que Marx adentra a problemática dos direitos humanos, os quais, como adiantado, nos revelam determinações da sociedade civil-burguesa. Para adentrar tal tema, o pensador retoma o texto baueriano, mesmo após ter elucidado o real caráter da questão judaica, ligado à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, uma vez que seu adversário, do mesmo modo que recusou ao judeu, em virtude do caráter particular deste, a possibilidade de se tornar cidadão, recusa, na mesma linha que havia defendido anteriormente, que o indivíduo religioso possa usufruir dos direitos humanos:

“Diante disso, o judeu pode realmente tomar posse deles? Enquanto ele for judeu, a essência limitada que faz dele um judeu necessariamente será vitoriosa contra a essência humana que deveria vincula-lo como homem aos demais homens e o separará dos não judeus. Por meio dessa separação, ele declara que a essência particular que faz dele um judeu constitui sua verdadeira essência suprema, diante da qual a essência humana deve retroceder.” “Do mesmo modo, o cristão como cristão não pode conceder quaisquer direitos humanos” (BAUER *apud* MARX, 2010b, p. 46-47)<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Novamente, optamos pela citação marxiana por ela ter sido traduzida para o português. No texto de Bauer, a passagem aparece assim: “Can the Jew really possess them as long as he lives as a Jew in perpetual segregation from others, as long as he therefore must declare that the others are not really his fellow men? As long as he is a



Marx é forçado, então, a se perguntar se é possível que um indivíduo que professa uma dada religião possa ser titular dos direitos humanos. Estes, segundo o autor, dividem-se em direitos do cidadão e *droits de l'homme*, ou direitos do homem (MARX, 2010b, p. 47). Os primeiros remetem a tópico já discutido, pois Marx já demonstrou que os judeus podem ser cidadãos, de forma que não retoma o tema. Podem eles, porém, reivindicar os segundos? Para responder, o pensador não só traz como exemplo, novamente, os Estados Unidos, mas, além disso, a França, da qual cita dois textos normativos do período revolucionário do final do século XVIII:

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* [Declaração dos direitos do homem e do cidadão], 1791, artigo 10. “Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses.” [“Ninguém pode ser incomodado por causa de suas opiniões, mesmo religiosas.” (N. T.)] No *titre I* da Constituição de 1791 é garantido como direito humano: “La liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* au quel il est attaché.” [“A liberdade a todo homem de praticar o *culto religioso* do qual é adepto.” (N. T.)] *Déclaration des droits de l'homme etc.*, 1793, enumera entre os direitos humanos, artigo 7: “Le libre exercice des cultes” [“O livre exercício dos cultos.” (N. T.)] (*Idem*).

A França, pois, é país em que, durante seu período revolucionário, pode-se também falar em emancipação política. Ela não só se encontra dentro de tais limites, como isso se dá mesmo no período jacobino, o de maior radicalidade de sua revolução, e cuja Declaração de direitos do homem Marx cita como exemplo de liberdade de culto dentro dos marcos da emancipação política<sup>15</sup>. Retomaremos esse país no capítulo seguinte, em que será comparado com a Alemanha.

---

Jew, his Jewishness must be stronger in him than his humanity, and keep him apart from non-Jews. He declares by this segregation that this, his Jewishness, is his true, highest nature, which has to have precedence over his humanity. In the same manner the Christian as a Christian cannot grant human rights” (BAUER, s/d, p. 22).

<sup>15</sup>A situação da França não é estranha a Bauer, o qual, porém, crê que a liberdade religiosa é mera máscara por trás da qual se encontra, novamente, o privilégio religioso. Desse modo, o neohegeliano ressalta que, em tal país, a partir da revolução de 1830, aprovam-se leis que, mesmo que não privilegiem explicitamente uma religião em detrimento de outra, guiam-se, de qualquer modo, pela noção de religião da maioria: “Liberdade religiosa, portanto, não significa que todas as religiões possuem direitos iguais ou que diferentes religiões possuem o mesmo *status*; significa o monopólio de uma religião que é quase a única de todos os cidadãos” (BAUER, s/d, p. 70, tradução nossa) [Freedom or religion, therefore, does not mean that all religions have equal rights or that different religions have equal status; it means the monopoly of one religion which is almost the only one of all citizens (BAUER, s/d, p. 70)]. Marx responde ao argumento baueriano em seu texto do seguinte modo: “Na França, no Estado *constitucional*, a questão judaica é a questão do constitucionalismo, a pergunta referente à *parcialidade da emancipação política*. Como ali se mantém a *aparência* de uma religião do Estado, ainda que numa fórmula inexpressiva e autocontraditória, a saber, na fórmula da *religião da maioria*, a relação entre os judeus e o Estado conserva a *aparência* de um antagonismo religioso, teológico” (MARX, 2010b, p. 37). Para o autor renano, a questão judaica, nesse país, não se despiu completamente de sua faceta teológica, a qual, como vimos, não ajuda na compreensão correta da questão, uma vez que se trata de investigar a relação do Estado político com a religião. Na França, o aspecto teológico segue de forma aparente, inexpressiva e autocontraditória.

Note-se, ainda, que Marx, ao tratar dos direitos humanos, trata de período da história francesa distinto do que serve de base à argumentação de Bauer e de sua resposta a esse argumento que acabamos de trazer. Nesse último caso, como ressaltamos, os autores se referem à situação após a revolução de 1830, com a monarquia de julho. Na análise dos direitos humanos, o pensador se refere ao período revolucionário jacobino, o qual, por ser mais

De qualquer modo, Marx demonstrou a plena compatibilidade da religiosidade com os direitos humanos:

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* (*Ibidem*, p. 48).

Foi visto que o judeu poderia ser cidadão porque o Estado politicamente emancipado expulsou de seu domínio as particularidades humanas, jogadas à vida privada. A autonomização entre Estado e sociedade civil-burguesa permitiu que, expulsa do primeiro, a religião poderia existir livremente no segundo. Viu-se, também, que a existência privada da religião diz respeito, na verdade, à vida privada do *bourgeois*, ou seja, do indivíduo que, separado da esfera dos interesses gerais, constitui-se enquanto o “homem propriamente dito”, o qual pode ser, por exemplo, religioso e proprietário. É a este, pois, que remetem os *droits de l’homme*. Desse modo, se há, de um lado, direitos do cidadão, e, de outro, direitos do homem, trata-se de expressão da mesma oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, e da oposição entre *citoyen* e *bourgeois*, e a este último é concedida a liberdade de religião.

Nesse sentido, diz Marx: “Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o *membro da sociedade [civil-] burguesa*” (*Ibidem*, p. 48). O homem titular dos direitos humanos não é senão o *bourgeois*, o indivíduo privado, distinto do homem que atua na vida comunitária, ligado à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Se o *bourgeois* é o titular dos direitos humanos, estes não nos mostram senão traços da sociedade civil-burguesa:

Por que o membro da sociedade [civil-] burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de direitos humanos? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade [civil-] burguesa, a partir da essência da emancipação política (*Idem*).

Se o indivíduo enquanto membro da sociedade civil-burguesa é considerado o indivíduo real, em oposição à comunidade ilusória em que se insere o cidadão abstrato, vejamos, agora, como os direitos humanos expressam a condição desse indivíduo privado, os quais, Marx enumera, são quatro: liberdade, igualdade, propriedade e segurança.

Começemos pelo primeiro:

A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo *a não prejudicar* o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma (*Ibidem*, p. 49).

---

radical, não carrega consigo a aparência teológica a que o autor se referiu na última passagem citada, e pode, pois, ser utilizado em análise da emancipação política enquanto tal.

A liberdade, referente à liberdade individual, diz respeito à proibição de que se atue no sentido de prejudicar outrem. O limite do exercício da liberdade de um indivíduo é o exercício da liberdade de outro. É, pois, um direito fundado no distanciamento entre os homens: “[...] o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo” (*Idem*). Diz respeito, pois, à atuação individual independente da sociedade, uma vez que esta é na verdade o que impõe limites a tal direito, daí a referência à “liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma”. Chasin resume:

[...] trata-se do direito de fruir, sem atentar para ninguém, ou seja, para o conjunto social; é, de fato e por essência, independente da sociedade. [...] Trata-se, pois, da liberdade mesquinha, negativamente definida; da liberdade posta não pela hominização proporcionada pelas interconexões com os outros – não a liberdade *com* os outros, mas *contra* os outros –, pois estes são tomados como os *limites* da liberdade e não enquanto sua efetiva *condição de possibilidade* (CHASIN, 2013a, p. 52).

Tratemos da igualdade: “A *égalité*, aqui em seu significado não político, nada mais é que igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma” (MARX, 2010b, p. 49). Se a liberdade é a liberdade de um indivíduo diante de outro, a igualdade, justamente, garante que cada um seja igualmente tido por indivíduo privado no momento do exercício de seus direitos diante dos demais homens. Portanto, se a liberdade é a liberdade do homem como “mônada isolada”, a igualdade garante exatamente que todos os homens sejam tratados, igualmente, como “mônadas isoladas”. Nesse sentido, há uma equiparação formal dos indivíduos, como bem coloca Musetti: “A *igualdade* se circunscreve, nesse sentido, ao caráter abstrato da universalidade política, que reconhece indivíduos despojados de suas determinações sociais” (MUSETTI, 2014, p. 52).

O terceiro:

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 [civil-] burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade (MARX, 2010b, p. 49).

Intimamente associada à liberdade, a propriedade privada, enquanto direito, consiste na livre fruição dos próprios bens independentemente dos demais indivíduos. Essa fruição independente, tal como na liberdade, faz com que o homem veja nos outros o limite de seu direito. Ainda, diz Marx, tal direito, em sua aplicação prática, compõe a base da sociedade civil-burguesa. No texto em questão, tal afirmação se conecta à de que “A aplicação prática

do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à *propriedade privada*” (*Idem*), de forma que o exercício do direito de propriedade privada é o direito à liberdade na prática.

Tal trecho, acreditamos, vai na contramão da posição de Mészáros segundo a qual “[...] Marx rejeita enfaticamente a concepção de que o direito à propriedade privada (posse exclusiva) constitui a base de todos os direitos humanos” (MÉSZÁROS, 2008, p. 161). Isso porque, para o autor, Marx não é um crítico dos direitos humanos: “O objeto da crítica de Marx não consiste nos direitos humanos enquanto tais, mas no uso dos supostos ‘direitos do homem’ como racionalizações pré-fabricadas das estruturas predominantes de desigualdade e dominação” (*Idem*). Ora, como vemos, a reflexão marxiana sobre os direitos humanos, mostra, na verdade, a indissociabilidade entre eles. A propriedade privada aparece intimamente ligada à liberdade, a qual, uma vez que permite a cada indivíduo agir de acordo com os próprios desejos, realiza-se somente por meio da fruição dos próprios bens, ou seja, por meio da propriedade. A propriedade privada, assim como a liberdade, pressupõem os indivíduos atomizados que veem nos demais os limites de suas próprias atuações. Trata-se, pois, de distintos lados de um mesmo fenômeno. Os direitos humanos são, todos eles, direitos do *homme* egoísta. Não há como afirmar, como quer Mészáros, que Marx é crítico tão somente de um uso determinado dos direitos humanos<sup>16</sup>. O autor de *O capital*, explicitamente, mostra a inseparabilidade dos direitos humanos uns dos outros, como facetas distintas da vida atomizada do *bourgeois*.

O último direito humano é a segurança: “A segurança é o conceito social supremo da sociedade [civil-] burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade” (*Ibidem*, p. 50). Trata-se do preceito de que a sociedade existe

---

<sup>16</sup> Em verdade, a posição segundo a qual a propriedade privada não constitui a base dos demais direitos humanos, de modo que se torna possível defender os demais e, ainda assim, postular a supressão da propriedade privada, apresenta-se não em Marx, mas em Proudhon, segundo o qual: “[...] a liberdade é um direito absoluto. porque inerente ao homem, como a Impenetrabilidade o é à matéria, toma-se uma condição de existência **sine qua non**; a igualdade é um direito absoluto porque sem igualdade não há sociedade; a segurança é um direito absoluto, porque aos olhos do homem a liberdade e a sua vida são tão preciosas como as de um outro: esses três direitos são absolutos, quer dizer, não susceptíveis de aumento ou diminuição, já que na sociedade, cada associado recebe tanto quanto dá, liberdade por liberdade, igualdade por igualdade, segurança por segurança, corpo por corpo, alma por alma, na vida e na morte. Mas a propriedade, segundo a sua razão etimológica e as definições da jurisprudência, é um direito fora da sociedade; é evidente que se os bens de cada um fossem bens sociais as condições seriam iguais para todos e seria contradição dizer: **A propriedade é o direito que um homem possui ao dispor de uma propriedade social da maneira mais absoluta**. Assim, se estamos associados para a liberdade, igualdade, segurança, não o estamos em relação à propriedade; assim, se a propriedade é um direito **natural**, esse direito natural não é **social** mas **anti-social** [*sic*]. Propriedade e sociedade são coisas que invencivelmente repugnam uma à outra: é tão impossível unir dois proprietários como juntar dois Imanes pelos pólos [*sic*] semelhantes. É preciso que a sociedade pereça ou então que elimine a propriedade” (PROUDHON, 1975, p. 43-44). De qualquer modo, não poderemos, no presente trabalho, aprofundar as relações entre os pensamentos de Marx e Proudhon.

como meio de garantia dos demais direitos descritos. Se tais direitos dizem respeito à vida do indivíduo egoísta, porque dissociados dos demais indivíduos, “A segurança é [...] a *asseguração* do seu egoísmo” (*Idem*).

É, portanto, evidente a já referida relação entre os direitos humanos e o antagonismo entre *bourgeois* e *citoyen*. Tais direitos dizem respeito ao primeiro, ao indivíduo enquanto membro da sociedade civil-burguesa, enquanto alguém que atua dentro dos elementos particulares enquanto estes se encontram em sua autonomia relativa em oposição à universalidade da política<sup>17</sup>. Como vimos, a contradição entre Estado e sociedade civil-burguesa dissocia a vida individual da vida comunitária. Tal dissociação faz com que a vida do *homme* na sociedade civil-burguesa seja a vida do indivíduo dissociado dos demais, situação reconhecida pelos direitos humanos. A partir disso, Marx afirma:

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade [civil-] burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. [...] esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta (*Ibidem*, p. 50).

Os direitos humanos são, portanto, expressão de algo que já trouxemos em nossa exposição: a política, em oposição à vida privada, é considerada, dada tal oposição, uma esfera ilusória, a qual, por tratar dos assuntos comuns do povo, coloca a própria vida comunitária humana como uma ficção diante da vida individual, que seria a única vida real dos homens. Dissociada da vida comunitária, a vida na sociedade civil-burguesa só pode ser a vida do indivíduo egoísta, movido por interesses exclusivamente pessoais e pela “conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta”.

Temos, com isso, importante determinação da sociedade civil-burguesa: o atomismo dos indivíduos que a compõem, traço que marca a análise de tal esfera por parte de Marx no presente momento. O que caracteriza os indivíduos que vivem e se relacionam uns com os

---

<sup>17</sup> No que diz respeito aos direitos humanos enquanto direitos que vigem na esfera da sociedade civil-burguesa, Marx, em *O capital*, os vincula à esfera de circulação mercantil, e o próprio tema do egoísmo retorna, além da relação deste com a realização do interesse geral, nesse caso, porém, munido da crítica da economia política: “A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino da liberdade, da igualdade, da propriedade, e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadoria e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-astuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral” (MARX, 2017c, p. 250-251).

outros no seio da vida privada desconectada da vida pública é a dissociação de uns em relação aos outros. Dito de outro modo, o que caracteriza cada indivíduo é que ele é tomado como “mônada isolada”, fechada em si mesma, e, portanto, como fim em si mesmo, independentemente dos demais.

Os direitos humanos meramente expressam esse isolamento e são chamados a mantê-lo. O ser humano tem liberdade porque pode agir como bem entenda, desde que não prejudique outrem. As pessoas são iguais porque cada uma é um indivíduo isolado. Cada um pode dispor de seus bens como bem queira. A cada um se deve garantir a segurança de poder exercer seus direitos. Todas essas afirmações remetem a algo presente na sociedade civil-burguesa, cujos traços, pois, Marx começa a adentrar. Todos os direitos humanos remetem ao fato de que a vida privada, desconectada da cidadania por meio da emancipação política, consiste em uma esfera de indivíduos dissociados uns dos outros, de modo que cada um, para que retomemos Chasin, veja nos demais o limite de sua existência individual, não sua realização. É isso que caracteriza o *bourgeois*.

No capítulo seguinte, veremos como Marx vai além da afirmação do atomismo da sociedade civil-burguesa (com o qual, porém, não rompe), e reflete sobre a existência de classes sociais no seio dessa mesma sociedade. No presente momento, porém, permanece-se ao nível da afirmação do isolamento do indivíduo privado.

Portanto, à oposição entre interesses gerais e interesses individuais corresponde uma oposição entre *bourgeois* e *citoyen*, produtos de uma cisão na própria vida humana. Além disso, o estudo dessa cisão mostrou que, com a emancipação política, o Estado é tido por uma esfera comunitária ilusória, enquanto a vida na sociedade civil-burguesa é considerada a vida humana real. Os direitos humanos são indissociáveis da separação entre indivíduo privado e político, e servem para, pressuposta tal separação, defender o primeiro, com o que revelam a natureza egoísta dessa esfera. Todavia, os direitos humanos, ainda, são expressão de outro aspecto da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa: a subordinação.

Diz Marx:

[...] a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial (*Ibidem*, p. 50).

Se temos, então, uma cisão na vida humana de forma que há, de um lado, a vida na sociedade civil-burguesa, e, de outro, a vida política, e se tal divisão se dá de forma que a primeira é considerada a vida individual real, oposta à ficção política, ocorre, por consequência, a subordinação da “comunidade ilusória” à vida individual. O Estado político

se torna um meio cujo fim é a conservação da sociedade civil-burguesa. O *citoyen* é servo do *bourgeois*. A vida comunitária, tida por irreal, deve garantir a existência da vida individual, tida por única real. Nessa linha:

Ela [, a emancipação política,] encara a sociedade [civil-] burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o *fundamento de sua subsistência*, como um *pressuposto* sem qualquer fundamentação adicional, e, em consequência, como sua *base natural*. (*Ibidem*, p. 53).

Como vimos, a separação entre Estado e os elementos da sociedade civil-burguesa se dá de forma que estes, enquanto elementos particulares, e aquele, enquanto universalidade, se autonomizam um diante do outro. Contudo, para que o Estado se erga como universalidade, ele depende, justamente, que o particular se configure enquanto particular, pois o universal só pode existir em relação com o particular. Este é, portanto, o pressuposto do primeiro. Tal afirmação deve se conectar, agora, à afirmação de que o Estado é subordinado à sociedade civil-burguesa. Se ela é seu pressuposto e se ele é a ela subordinado, é porque tal sociedade constitui seu fundamento, é sua base natural.

O tópico remete a texto de Marx redigido no ano anterior ao da publicação da polêmica com Bauer, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Nesta, o autor de *O capital* combate a concepção hegeliana de que a sociedade civil-burguesa é somente momento do Estado, o qual, pois, possui preponderância na relação. Antes, trata-se do inverso, ou seja, é a sociedade civil-burguesa que é a base do Estado:

*Racionalmente*, as sentenças de Hegel significam apenas que: A família e a sociedade civil [-burguesa] são partes do Estado. Nelas, a matéria do Estado é dividida “pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da determinação”. Os cidadãos do Estado (*Staatsbürger*) são membros da família e membros da sociedade civil [-burguesa]. (*Ibidem*, 2013a, p. 36).

Por tal motivo, há uma inversão entre sujeito e predicado: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” (*Ibidem*, p. 38).

Não poderemos adentrar os meandros da crítica de Marx a Hegel de 1843, debate que remete, por exemplo, a Feuerbach<sup>18</sup>. O que nos interessa é o seguinte: o autor de *Ciência da Lógica* toma o Estado por sujeito de sua relação com a sociedade civil-burguesa. Esta é predicado do primeiro, de forma que o cidadão se torna indivíduo privado, não o oposto. Marx, ao contrário, acredita que o sujeito é a sociedade civil-burguesa.

A polêmica contra Bauer segue em linha semelhante, apesar da posição marxiana destoar, em diversos sentidos (Cf. SARTORI, 2020), da que foi defendida no ano anterior.

---

<sup>18</sup> Já remetemos a Feuerbach quando da Introdução do trabalho.

Para o neohegeliano, a contradição entre judeu e cidadão se resolve com a supremacia deste, que, para sobreviver, deve suprimir o primeiro. Marx, porém, acredita que o judeu expressa nada mais que o indivíduo privado, e sua reflexão caminha no sentido de afirmar a primazia deste sobre o *citoyen*, o qual não é senão personalidade abstrata.

O Estado não é senão comunidade ilusória. A vida na sociedade civil-burguesa, porém, é concreta, e, por isso, identificada como a vida real. A partir disso, a cidadania se torna serva da vida privada. A comunidade se torna submissa à vida individual. É, pois, a sociedade civil-burguesa que possui a primazia da relação. A partir dela se explica o Estado, uma vez que é a ela que a vida política serve. A sociedade civil-burguesa determina a vida política, e não o inverso, como queriam Hegel e Bauer. Daí a importância de adentrar as determinações de tal esfera, cuja anatomia Marx identificaria, posteriormente, na economia política (2008a).

Em suma, com a autonomização da sociedade civil-burguesa e do Estado um diante do outro, constitui-se, simultaneamente, a subordinação deste àquela, situação essa reconhecida pelos direitos humanos. Estes, vimos, são todos ligados à proteção do *bourgeois*, a figura que representa a vida humana privada, e não à proteção da vida pública do *citoyen*. A garantia desses direitos é, desse modo, a obrigação de que o cidadão seja chamado a defender a existência do burguês. O primeiro é meio de conservação do segundo. Com os direitos humanos, portanto, considera-se a vida individual o fim do qual a vida pública é mero meio, e é desse modo que sanciona juridicamente a subordinação aqui descrita.

Vimos, pois, que, com a separação entre Estado e sociedade civil-burguesa, ocorre uma separação na vida do próprio ser humano, que se vê cindido em indivíduo privado e cidadão, ou em *bourgeois* e *citoyen*. Tal divisão faz com que o primeiro seja visto como o indivíduo real, e o segundo, como cidadão abstrato, membro de uma comunidade ilusória. Com isso, a vida humana em comunidade aparece como uma ficção diante dos indivíduos privados, concretos, situação que os assim chamados direitos do homem vêm para confirmar. Estes, ainda, denotam a relação de subordinação da vida pública à vida privada, submissão esta que se explica, justamente, pelo caráter abstrato da primeira e pelo caráter concreto da segunda. Com tal concepção, Marx deixa clara a primazia da sociedade civil-burguesa sobre o Estado.

A seguir, veremos como, a partir da caracterização da sociedade civil-burguesa como reino dos indivíduos egoístas, separados dos demais, Marx trata de outro elemento nela presente: o dinheiro.



### 2.2.2. O dinheiro e o atomismo da sociedade civil-burguesa

Como já adiantado, veremos como, a partir do atomismo da sociedade civil-burguesa, Marx trata do dinheiro, esfera presente, pois, na vida privada, e, desse modo, parte de sua caracterização e elemento de crítica. Veremos que o dinheiro pressupõe a dissociação dos indivíduos uns em relação aos outros na vida privada, ou seja, pressupõe o *homme* egoísta, e que, a partir disso, ele se conforma como potência estranhada<sup>19</sup>.

Marx, novamente em resposta a Bauer, vê-se, no que diz respeito ao assunto que aqui nos interessa, obrigado a tratar da essência judaica, e em que consistiria essa essência. Mais uma vez, o autor renano aponta para o tratamento teológico do assunto por parte do neohegeliano: “Bauer compreende a essência abstrata *idealizada* do judeu, sua *religião*, como a *totalidade* de sua essência” (MARX, 2010b, p. 55). O tratamento meramente religioso da questão, por parte do autor com que se polemiza, tem por consequência o seguinte: “[...] era de se esperar que a emancipação dos judeus fosse transformar-se também em um ato teológico-filosófico” (*Idem*).

Bauer trata a emancipação religiosa a partir de comparação entre judaísmo e cristianismo, em que investiga a partir de qual das duas religiões o ser humano se encontra mais apto a se emancipar. Marx bem resume a posição de seu adversário do seguinte modo: “A pergunta não é mais: qual dos dois liberta, o judaísmo ou o cristianismo?, e sim o inverso: o que torna mais livre, a negação do judaísmo ou a negação do cristianismo?” (*Idem*). Com efeito, o neohegeliano exalta a universalidade das concepções cristãs, que permitiram ao indivíduo que professa tal religião ter mais facilidade em se erguer como ser humano despido de privilégios. O judaísmo, ao contrário, representaria o aprisionamento humano à localidade: “Para o judeu, somente outro judeu é seu irmão e vizinho, e todas as outras nações aparecem a ele, e precisam aparecer a ele, de acordo com a Lei, como fora da lei e sem justificação”

---

<sup>19</sup> Aqui se trata, evidentemente, da conformação do dinheiro no seio da sociedade civil-burguesa moderna, nosso tópico, não de como o dinheiro surge historicamente, uma vez que, mesmo antes do período com que Marx se ocupa, ele já existia. Em sua obra econômica madura, o pensador deixa claro que suas reflexões sobre o dinheiro têm em conta longo processo histórico ao final do qual se torna possível falar em forma universal do valor, a qual é elemento necessário para se compreender o papel do dinheiro na sociedade capitalista: “A forma universal do valor só surge, ao contrário, como obra conjunta do mundo das mercadorias. Uma mercadoria só ganha expressão universal de valor porque, ao mesmo tempo, todas as outras expressam seu valor no mesmo equivalente, e cada novo tipo de mercadoria que surge tem de fazer o mesmo. Com isso, revela-se que a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera ‘existência social’ dessas coisas, também só pode ser expressa por sua relação social universal [*allseitige*], e sua forma de valor, por isso, tem de ser uma forma socialmente válida” (MARX, 2017c, p. 142). Em relação ao ouro, diz: “Com o tempo, ele passou a funcionar, em círculos mais estreitos ou mais amplos, como equivalente universal. Tão logo conquistou o monopólio dessa posição na expressão de valor do mundo das mercadorias, ele tornou-se mercadoria-dinheiro [...]” (*Ibidem*, p. 145).

(BAUER, s/d, p. 34, tradução nossa<sup>20</sup>). Sobre o cristianismo, afirma: “Ele cancela a crença em qualquer nacionalidade [...]; ele se rebela contra toda condição estatal e nacional” (*Ibidem*, p. 49, tradução nossa<sup>21</sup>). Bauer, pois, trata a emancipação em relação à religião em termos unicamente teológicos, pois busca, na doutrina de cada religião, a possibilidade de se emancipar dela.

Assim como antes, Marx mostra o erro de tratar a questão no terreno da teologia. No que toca à relação entre o judeu e a cidadania, o pensador trouxe à tona o caráter político da questão, como vimos. Não se tratou de entender simplesmente a relação entre o judeu e o Estado cristão, mas entre o indivíduo religioso, tornado indivíduo privado, e o Estado político, esfera da atuação cidadã. A emancipação judaica, pois, não se tomou simplesmente em sua oposição ao cristianismo estatal, mas no que tocou à emancipação política, processo em que se colocaram em oposição Estado e sociedade civil-burguesa. É nessa última que se encontra o indivíduo religioso, o qual, pois, remete não a uma discussão teológica, mas à contraposição entre *bourgeois* e *citoyen*. A realidade do indivíduo religioso é o indivíduo privado.

Do mesmo modo, Marx agora se atenta para o fato de que Bauer toma a essência do judeu por sua religião tomada de forma abstrata e idealizada. Dito de outro modo, o neohegeliano desconecta a religião de seu solo real, a sociedade civil-burguesa, e, ao tomar a teologia de forma aparentemente pura, crê que a partir dela pode compreender a vida do judeu<sup>22</sup>.

Porém, se, como vimos, no que diz respeito à emancipação judaica, o judeu remete ao *bourgeois*, ao indivíduo privado, do mesmo modo, agora, a essência judaica deve ser

---

<sup>20</sup> “To the Jew only another Jew is his brother and neighbor, and all other nations appear to him, and must appear to him according to the Law, as outside the law and without justification” (BAUER, s/d, p. 34).

<sup>21</sup> “It cancels the belief in any nationality [...]; it rebels against all state and national conditions” (BAUER, s/d, p. 49).

<sup>22</sup> É curioso que a questão adquira tal coloração em Bauer, pois ele próprio, como aponta Marx, reconheceu a compatibilidade do judaísmo com o atomismo da sociedade civil-burguesa que, porém, não fora criado pelos judeus: “O fundamento da *sociedade* [civil-] *burguesa*, a saber, a carência que assegura a sua subsistência e garante a *sua necessidade*, é justamente o que expõe essa sua subsistência a constantes perigos, mantém dentro dela um elemento de insegurança e produz aquela mistura em constante mutação de pobreza e riqueza, carência e prosperidade, que gera a mudança de modo geral” (BAUER *apud* MARX, 2010b, p. 41) [No texto do próprio Bauer: “Demand, the basis of civil society, which secures its existence and guarantees its necessity, exposes it at the same time to continuous dangers, gives it an element of insecurity, and causes that ever changing mixture of poverty and wealth, misery and prosperity change” (BAUER, s/d, p. 9)]. O neohegeliano prossegue: “Esse elemento de insegurança não foi criado pelos judeus; ele pertence à sociedade; eles não devem ser culpados por sua existência. Mas é outra questão se talvez deva ser tido por mérito que eles – por meio da usura – o tenham explorado e o tenham feito seu domínio, com a exclusão de todas as outras atividades nos círculos da sociedade civil-burguesa” (*Ibidem*, s/d, p. 10, tradução nossa). [This element of insecurity was not created by the Jews; it belongs to society; they are not to be blamed for its existence. But it is another question whether it should perhaps be counted as a merit that they - by means of usury - have exploited it and have made this their domain to the exclusion of all other activities in the circles of civil society (BAUER, s/d, p. 10)]. Seja como for, a argumentação de Bauer segue, a despeito dessas observações, o caminho teológico criticado por Marx.

buscada não em qualquer abstração teológica, mas na vida humana tal como colocada na sociedade civil-burguesa. A vida humana mais próxima da vida concreta é a vida do *bourgeois*, o qual, já sabemos, é tomado pelo ser humano verdadeiro. É a vida deste, pois, que se deve utilizar para explicar o judeu e o indivíduo religioso em geral, e não a própria religião tomada em abstrato.

Nesse sentido, afirma Marx:

Tentaremos romper com a formulação teológica da questão. A pergunta pela capacidade de emancipação do judeu se transforma para nós na seguinte pergunta: qual é o elemento social específico a ser superado para abolir o judaísmo? Pois a capacidade de emancipação do judeu moderno equivale à relação do judaísmo com a emancipação do mundo moderno. Essa relação resulta necessariamente da posição especial assumida pelo judaísmo no atual mundo escravizado (*Ibidem*, p. 55-56).

Como vimos, a supressão da religião não é requisito da emancipação judaica, uma vez que esta remete à emancipação política, a qual, ao colocar em oposição Estado e sociedade civil-burguesa, joga a religião para o campo da vida privada, na qual ela subsiste enquanto esfera da vida do *bourgeois*. A vida do judeu é, pois, parte da vida do indivíduo privado, e para entendê-la é preciso entender o mundo moderno. Desse modo, o autor arremata: “Não procuremos o mistério do judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real” (*Ibidem*, p. 56).

A partir disso, Marx se põe a investigar o judeu real, conectado às determinações da sociedade civil-burguesa: “Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade *prática*, o *interesse próprio*. Qual é o culto secular do judeu? O *negócio*. Qual é o seu deus secular? O *dinheiro*” (*Idem*). Nessa linha, afirma, ainda:

O judeu se emancipou à maneira judaica, não só por ter se apropriado do poder financeiro, mas porque, com ou sem ele, o *dinheiro* assumiu o poder sobre o mundo e o espírito prático do judeu se tornou o espírito prático dos povos cristãos. Os judeus se emanciparam na mesma proporção em que os cristãos se tornaram judeus (*Idem*).

Por trás do judeu, como vimos, está a sociedade civil-burguesa e a vida do indivíduo privado. Esta se encontra separada do Estado, com o que está separada da vida comunitária. Nunca é demais repetir: a oposição entre vida cidadã e vida privada é uma separação entre a vida humana individual e a vida humana em comunidade. Como já sabemos, os direitos humanos, ao visarem a manutenção do *homme* egoísta, conservam a existência do indivíduo enquanto “mônada isolada”, oposto aos demais seres humanos e que vê neles o limite de sua existência, de forma que o Estado toma a manutenção da sociedade civil-burguesa como finalidade de sua existência, e a vida comunitária se torna meio cujo fim é a vida individual. Nesse sentido, pode-se falar no fundamento da vida do judeu como “o interesse próprio”.

Essa vida atomizada, agora, é complementada, em suas determinações, pela constatação da vigência do comércio e, mais especificamente, do dinheiro no que toca à

regência das relações sociais. O dinheiro é afirmado como o espírito prático dos judeus, que se converteu, também, no espírito prático dos cristãos. Ele domina universalmente, e é parte constitutiva de uma sociedade que se rege pela necessidade prática e pelo interesse próprio. Dito de outro modo, ele é indissociável da vida privada que, oposta à vida comunitária, torna cada indivíduo uma “mônada isolada”, um *homme* egoísta, separado dos demais.

Que se note, pois, que o reino do dinheiro se relaciona à sociedade civil-burguesa: é esta que engendra o judaísmo, e não o judaísmo que a engendra. Reitera-se, pois, que, para Marx, a discussão não é teológica, mas diz respeito à constituição da sociedade civil-burguesa através do processo de emancipação política. Ao falar do dinheiro, o autor traz à tona algo que vê como importante elemento para se compreender as determinações da sociedade civil-burguesa autônoma, separada da vida humana em comunidade.

Se Marx menciona o judaísmo, é porque, em primeiro lugar, Bauer o faz, e o autor de *O capital* parte da tematização do neohegeliano, como já vimos. Em segundo lugar, é porque: “Em seu realismo ‘rude’, o judaísmo reflete de modo muito mais imediato o real estado de coisas [...]” (MÉSZÁROS, 2016, p. 33). Que fique claro que o intuito de Marx, ao partir da questão judaica, é adentrar a sociedade civil-burguesa, na qual identifica como elemento que rege as interações entre os indivíduos egoístas o dinheiro. A vida do *bourgeois* é uma vida em que vigem relações monetárias.

Em esclarecimento do procedimento marxiano, afirma Mézáros:

É muito importante enfatizar aqui que a questão em jogo não é simplesmente a realidade empírica das comunidades judaicas na Europa, mas “o espírito do judaísmo”; isto é, o princípio *interno* dos desenvolvimentos sociais europeus que culminaram na emergência e consolidação da sociedade capitalista. “O espírito do judaísmo”, por conseguinte, deve ser entendido, em última análise, no sentido de “o espírito do capitalismo”. Para a realização deste último, o judaísmo enquanto realidade empírica só proveu um veículo adequado. Ignorar essa distinção, por uma razão ou outra, poderia levar – como o fez no decorrer das eras – a um antissemitismo à caça de bodes expiatórios (*Ibidem*, p. 34).

Que se ressalve que, no presente momento, Marx não fala, ainda, em sociedade capitalista. Evidentemente, trata-se, no campo da sociedade civil-burguesa, de elementos da sociedade capitalista. O que não aparece, contudo, é a própria expressão. De qualquer modo, a pretensão do pensador renano não é compreender a vida de cada comunidade judaica europeia, mas entender o surgimento, por meio da emancipação política, da sociedade civil-burguesa enquanto esfera da vida privada desconectada do Estado. O judaísmo, no máximo, expressa esse estado de coisas, mas não o engendra. Se a vida real do judeu é, como disse o autor, o negócio, o interesse próprio e o dinheiro, isso se dá porque estes são elementos necessários da sociedade civil-burguesa, e somente a partir desta é possível compreender a

existência do judeu. Contra as reflexões teológicas de Bauer, uma reflexão sobre a vida real. Nessa mesma linha, afirma Netto, em referência a Marx:

[...] ao contrário de Bauer, ele, metodologicamente, não pensa o judeu a partir de sua particularidade religiosa: pensa a realização de sua particularidade religiosa a partir das condições próprias da vida empírica dos indivíduos na sociedade civil [-burguesa] (NETTO, 2020, p. 73).

Na linha de Mészáros, também com terminologia weberiana, o autor brasileiro ressalta com que propósito Marx trata do judaísmo em tal contexto:

Na crítica frontal do “judaísmo”, esse não é para Marx um traço racial, étnico, e menos ainda exclusivo de um grupo social qualquer: ele o compreende com o *éthos* próprio da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) – ou, se se quiser, utilizando uma expressão que não pertence a Marx (de fato, ela procede de Max Weber), ele entende o judaísmo como o *espírito do capitalismo* (*Ibidem*, p. 74).

A condição de vida do judeu, pois, interessa somente no que expressa traços da vida civil-burguesa<sup>23</sup>. É esta que interessa a Marx, que, ao partir da teologia, o faz somente para remeter para além dela, para a sociedade civil-burguesa, objeto de sua crítica.

Contudo, como se pôde ler na última passagem marxiana citada, não é só a particularidade do judeu que se explica a partir da sociedade civil-burguesa, mas também a situação do cristão. Com efeito, o pensador afirma que o dinheiro domina ambas as religiões. A afirmação de que os cristãos, por isso, tornaram-se judeus, parece corroborar as afirmações de Mészáros e de Netto supracitadas de que o judaísmo é o espírito do capitalismo. O quadro completo da reflexão de Marx, contudo, veda tal apropriação do rol categorial de Max Weber, uma vez que o papel do cristianismo no referido contexto apresenta mais nuances.

Para esclarecer o local exato da religião cristã no escrito em análise, vejamos a seguinte caracterização da emancipação política, aqui relacionada ao judaísmo e à sua base real:

Em consequência disso, o monoteísmo do judeu é, na realidade, o politeísmo das muitas necessidades, um politeísmo que faz até da latrina um objeto da lei divina. A *necessidade prática*, o *egoísmo*, é o princípio da *sociedade* [civil-]burguesa e se manifestará em sua forma pura no momento em que a sociedade [civil-]burguesa tiver terminado de gerar o Estado político. O *deus da necessidade prática e do interesse próprio* é o dinheiro (MARX, 2010b, p. 58).

Se por trás do judaísmo se encontra não simplesmente a teologia, mas essa mesma, em sua acepção judaica, é engendrada pela sociedade civil-burguesa, que engendra, pois, o judeu real, o princípio do egoísmo, dos indivíduos atomizados, e, assim, também do judaísmo, aparece de modo mais desenvolvido por meio do processo de emancipação política, uma vez que este, como vimos, consiste na oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Uma vez

<sup>23</sup> Heinrich nos lembra que, em virtude das diversas restrições impostas aos judeus, proibidos de integrar corporações e de adquirir terras, “[...] restavam quase exclusivamente os negócios comerciais e monetários” (HEINRICH, 2018, p. 54). No comércio e no dinheiro, como estamos vendo, é que Marx identifica, no momento que ora nos ocupa, elemento indispensável para a compreensão da sociedade civil-burguesa e para a realização de sua crítica.

que o primeiro se separa da segunda e se ergue acima dela como esfera universal, os elementos de tal sociedade podem se movimentar de modo livre. Desse modo, o princípio da necessidade prática, o egoísmo, o dinheiro aparecem de modo mais puro, como aponta o autor. Seus movimentos já não se constroem pela esfera política, a qual deles se separou. A plenitude do Estado político é, pois, ao mesmo tempo, liberdade plena para o dinheiro, para o atomismo social e para o judaísmo prático. Nesse sentido, Marx prossegue:

O judaísmo atinge o seu ponto alto com a realização plena da sociedade [civil-]burguesa; mas a sociedade [civil-]burguesa só se realiza plenamente no mundo *cristão*. Somente sob a dominação do cristianismo, que torna *todas* as relações nacionais, naturais, morais e teóricas *exteriores* [*äußerlich*] ao homem, a sociedade [civil-]burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente (*Ibidem*, p. 59).

A sociedade civil-burguesa não engendra somente o judeu desenvolvido, mas, também o cristão. A realização plena da sociedade civil-burguesa, oposta ao Estado político, diz respeito tanto ao judaísmo quanto ao cristianismo. Este último, como se lê na passagem, toma as distintas esferas da vida humana como algo externo ao ser humano. A religião cristã opõe o ser humano a seu gênero<sup>24</sup>, e, como vimos, o Estado político pleno não expressa senão a vida humana genérica separada da vida individual. Com a referida separação, que, como o autor deixa claro, é peça do cristianismo, o ser humano se atomiza, e sua conexão com os demais se dá de modo egoísta, individualista, traço típico da sociedade civil-burguesa ao qual já nos referimos inúmeras vezes<sup>25</sup>.

O cristianismo, pois, ainda que presente, em sua teologia, elementos universais, os quais se contrapõem ao localismo do judaísmo<sup>26</sup> (o que fez com que Bauer, como vimos,

<sup>24</sup> A oposição entre ser humano e gênero humano no cristianismo é investigada por Feuerbach em seu livro *A essência do cristianismo*, em que afirma: “A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. [...] Mas na religião o homem objetiva a sua própria essência secreta. O que deve ser demonstrado é então que esta oposição, que esta cisão entre Deus e homem, com a qual se inicia a religião, é uma cisão do homem com sua própria essência” (FEUERBACH, 2013, p. 63). Não aprofundaremos a relação entre Marx e Feuerbach no presente trabalho. Que fique registrado, porém, que acreditamos que, ao não se limitar a afirmar que a teologia cristã separa o ser humano de si mesmo, mas, além disso, buscar a raiz dessa separação na vida real, na sociedade civil-burguesa, Marx já aponta para além dos limites do pensamento feuerbachiano.

<sup>25</sup> Em *O capital*, Marx retomaria o tema do cristianismo, ainda que diante de reflexão econômica de grau bem mais avançado do que a de 1843-1844. O pensador afirma: “Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e, nessa forma reificada [*sachlich*], confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc” (MARX, 2017c, p. 153-154). Aqui, a universalidade cristã se afirma em relação ao caráter abstrato do trabalho que se cristaliza nas mercadorias e que lhes serve de medida de valor.

<sup>26</sup> Mézszáros caracteriza o localismo do judaísmo nos seguintes termos: “O judaísmo, em seu realismo ‘cru’, reflete de uma maneira muito mais imediata o verdadeiro estado de coisas, advogando uma continuação praticamente interminável da extensão de seus poderes mundanos - ou seja, defendendo uma solução ‘quase

afirmasse a maior adequação da primeira religião à emancipação), trata-se, no fim das contas, de um mesmo movimento: o processo de emancipação política, a partir do qual a sociedade civil-burguesa se desenvolve de modo mais livre possível, uma vez que o Estado político adquire plenitude ao se separar da vida privada e se opor a ela.

Se, pois, por um lado, Marx afirma que “O cristianismo se originou do judaísmo. Ele voltou a dissolver-se no judaísmo” (*Idem*), disso não se podem retirar afirmações como a de que o judaísmo é o espírito do capitalismo, pois o autor completa a reflexão com o seguinte: “O cristão foi, desde o princípio, o judeu teorizador; por conseguinte, o judeu é o cristão prático, e o cristão prático se tornou de novo judeu” (*Idem*). As duas religiões são, portanto, indissociáveis, e expressam dois lados de um mesmo movimento, o de oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. De um lado, a universalidade cristã remete ao erguer-se do Estado político acima da vida privada, de modo que a esta resta o egoísmo. De outro, o judaísmo se relaciona diretamente ao atomismo e à necessidade prática, ambos vinculados à sociedade civil-burguesa. Mészáros, apesar de se valer, de modo problemático, como indicamos, de terminologia weberiana, está ciente de que as duas religiões se relacionam do referido modo, pois afirma: “Judaísmo e cristianismo expressam as contradições de ‘parcialidade *versus* universalidade’ [...]: isto é, contradições *internas* do que se tornou conhecido como ‘o espírito do capitalismo’” (MÉSZÁROS, 2016, p. 34).

Com isso, ainda, torna-se fácil, ainda, rebater qualquer acusação de antisemitismo que se poderia lançar sobre o texto de Marx. Como deixamos claro, além de mostrar que se trata de investigar a sociedade civil-burguesa, e não a teologia judaica, o autor aponta não só o lugar do judaísmo, mas também o do cristianismo, indissociável do primeiro, em relação à referida sociedade.

Como vimos, com a emancipação política, a religião é deslocada para a vida privada emancipada da política. Não só isso, mas essa mesma vida é tomada como a vida humana real, em virtude de seu maior grau de concretude. Agora, vemos que a sociedade civil-burguesa, a qual consiste em um conjunto de indivíduos atomizados, é uma sociedade que se rege pelo negócio, pelo interesse próprio e pelo dinheiro. O judaísmo, bem como o cristianismo, é impensável sem esse movimento, pois nenhum deles se explica, como queria o

---

messiânica’ na terra: é por isso que não tem nenhuma pressa quanto à chegada de seu Messias - na forma de dois postulados complementares: 1) A atenuação dos conflitos de classe *internos*, no interesse da coesão da comunidade nacional em seu confronto com o mundo exterior dos “estranhos”: ‘*Não faltarão pobres na terra; portanto, eu te ordeno, dizendo: Abre tua mão para teu irmão, para teu pobre e para teus necessitados, em tua terra*’. 2) A promessa de readmissão na Graça de Deus é parcialmente cumprida na forma de garantir o poder de dominação sobre os ‘estranhos’ a Judá: ‘E os estranhos estarão lá para apascentar vossos rebanhos, e os filhos dos estrangeiros serão vossos jornaleiros e vinhadeiros’” (MÉSZÁROS, 2016, p. 33).

neohegeliano, pela teologia, mas pela emancipação real. Marx deixa isso claro quando diz: “O judaísmo não se conservou apesar da história, e sim através da história. É das suas próprias entranhas que a sociedade [civil-] burguesa gera continuamente o judeu” (MARX, 2010b, p. 57). É a sociedade civil-burguesa, enquanto sociedade regida pelo dinheiro, que gera o judeu e o cristão, os quais se regem pelo dinheiro.

Marx é, pois, explícito: o egoísmo e o dinheiro são princípios da sociedade civil-burguesa, e só enquanto tais podem eles ser também princípios do judeu. Não só isso, mas, como vimos, a sociedade civil-burguesa só se manifesta enquanto tal na medida em que se opõe ao Estado, o qual surge como esfera abstrata em que vige uma comunidade ilusória. Emancipada da política, a sociedade civil-burguesa passa a existir enquanto esfera do livre movimento da vida privada e de indivíduos que, separados da vida comunitária, tomam a si próprios e as suas vidas egoístas como finalidades da existência do Estado. Nesse “[...] mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente” (*Ibidem*, p. 59) é que pode reinar o dinheiro.

Em seguida, o pensador adentra as determinações do próprio dinheiro:

O dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o *valor* universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em consequência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, de seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada [*entfremdete*] do homem; essa essência estranha [*fremde Wesen*] a ele o domina e ele a cultua<sup>27</sup> (*Ibidem*, p. 58).

Marx menciona, já nos *Anais Franco-Alemães*, a noção de alienação, ou de estranhamento (*Entfremdung*), mais desenvolvida nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos quais ela adquire nova dimensão, em virtude do maior contato do pensador com a economia

---

<sup>27</sup> A crítica ao dinheiro aparece em outro importante teórico do período, Moses Hess, o qual afirma que o dinheiro é meio de expressão universal do valor de todas as coisas, e, enquanto tal, essência humana estranhada: “O dinheiro é o produto de homens mutuamente estranhados [*entfremdet*], do homem externalizado. [...] O dinheiro é o que agora passa por poder criativo humano, a atividade vital real da essência humana. [...] O que não pode ser trocado, o que não pode ser vendido, não tem valor” (HESS, s/d, tradução nossa) [Money is the product of mutually estranged (*entfremdet*) man, of externalised man. [...]. Money is what has come to pass for human creative power, the real life-activity of the human essence. [...]. What cannot be exchanged, what cannot be sold, thus has no value” (HESS, s/d)]. Hess, ainda, afirma que, a partir disso, é possível falar em “divórcio entre o homem privado e a comunidade” (*Idem*, tradução nossa) [divorce between the private man and the community (*Idem*)], e que a vida é âmbito de “existência egoísta” (*Idem*, tradução nossa) [egoistic existence (*Idem*)]. Contudo, ainda que admita a influência que tais elementos exercem no Estado, sobre o qual afirma que o dinheiro dominou (*Idem*), isso não se torna, em seu pensamento, crítica da política, tal como em Marx. A oposição entre indivíduo e comunidade é descrita somente como “o divórcio entre pessoa e propriedade” (*Idem*, tradução nossa) [the divorce between person and property (*Idem*)], e não se fala no Estado político como expressão da vida comunitária que se separou da vida individual e a ela se opôs. Desse modo, a supressão de tal oposição e a supressão do dinheiro não se coloca, em Moses Hess, como necessidade de supressão do Estado político, diferentemente do que ocorre em Marx, em que todos esses elementos andam juntos.



política em tal momento<sup>28</sup>. Ainda assim, tal noção aparece aqui em relação ao dinheiro. Este é descrito como o valor universal de todas as coisas, com o que ele retira do ser humano e da natureza seus valores próprios<sup>29</sup>. Uma vez que o dinheiro tudo converte em mercadoria, e

---

<sup>28</sup> Já em explícito debate com a economia política, Marx é capaz de, nos *Manuscritos de 44*, desenvolver sua reflexão sobre o estranhamento tendo em conta a relação do trabalhador com o produto de seu trabalho e com sua própria atividade produtiva. O pensador introduz o problema do seguinte modo: “[...] o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação aparece ao estado nacional-econômico como *desejetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)” (MARX, 2004, p. 80). Assim Costa explica tal caracterização: “Marx identifica, portanto, a relação do trabalhador com o produto como uma relação de alienação. Esta aparece na citação acima com duplo significado: primeiro, o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, ou seja, no trabalho o trabalhador se exterioriza. Segundo, o trabalho existe independente do trabalhador e se transforma em um ‘poder autônomo em oposição a ele’. A alienação do trabalhador, portanto, aparece como uma forma peculiar da exteriorização humana na qual, ao mesmo tempo em que um produto objetivo é produzido enquanto exterioridade, se engendra uma relação de oposição entre produtor e produto. Essa relação manifesta uma tendência proporcionalmente antagônica entre eles. O primeiro se empobrece cada vez mais e o segundo se torna cada vez mais poderoso. Esta crescente divergência de sentido acaba por levá-los a se estranharem mutuamente, transformando a vida que o trabalhador deu ao objeto numa força hostil e estranha” (COSTA, 1999, p. 74-75). Não poderemos adentrar as diferentes dimensões do estranhamento tal como descrito nos *Manuscritos*, entre as quais se encontra, inclusive, o estranhamento do gênero humano, com o que tal reflexão, pois, guarda relação com o objeto do presente trabalho. Contudo, cabe mencionar que o dinheiro, em tal texto, assim como em *Sobre a questão judaica*, relaciona-se a tal temática, como afirma Marx nos *Manuscritos*: “O *dinheiro*, na medida em que possui o *atributo* de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o *objeto* enquanto *possessão eminente*. A universalidade de seu *atributo* é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. ... O dinheiro é o *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem. Mas o que medeia a *minha* vida para mim, *medeia-me* também a existência de outro homem para mim” (MARX, 2004, p. 157). Como mediador universal entre o ser humano e os meios de satisfazer suas necessidades, o dinheiro converte-se em fim em si mesmo, com o que subordina a si trabalho e produto humanos. Nesse sentido, ele se apresenta como potência estranhada, uma vez que “[...] a totalidade de atributos humanos são transferidos para algo exterior. O próprio destino do homem lhe escapa, pois, sua capacidade de construí-lo está em algo fora de si - no dinheiro. Este aparece como verdadeira essência genérica, pois toda possibilidade humana sintetiza-se em seu poder de se apropriar do mundo humano indeterminadamente [...]” (COSTA, 1999, p. 95). Existe, no referido escrito marxiano, uma relação entre exteriorização da vida (*Lebensäusserung*), alienação, (*Entäusserung*), estranhamento (*Entfremdung*), e venda (*Veräusserung*). Em análise dos *Manuscritos*, Mônica Costa demonstra que a categoria da venda aparece como mediadora entre a alienação, ou seja, a separação entre o trabalhador e suas condições de vida, e o estranhamento, que as converte em potência oposta e hostil ao ser humano: “[...] o antagonismo, expresso por Marx como *Entfremdung*, surge da separação, que ele identifica como alienação. Pode-se afirmar ainda que a *Veräusserung* seria uma categoria mediadora entre a exteriorização que se realiza como alienação e o estranhamento [...]” (*Ibidem*, p. 97). O papel do dinheiro na inversão das relações entre o ser humano e os meios de satisfação de suas carências é que engendram sua determinação estranhada.

<sup>29</sup> Perceba-se que, no presente texto, Marx sequer diferencia, tal como economistas políticos como Smith e Ricardo, valor de uso de valor de troca, ou valor de uso de valor, como faria posteriormente em *O capital*. Fala-se no dinheiro como valor universal que despoja os demais objetos do mundo de seus valores. Contudo, não se esclarece em que consistem esses valores do mundo. Se utilizarmos a reflexão econômica madura de Marx, e recolocarmos a questão do despojamento do valor das coisas pelo dinheiro, temos o seguinte: pode o dinheiro despojar as coisas de seus valores? Não, pois os produtos do ser humano, para serem trocados, precisam ser comparados a partir de certo denominador comum que os permita quantificar, de forma que somente se possuírem valor podem ser mercadorias e podem ser medidos em dinheiro. Porém, pode o dinheiro despojar as coisas de seus valores de uso? Também não, pois, sem qualidades concretas que os tornem úteis, os produtos do trabalho não podem ser permutados e, também aqui, não se tornam mercadoria, e não podem ser trocados por dinheiro. Note-se, pois, que, em *Sobre a questão judaica*, Marx ainda tinha muito a percorrer em assuntos econômicos. Nessa linha, como indica Netto: “Deixemos claro que, em *Para a questão judaica*, Marx não tem as condições teóricas e políticas para analisar a ‘relação do Estado político com seus pressupostos’; tais condições,

pode ser usado para adquirir qualquer produto, ou seja, pode ser usado para adquirir qualquer coisa, é nele que se converte a existência humana, e ele próprio se torna fim em si mesmo.

O dinheiro, contudo, não é o próprio ser humano, ao mesmo tempo em que, por poder ser trocado por qualquer objeto, seja natural, seja produzido pelo ser humano, ele expressa toda a existência humana. O dinheiro é algo que se encontra fora do ser humano, ao mesmo tempo em que captura sua existência. Porém, por meio dessa captura, ele nos submete a seus imperativos. Uma vez que engloba a essência humana, pode ele se tornar fim em si mesmo e subordinar seus portadores. É nesse sentido que o dinheiro é uma essência estranha: ele separa a vida humana do ser humano e a volta contra ele de forma a subordiná-lo.

A passagem traz, note-se, categoria que seria de suma importância no desenvolvimento posterior do pensamento econômico marxiano: a mercadoria. Esta aparece, aqui, em conexão íntima com o dinheiro, o qual não pode comprar, ou seja, não pode se converter em qualquer produto se este não assumir a forma mercantil. O dinheiro, decerto, compra produtos, mas o produto que se compra e vende adquire, justamente por conta dessa possibilidade, o caráter de mercadoria. Portanto, somente enquanto tal o dinheiro pode comprá-la.

Desse modo, ainda que a questão não seja desenvolvida no período da obra de Marx que aqui analisamos, já é possível ressaltar, como traço da sociedade civil-burguesa, a generalização da troca de mercadorias, sem a qual o dinheiro não pode adquirir o poder estranhado que o pensador afirma que ele possui. Como vimos, o autor afirma que o dinheiro converte todos os deuses em mercadorias, e se torna valor universal. Portanto, não só se reafirma, como já vimos, que as determinações da sociedade civil-burguesa devem ser buscadas nela própria, e não na teologia, como se afirma, além disso, que o dinheiro se troca por qualquer coisa. Somente sob tal condição pode ele se tornar fim em si mesmo. O dinheiro é mediação necessária entre o ser humano e seu produto. Se assim não fosse, ou seja, se fosse possível apropriar-se de algo sem dinheiro, este não teria se tornado, como afirma Marx, finalidade própria, e não subordinaria o ser humano a si. Ora, para que surja como mediação necessária entre o ser humano e a riqueza humana, o dinheiro precisa poder ser trocado por qualquer objeto. Por sua vez, para que qualquer produto se possa trocar por dinheiro, é necessário que o primeiro seja mercadoria. Por conseguinte, o domínio do dinheiro enquanto potência estranhada traz consigo o processo, ainda não bem analisado por Marx, de generalização social da troca de mercadorias.

---

ele começará a reuni-las no ano seguinte” (NETTO, 2020, p. 73). O autor brasileiro se refere ao início dos estudos de Marx de economia política, ainda não iniciados quando da redação da polêmica com Bauer.

Que se ressalte, ainda nessa linha, como tal reflexão bem se coaduna com o direito humano à propriedade, descrito anteriormente. O direito à livre fruição dos próprios bens traz dentro de si, certamente, como pressuposto, a troca mercantil. A possibilidade de dispor como bem se entende da própria propriedade engloba a possibilidade de compra e venda, ou seja, de que qualquer objeto possuído possa ser trocado.

Ainda a respeito do dinheiro, afirma, em referência ao ser humano:

[...] 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 [*fremden Wesens*] a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho [*fremden Wesens*] a eles – o dinheiro (*Ibidem*, p. 59-60).

Marx ressalta que a produção de objetos, na sociedade civil-burguesa, só se dá de forma estranhada, pois só se dá de forma subordinada ao dinheiro. Novamente, devemos notar que tal tema é aprofundado pelos escritos parisienses de 1844, o que não impede o pensador de já afirmar que tanto a natureza quanto a vida humana se permeiam por relações estranhadas, e que o estranhamento atinge a esfera da produção, ainda que o papel principal esteja colocado no dinheiro, colocação que seria modificada em breve. O estranhamento, pois, é indissociável do dinheiro, e somente porque este se torna valor universal, com o que subordina toda a produção humana e também a natureza, é que se pode falar, no presente texto, em estranhamento.

De acordo com Marx, pois, falar da sociedade civil-burguesa é falar de uma esfera em que os indivíduos existem como “mônadas isoladas”, separados uns dos outros, cenário em que se pode tomar por princípio o egoísmo, a necessidade prática, os negócios, e, portanto, o dinheiro. Após novamente retirar o debate do campo teológico, o pensador mostra o que vê como importantes traços da sociedade civil-burguesa, a qual, sabemos, existe, somente, como esfera privada separada do Estado. Em tal âmbito, reina o dinheiro, potência estranhada, pois se pode permutar por toda produção natural e humana, de modo que consegue subordinar a si o próprio ser humano. O dinheiro e o estranhamento humano que dele decorre são indissociáveis da vida atomizada na sociedade civil-burguesa.

Vimos, portanto, que, por causa da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, há uma divisão na própria vida humana, cindida nas figuras do *bourgeois*, o indivíduo privado, e do *citoyen*, o cidadão público. O primeiro, contudo, em virtude de sua maior proximidade da vida humana concreta, é tomado como a única vida real, enquanto o segundo se conforma enquanto uma abstração ilusória.

Com isso, a própria relação entre Estado e sociedade civil-burguesa adquire novos traços. Não se trata somente de oposição, mas de subordinação do primeiro à segunda. Uma vez que a vida comunitária é uma abstração ilusória, ela é chamada a manter a vida real<sup>30</sup>.

Os direitos humanos, vimos, reconhecem a referida subordinação, ao mesmo tempo em que, com isso, permitem elucidar certas determinações da sociedade civil-burguesa, descrita como reino de indivíduos egoístas, dissociados uns dos outros. A partir do atomismo da vida privada é possível tratar do dinheiro, esfera relacionada ao interesse pessoal, e que, ao se conformar enquanto valor universal de todas as coisas, conforma-se, por isso mesmo, enquanto esfera estranhada.

Tendo em vista todo o exposto, estamos prontos para compreender a determinação ontonegativa da politicidade, e como ela se relaciona com a crítica da sociedade civil-burguesa.

### ***2.3. Emancipação humana: ontonegatividade da política e supressão da sociedade civil-burguesa***

Por fim, adentremos, pois, a emancipação humana. Já afirmamos que ela se distingue da emancipação política, mas não em quê. Veremos como ela se relaciona com a emancipação política, em especial, como ela representa uma ruptura com esse tipo de emancipação, o que significa, simultaneamente, uma ruptura com a própria política enquanto tal, ou uma determinação ontonegativa da politicidade, bem como com o atomismo da sociedade civil-burguesa.

Leiamos as palavras do próprio Marx a respeito da emancipação humana:

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

Vimos que a emancipação política envolve a constituição de uma cisão antagônica entre Estado e sociedade civil-burguesa, entre *citoyen* e *bourgeois*. A emancipação humana também se coloca em relação com tais esferas. Se a oposição entre Estado e sociedade civil-

---

<sup>30</sup> Posteriormente, ao final da década de 1850, Marx falaria na produção como momento preponderante de uma unidade que engloba também consumo, distribuição e troca: “A produção excede-se tanto a si mesma, na determinação antitética da produção, que ultrapassa os demais momentos. O processo começa sempre de novo a partir dela. Compreende-se que troca e consumo não possam ser o elemento predominante” (MARX, 2008b, p. 259). Afirma, com o que adentra território político-jurídico: “[...] cada forma de produção cria suas relações de direito, suas formas de governo próprio” (*Ibidem*, p. 245). Reitera, pois, a subordinação do Estado a elementos colocados na sociedade civil-burguesa.

burguesa, como vimos, é uma oposição entre a vida individual e a vida comunitária humanas, a emancipação humana exige a supressão dessa contradição, de forma que o indivíduo retome para si as forças sociais que se autonomizaram em relação a ele.

Como vimos: “O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (*Ibidem*, p. 40). A crítica marxiana da política é indissociável da vida humana comunitária que se dissociou, ergueu-se acima da vida individual e a esta se opôs. A plenitude do Estado político se configura enquanto esfera dos interesses gerais oposta à sociedade civil-burguesa, esfera do interesse individual. O ataque de Marx recaí sobre essa oposição, sem a qual não há Estado nem sociedade civil-burguesa. A recuperação do cidadão abstrato por parte do indivíduo coloca fim à oposição entre vida individual e vida genérica. Contudo, Estado e sociedade civil-burguesa só existem como expressões dessa oposição. Desse modo, suprimir a contradição entre vida privada e cidadania é simultaneamente suprimir Estado e sociedade civil-burguesa. Marx critica ambas as esferas, que seriam dois lados da mesma moeda. De um lado, *bourgeois*, do outro, *citoyen*, ambos os quais deixariam de existir enquanto tais uma vez recuperadas, por parte do indivíduo, suas forças sociais. Porém, se o indivíduo recupera suas forças sociais, já não há indivíduo egoísta, separado dos demais. Logo, já não há sociedade civil-burguesa. Como veremos logo mais, com isso suprimem-se, também, os componentes indissociáveis da vida atomizada de tal sociedade, como o dinheiro. Do mesmo modo, as forças sociais não se separam do indivíduo na forma da política. Logo, já não há Estado político. Resume, assim, Sartori:

O autor alemão [...] defende uma forma de emancipação que traga consigo a superação da oposição entre indivíduo e suas vidas e atividade genéricas. Tratar-se-ia da emancipação que Marx chamou de humana e que consistiria no fato de o indivíduo real, o homem individual da vida empírica estar colocado em uma relação de mútuo enriquecimento com as suas próprias potências sociais, tornando-se, assim, um ser genérico. Isto só seria possível quando as forças sociais não se colocassem mais como políticas (SARTORI, 2020, p. 32).

Não se trata, pois, de um retorno ao estado da sociedade feudal, em que os elementos da vida particular são simultaneamente imediatamente políticos. O que a emancipação humana recupera é não a política para a vida particular, mas a vida comunitária, a vida do gênero humano para o indivíduo. Nesse sentido, ela, ao mesmo tempo, abole a própria política, que só existe de forma plena enquanto vida comunitária autonomizada, oposta e subordinada à vida individual. Lembremos, ainda, que Marx afirma:

A *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui (*Ibidem*, p. 41).

Desse modo, nada mais estranho a seu pensamento que um suposto desejo de retorno à sociedade feudal, cuja dissolução o pensador vê como um progresso.

Que se ressalte, ainda, o uso da expressão “Estado político pleno”. A plenitude da política diz respeito ao processo mediante o qual a esfera da vida comunitária se eleva, como universalidade, acima da particularidade da vida privada, a qual constitui a sociedade civil-burguesa. Com a autonomização dos interesses gerais e dos interesses individuais uns diante dos outros, a política adquire sua plenitude e se torna possível falar em Estado político. Desse modo, no texto em questão, falar em Estado, no que diz respeito ao cenário engendrado por meio da emancipação política, é falar do desenvolvimento do processo de separação entre vida individual e vida comunitária, e falar em tal desenvolvimento é falar da conformação plena da política. Esta, pois, não se contrapõe à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Antes, tal separação configura a plenitude da política na forma do Estado<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Aqui, cabe traçar comparação entre a tematização dos *Anais* e a dos *Cadernos de Kreuznach*, anterior. Há uma diferença substancial entre ambos, e que diz respeito, justamente, à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa. Não há, na crítica a Hegel, determinação ontonegativa da politicidade. Marx, assim como o próprio autor de *Fenomenologia do Espírito*, busca solução para a contradição entre Estado e sociedade civil-burguesa. O segundo vê na burocracia o elemento mediador que pode conciliar os dois polos. O primeiro, porém, é crítico da própria burocracia, que em nada contesta a referida contradição, já que é mero formalismo. Marx defende que interesse particular e interesse geral não se oponham, e crê que a burocracia é mera forma de universalidade, de maneira que o conteúdo da particularidade da sociedade civil-burguesa se encontra afastado da esfera política, o que tem por consequência a subsistência da oposição entre público e privado. Para o jovem materialista, deve-se suprimir a própria burocracia para que se suprima a contradição entre interesses particulares e interesses gerais. Diz Marx: “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” (MARX, 2013a, p. 73). Desse modo, no que diz respeito à oposição entre interesses particulares e interesses gerais, a burocracia hegeliana deixa tal estado de coisas intocado, e ela própria teria que perecer para que se modificasse tal relação: “A supressão da burocracia importa na superação do dualismo entre Estado e sociedade civil [-burguesa], ou seja, na supressão do formalismo do Estado” (DE DEUS, 2014a, p. 71). A verdadeira solução para a contradição em questão é vista pelo autor, nesse momento, na democracia. Segundo Marx, a democracia é a retirada da politicidade de um âmbito separado da sociedade civil-burguesa e a ela oposto, pois diz respeito à incorporação da política pela vida civil-burguesa. Ela representa o rompimento com o formalismo universal do Estado e a submissão real da política ao povo que compõe a sociedade civil-burguesa: “A democracia é, assim, a *essência de toda constituição política* [...], o próprio gênero aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie *particular* em face das existências que não contradizem a essência” (MARX, 2013a, p. 56). O interesse geral, que possuía existência meramente formal com a burocracia, adquire existência real, porque integrada à particularidade da vida na sociedade civil-burguesa. Nessa linha, diz Leonardo de Deus: “A democracia, para Marx, representa precisamente o momento em que a existência da sociedade civil [-burguesa] põe, imediatamente, sua forma política, e, principalmente, confunde-se com ela, forma e conteúdo se tornam idênticos” (DE DEUS, 2014a, p. 79-80). Enderle, também, afirma: “Ultrapassar a forma abstrata da democracia significa superar seu caráter formal enquanto Estado político, exterior ao conteúdo próprio da sociedade civil. Nesse caso, dá-se a plena coincidência entre o conteúdo da sociedade civil e sua forma política [...]” (ENDERLE, 2000, p. 46). Palu segue a mesma linha: “Somente na democracia, ao contrário, o princípio formal – a autodeterminação da sociedade – adquire existência material. A democracia, para Marx, representa precisamente o momento em que a existência da sociedade civil [-burguesa] põe, imediatamente, sua forma política, e, principalmente, confunde-se ela, forma e conteúdo se tornam idênticos” (PALU, 2019, p. 127). A democracia é, pois, não o rompimento com a politicidade, mas sua forma perfeita (DE DEUS, 2014a, p. 98; ENDERLE, 2000, p. 54). A política não é reintegrada no sentido de que o indivíduo egoísta recupera para si suas forças sociais, tal como em *Sobre a questão judaica*, mas, antes, a política se torna uma entre as demais esferas que subsistem na sociedade civil-burguesa. Sociedade civil-burguesa e política se unem, mas nenhum dos dois deixa de existir.

Diante das colocações marxianas, Chasin (2009; 2013a) aponta a existência, no pensamento do autor, de uma determinação ontonegativa da politicidade, que consiste na defesa do caráter contingente da política enquanto esfera da vida humana, o que resulta na necessidade de supressão da política, com o que emerge uma vida humana sem tal esfera. Nas palavras do autor brasileiro:

[...] o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Donde, é *ontonegativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial [...] Marx assinala, categoricamente, que a emancipação [humana] é na essência a reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas à política, ou seja, que ela só pode se realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se autoaprisionado e perdido (CHASIN, 2009, p. 64-65).

Há, pois, uma indissociabilidade entre emancipação humana e extinção da política. Um dos traços dessa emancipação de novo tipo é, evidentemente, a recuperação do cidadão abstrato pelo indivíduo egoísta, ou seja, a retomada, por parte dos indivíduos, de sua vida comunitária, não mais a eles oposta. Se a política se caracteriza justamente por consistir na esfera do primeiro dissociado do segundo, essa reabsorção aponta para a supressão da política. Desse modo, a afirmação chasiniana de que há em Marx uma determinação ontonegativa da politicidade se mostra certa<sup>32</sup>. Nesse mesmo sentido, Mészáros afirma que há, na obra do

---

Já no texto dos *Anais Franco-Alemães*, a politicidade não pode ser parte da solução entre a contradição entre Estado e sociedade civil-burguesa, pois ela é inerente, justamente, ao que é contestado. A oposição entre tais polos é exatamente o que caracteriza a esfera da política, e o processo que Marx denomina emancipação política é o processo de configuração da autonomização do Estado. É por tal motivo que, ao tratar de tal movimento emancipatório, o autor se refere ao Estado como “Estado político pleno” (MARX, 2010b, p. 40). Por conseguinte, a supressão de tal oposição só pode ser a supressão da própria politicidade, e não uma politicidade de novo tipo, tal qual ocorre com a defesa marxiana da democracia. Nesse sentido, resume Sartori: “Com o Estado, pois, não se teria a superação da oposição entre a existência social e a essência política; em verdade, tem-se uma mudança decisiva à compreensão marxiana: a essência da política mesma estaria na natureza antagônica da existência social civil-burguesa. Há, portanto, em *Sobre a questão judaica*, se compararmos com a *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*, uma inversão no entendimento marxiano: a sociedade política, enquanto sociedade civil-burguesa, não levaria à superação alguma. Em verdade, com ela, tem-se uma vida dupla: de um lado o homem aparece como cidadão e pessoa moral, doutro, como burguês e indivíduo egoísta” (SARTORI, 2020, p. 21).

A crítica marxiana da política em *Sobre a questão judaica* vale não só como ruptura com a posição do autor de escrito anterior, mas, também, encontra-se em contraposição a certas vertentes atuais que procuram se colocar contra o Estado, mas em defesa da política. Vejamos, a título de exemplo, a posição de Andityas Matos: “[...] a filosofia radical precisa se concentrar em temas aparentemente distantes da política entendida de ‘maneira clássica’, sabendo distinguir quais são os temas centrais para uma reflexão sobre *pólis* e poder no *tempo-de- agora*, possibilitando assim uma *política que vem* na qual a palavra ‘política’ não seja sinônimo de ‘Estado’” (MATOS, 2014, p. 106). Tal afirmação é incompatível com as colocações de Marx, para quem o Estado político representa a política em sua forma plena, de forma que nada se resolve ao se tentar colocar a política contra o Estado. No máximo, como veremos ao tratar das *Glosas de 44*, é possível que se defenda uma metapolítica.

<sup>32</sup> Chasin, ao tratar da origem, no caso grego, da força política ou da politicidade explica-a nos seguintes termos: “[...] esta é uma força social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, desenvolve-se tomando distância (variável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição mesma para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação.

pensador alemão, uma “definição predominantemente negativa de política” (MÉSZÁROS, 2015, p. 116), produto de uma crítica que visa “[...] colocar em perspectiva as potencialidades e limitações do modo político de ação” (*Idem*).

No que diz respeito à sociedade civil-burguesa, como adiantado, também ela encontra seu termo, uma vez que, como vimos, ela só existe enquanto reino do *bourgeois*, o qual, vimos, é o *homme* egoísta, o indivíduo dissociado dos demais, e dissociado de sua própria vida em comunidade. Se Marx afirma que o indivíduo recupera para si o cidadão abstrato, o primeiro já não tem como existir enquanto *bourgeois*, o qual só existe como a contraparte do *citoyen*. Contudo, esse era o único modo de existência da sociedade civil-burguesa, a qual, sem a separação em relação à vida comunitária, não existe enquanto sociedade civil-burguesa.

Vimos, além disso, que a sociedade civil-burguesa, em seu atomismo, caracteriza-se enquanto reino dos negócios e do dinheiro, pressuposto da existência empírica do judeu. A supressão da sociedade civil-burguesa é, desse modo, também a supressão desses elementos que a constituem. Assim, diz Marx:

No momento em que a sociedade conseguir superar a essência *empírica* do judaísmo, o negócio e seus pressupostos, o judeu terá se tornado *inviável*, porque sua consciência não terá mais nenhum objeto, porque a base subjetiva do judaísmo, a necessidade prática, terá sido humanizada, porque o conflito entre a existência sensível individual e a existência do gênero terá sido superado (MARX, 2010b, p. 60).

Novamente, o pensador fala da supressão da oposição entre existência individual e existência genérica, com o que a base do judaísmo<sup>33</sup>, a qual, vimos, consiste nos negócios e

---

Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado” (CHASIN, 2013b, p. 63). O afastamento e a usurpação das forças sociais na forma da politicidade têm, pois, segundo o autor, origens antigas, as quais, de qualquer modo, desenvolvem-se plenamente somente quando do advento do capital: “Resta explicitar, ademais, que, numa comunidade historicamente efetiva, essa *força extra* ou *extrassocial*, enquanto poder político é ainda, por princípio e factualmente, um poder político “irreal, ilusório ou fictício”, tão incipiente quanto o *estado germinal* que lhe corresponde, e que ainda *não é um verdadeiro estado*, que nesta qualidade se prolonga, ressalvadas especificidades de monta, até a era do capital, quando se manifesta na plena maturidade de *estado político centralizado*” (*Ibidem*, p. 64). Desse modo, a crítica marxiana do Estado político pleno é, em verdade, crítica de toda e qualquer conformação da força política, ou da politicidade, uma vez que o Estado do capital representa não uma forma política específica à qual se poderia contrapor outra, mas o máximo desenvolvimento da politicidade, cuja determinação é ontonegativa.

<sup>33</sup> Em *Sobre a questão judaica*, a discussão sobre a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa começa com uma discussão sobre judaísmo e sobre a relação entre Estado e religião. Quando Bauer defende que o homem religioso abdique da religião para se emancipar como cidadão, Marx não só afirma que a emancipação política não exige tal renúncia, como o acusa de confundir o tipo de emancipação em questão (MARX, 2010b, p. 36). Se a emancipação política não demanda o fim da religião, a humana, por outro lado, sim, e Marx deixa claro que se trata, por meio desse modo de emancipação, de suprimir a religião, uma vez que, como já mostrado, o pensador fala em abolir as bases sobre as quais o judeu existe empiricamente. Não poderemos, contudo, aprofundar-nos na crítica marxiana da religião, já presente no texto em análise, e a qual aparece também de forma clara no outro texto publicado nos *Anais Franco-alemães*, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, e permanece até o fim da vida do pensador. Na *Introdução*, diz: “A supressão da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência de sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma



no dinheiro, é ela também abolida. O dinheiro e os negócios são parte constitutiva da sociedade civil-burguesa, e remetem à dissociação dos indivíduos uns em relação aos outros, situação reconhecida pelos direitos humanos, e a partir da qual cada indivíduo é tomado como “mônada isolada”. A supressão do *homme* egoísta é, pois, a supressão da sociedade civil-burguesa, com a qual se extinguem os elementos dos negócios e do dinheiro. A emancipação humana, pois, com a supressão da política, leva a termo também a esfera que esta era chamada a conservar, a sociedade civil-burguesa. Nessa linha, diz Mészáros, sobre a relação entre emancipação humana e individualismo privado:

A novidade histórica da solução de Marx consistiu em definir o problema em termos do conceito dialético concreto da “parcialidade que prevalece como universalidade”, em contraposição à universalidade genuína, a única capaz de abranger os múltiplos interesses da sociedade como um todo e do ser humano como “ser genérico” (*Gattungswesen* – isto é, o ser humano liberto da dominação do interesse próprio bruto e individualista) (MÉSZÁROS, 2016, p. 36).

Com a emancipação política, temos cenário em que, como vimos, vida individual e vida comunitária não só se opõem, mas o fazem de modo que a segunda se subordina à primeira e é chamada a mantê-la. Com a emancipação humana, diversamente, o ser humano passa a ser tomado como um todo não mais cindido. Desse modo, o ser humano já não apresenta uma vida dupla. Sua vida comunitária já não é uma ilusão abstrata, e sua vida individual já não é a do indivíduo egoísta. Uma vez, porém, que já não se pode falar no *homme* da sociedade civil-burguesa, não se pode falar, como ressalta o autor húngaro, em submissão ao interesse próprio individualista.

Ainda sobre esse processo emancipatório, tal como tratado em *Sobre a questão judaica*, cabe trazer à tona certo posicionamento de Celso Frederico no tocante à questão. O autor, ao adentrar a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, afirma que, a partir de tal texto:

A emancipação [...] não surge mais como resultado da ação desmistificadora da consciência. O processo emancipatório é entendido diretamente como revolução social, como derrocada de uma “violência material” pela ação de outra “violência material” (FREDERICO, 2009, p. 106).

Em seu livro, assim como no presente trabalho, a *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução* é exposta após *Sobre a questão judaica*. Se é, portanto, no primeiro texto que a emancipação, segundo Marx, já não aparece como ação da consciência, posição que o autor brasileiro atribui a Feuerbach, isso quer dizer que, na polêmica com Bauer, a

---

condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões” (MARX, 2013b, p. 151-152). Em entrevista de 1878, diz: “Segundo nossas concepções, a religião desaparecerá à medida que o socialismo se fortalecer. A evolução social vai, infalivelmente, favorecer esse desaparecimento, no qual cabe à educação um papel importante” (*Ibidem*, 2018, p. 13). Para mais detalhes sobre a crítica da religião em *Sobre a questão judaica*, Cf. SARTORI, 2020.

emancipação humana é produto de pura operação desmistificadora da consciência? A leitura do próprio texto desmente tal possibilidade:

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade [civil-] burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele (MARX, 2010b, p. 40).

Ao tratar da emancipação política e da separação da vida humana nas figuras do *bourgeois* e do *citoyen*, Marx é explícito no sentido de que se trata de um processo que opera não somente na consciência, mas também na vida humana concreta: “Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática” (*Ibidem*, p. 41). Se a emancipação humana consiste na reintegração das forças sociais pelo indivíduo egoísta, e se, por tal motivo, dissolve sociedade civil-burguesa e Estado, só pode consistir em processo concreto, que opera na vida humana concreta, uma vez que a própria emancipação política também o é. Não é, pois, porque Marx fala em emancipação humana em vez de falar em revolução, que o processo perde seu caráter concreto. Mészáros resalta tal traço quando aponta o seguinte, em referência ao pensador alemão: “[...] ele se opôs, já desde o começo [...], às ilusões de uma *universalidade abstrata* enquanto *mero postulado*, um ‘deve’ impotente, uma *fictícia* ‘reapropriação da humanidade não alienada” (MÉSZÁROS, 2016, P. 36).

Marx, portanto, ao tratar da emancipação humana, remete explicitamente para além da política. Esta não consiste senão na separação das forças humanas sociais dos indivíduos tornados mônadas isoladas, separação essa que constitui a limitada, mesmo que progressista, emancipação política. A emancipação humana impõe a supressão da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, e, desse modo, recupera para o indivíduo o cidadão abstrato.

Com isso, nota-se que Marx não só caracteriza o Estado como força social usurpada, como toda e qualquer forma de poder político, e a vida comunitária oposta à individual caracteriza a plenitude da política. O Estado político pleno é aquele colocado acima da sociedade civil-burguesa e em oposição a ela, de forma que a solução de tal oposição já não se coloca em termos de uma sociedade civil-burguesa imediatamente política, como na anterior defesa marxiana da democracia. Esse cenário é impossível, pois a plenitude da política é justamente sua separação da vida individual. Portanto, a supressão da vida comunitária oposta à vida privada é a supressão da política.

Evidentemente, também a sociedade civil-burguesa se inclui em tal pacote. Esta, como vimos, existe somente como vida privada oposta à vida pública, de forma que a referida

recuperação do cidadão pelo indivíduo também a suprime, pois ela só existe como o outro polo de tal relação. Desse modo, também suas determinações, como o atomismo individual, os negócios e o dinheiro findam, pois eles só existem como seus elementos constitutivos.

\*\*\*

Vimos, portanto, em que consiste a reflexão marxiana sobre Estado, sociedade civil-burguesa, como ambos se articulam, as determinações que o pensador atribui a cada esfera, e a crítica que Marx a elas tece.

O pensador, em polêmica com o neohegeliano Bruno Bauer, contesta a possibilidade de que o Estado, por meio da supressão da religião, concilie a contradição entre indivíduo religioso e cidadão. Marx mostra que tal contradição remete à relação de oposição mais profunda entre Estado e sociedade civil-burguesa, ou entre a vida humana individual e a vida humana comunitária. O pensador denomina emancipação política o processo por meio do qual tal oposição se constitui, e a vê como intrínseca à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa.

Marx caracteriza a sociedade civil-burguesa como reino do indivíduo privado que, emancipado da vida comunitária, encontra-se em posição de mônada isolada fechada em si mesma. Porém, em virtude da concretude de tal existência, é tida pela vida humana real. O Estado, por outro lado, desconectado da vida humana sensível, torna-se uma comunidade ilusória e abstrata, despida de determinações reais.

A vida humana comunitária é, ainda, subordinada à vida individual. Tal afirmação é feita para assinalar a necessidade de servidão da vida comunitária em relação à vida individual no contexto da emancipação política, e para realizar não só a crítica do Estado, mas, também, da sociedade civil-burguesa. Esta, no presente estágio do desenvolvimento do pensamento marxiano, é descrita não só como esfera do *homme* egoísta, mas, em virtude de tal caráter, como reino dos negócios e do dinheiro, fundados sobre o interesse próprio.

O pensador, por fim, contra os limites da emancipação política, presa à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, defende a emancipação humana. Esta consistiria na reintegração da vida comunitária por parte dos indivíduos. Com isso, suprimiria tanto a vida política quanto a vida civil-burguesa, que só existem, enquanto tais, dentro dessa relação. Está colocada uma crítica que abrange não só o Estado moderno, mas que, ao identificar que a emancipação política e a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa caracterizam a plenitude da política, coloca-se, ao mesmo tempo, contra a sociedade civil-burguesa e contra qualquer forma de poder política. Está posta a determinação ontonegativa da politicidade. No

que toca à vida privada, esta existe como âmbito do egoísmo, do interesse próprio, dos negócios e do dinheiro em virtude de sua oposição à vida humana genérica, de forma que a supressão dessa relação coloca termo também à sociedade civil-burguesa e às suas determinações agora mencionadas.

### CAPÍTULO III – ALEMANHA E EMANCIPAÇÃO

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, publicada em conjunto com *Sobre a questão judaica* nos *Anais-Franco Alemães*, é texto em que, mesmo que redigido com o intuito de servir de introdução aos *Cadernos de Kreuznach*, estes jamais publicados durante a vida de Marx, já se encontra permeado pelos avanços que vimos na polêmica com Bruno Bauer. O pensador não se coloca a favor de uma democracia que coincidiria com a sociedade civil-burguesa, mas contra a própria política (Cf. SARTORI, 2020). Nesse sentido, expressões como emancipação política (agora revolução política) e emancipação humana retornam.

O referido artigo é indissociável do anacronismo alemão já por nós descrito, e a constatação do atraso de tal país é trazida continuamente ao longo do texto. Não se trata, por óbvio, de coincidência, pois o que Marx se propõe a fazer, na *Introdução*, é pensar a possibilidade de emancipação no caso da Alemanha. Em *Sobre a questão judaica*, a miséria alemã apareceu no que tocou ao equívoco de Bauer, o qual partiu da situação país e defendeu que a questão era não política, mas teológica, com o que foi incapaz de compreender a emancipação judaica e a correta relação entre judaísmo e cidadania. Tal relação, como vimos, remete não ao judaísmo especificamente, nem mesmo somente à religião como um todo, mas à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Agora, na *Introdução*, veremos como, a partir da correta compreensão da emancipação política e de sua relação com a emancipação humana, Marx se coloca a pensar as possibilidades emancipatórias de um país que sequer chegou ao grau da emancipação parcial. O atraso alemão novamente perpassa as reflexões do autor sobre a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa e entre emancipação política e emancipação humana. Desse modo, a investigação marxiana sobre as potências emancipatórias colocadas no cenário prussiano exige o retorno aos referidos tópicos.

O pensador, que censurou Bauer porque este, ao tratar da emancipação judaica, não esclareceu o tipo de emancipação de que se trata, não cometeu o mesmo erro. O autor do *Manifesto Comunista* joga a seguinte questão sobre a Alemanha: se ela deve se emancipar politicamente ou “saltar” para a emancipação humana. Com isso, o pensador traz novos elementos constitutivos de cada processo emancipatório, o qual relaciona com a existência das classes sociais. Marx, pois, associa a emancipação política ao interesse de uma classe, a emancipação humana a outra classe, e defende, junto da supressão da política, a supressão da propriedade privada e das classes sociais, mesmo que ainda não tenha tratado de forma detida da economia política. Nesse texto, pois, a caracterização da sociedade civil-burguesa adquire novos elementos, uma vez que é em tal âmbito que se fala em propriedade privada e em

classes sociais. Novamente, como veremos, afirma-se a primazia da sociedade civil-burguesa sobre o Estado, o que adquire nova coloração com as reflexões sobre as classes.

Marx, além disso, a partir das conquistas trazidas pela crítica da religião feita por Feuerbach (2013), exige, ao mesmo tempo, que se vá além delas para que se realize uma crítica não colocada somente a partir do campo da consciência, mas também do campo prático. A partir daí, reflete sobre a contradição, colocada na Alemanha, entre o anacronismo de uma sociedade em que o velho existe junto do novo e uma filosofia ao nível dos países mais avançados. Afirma, pois, que a emancipação alemã só pode se dar se conjugar o desenvolvimento filosófico com a emancipação prática.

Nosso intuito, na trilha do esclarecimento da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa e na necessidade de supressão dessas duas esferas, é mostrar como tal relação é descrita na *Introdução*, e quais as determinações, tanto de um polo quanto de outro, aparecem no referido escrito. Nessa linha, veremos como aparecem também as noções de emancipação política e emancipação humana. De qualquer modo, o texto se guia pela análise do caso alemão, e as reflexões de Marx sobre a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, a determinações de cada esfera, e a defesa de sua supressão se relacionam, necessariamente, com a investigação acerca das possibilidades emancipatórias colocadas em tal país.

A presente seção será subdividida em três: primeiro, trataremos das primeiras considerações de Marx sobre a Alemanha, nas quais se constata o atraso político do país, ao que o autor recorre a comparações com os países avançados. Veremos como o autor caracteriza a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa na Prússia, e como ela difere dessa mesma relação em nações modernas. Segundo, passaremos sobre a possibilidade ou não de emancipação política na Alemanha, com o que se trarão à tona novos elementos para entender a também denominada revolução parcial. Por fim, veremos, uma vez derrubada a possibilidade emancipação política em tal país, os elementos que tornam possível a emancipação humana nesse mesmo contexto.

### ***3.1. O atraso no Estado e na sociedade civil-burguesa na descrição de Marx da Alemanha***

No presente tópico, veremos que Marx, no que seria, originariamente, a introdução de uma crítica mais ampla a Hegel, coloca-se a pensar a Alemanha e as possibilidades de emancipação em tal país, assunto que permeia todo o texto. A partir disso, o pensador, em diagnóstico da situação da nação, constata seu anacronismo, expressão usada pelo autor. Veremos, pois, que, para Marx, a Alemanha se caracteriza pela presença simultânea de elementos da velha sociedade, feudal, e da nova sociedade, moderna, e possui um regime

político ainda dentro dos marcos do absolutismo. Note-se, pois, o retorno do tópico de nosso primeiro capítulo: trataremos de um país cujo capitalismo emerge sem a contestação dos privilégios da aristocracia. Tal é o pressuposto do cenário que Marx se coloca a analisar tendo em vista a supressão de tal estado de coisas. Veremos, pois, como se coloca a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa em tal cenário, o que, como veremos, impõe o retorno às reflexões sobre a emancipação política, processo aquém do qual a Alemanha se encontra, o que se evidencia em comparações que se traçam entre ela e as nações modernas. Com a apreensão da especificidade da política e da sociedade alemãs, dão-se os primeiros passos na investigação sobre as possibilidades emancipatórias dadas em tal contexto.

Como já adiantado, o atraso alemão perpassa todo o texto, e é impossível tratar de como se articulam Estado e sociedade civil-burguesa, bem como emancipação política e emancipação humana, no escrito em análise, sem levar em conta a especificidade de tal país, de modo que se deve começar a exposição das determinações do artigo por tal elemento.

Marx delineia os primeiros traços da situação política alemã em explícita caracterização de seu atraso, o qual faz questão de ressaltar em comparação com outros países, com o que retorna a questão da emancipação política, e com o que o autor afirma que a Alemanha se encontra ainda aquém mesmo desse limitado desenvolvimento:

Se nos ativermos ao *status quo* alemão, mesmo que da única maneira adequada, isto é, negativamente, o resultado permaneceria um *anacronismo*. Mesmo a negação de nosso presente político é já um fato empoeirado no quarto de despejo histórico das nações modernas. Se nego as perucas empoadas, fico ainda com as perucas desempoadas. Quando nego a situação alemã de 1843, não me encontro nem mesmo, segundo a cronologia francesa, no ano de 1789, quanto menos no centro vital do período atual (MARX, 2013b, p. 152).

Marx compara a Alemanha com a França, em relação que remete à tematização acerca da emancipação política. O reino prussiano, em virtude de seu atraso, estaria, em 1843, em pleno século XIX, atrás, politicamente, da França de 1789, com o que o pensador se refere, evidentemente, à revolução francesa (FREDERICO, 2009, p. 104-105; MÉSZÁROS, 2015, p. 116). Encontramo-nos, pois, diante de comparação também feita em *Sobre a questão judaica*: a Alemanha se encontra aquém da emancipação política. A França, por outro lado, é país que já se emancipou politicamente. Na polêmica com Bauer, Marx se vale da declaração de direitos do período jacobino como expressão avançada da emancipação política. Agora, remete, novamente, ao período revolucionário por que passou tal nação. Tanto em um quanto no outro texto dos *Anais Franco-Alemães*, o pensador traz à tona, diante do avanço de outros países, o caráter anacrônico do “*status quo* alemão”.

Com isso, Marx afirma que a negação de tal atraso pode colocar o negador ainda aquém da França de finais do século XVIII. Aqui, cabe lembrar-se da posição de Bruno

Bauer, que visava à efetivação do Estado político pleno, mas que acreditava que, para que isso fosse possível, os indivíduos religiosos precisariam abdicar da própria religiosidade, pois não poderiam, enquanto tais, ascender à condição de cidadãos, nem usufruir dos direitos humanos. O autor de *O capital*, ao contrário, demonstra, valendo-se de exemplos como os Estados Unidos, e, como já reiterado, a própria França, a falsidade da posição do neohegeliano. A crítica da situação alemã por si só, pois, não garante a atualidade do pensamento, que pode se encontrar ainda aquém do cenário de outros países. Tal é a medida do atraso alemão.

Percebe-se, de todo modo, que a crítica do Estado e da sociedade civil-burguesa, ainda que a partir do atraso alemão, move-se a pleno vapor. A investigação acerca das possibilidades emancipatórias colocadas na Prússia exige a constatação do anacronismo do país, o que só é possível em comparação com outros regimes. Ora, só se é atrasado em relação ao que é adiantado. Desse modo, a descrição marxiana da situação prussiana se dá em meio a comparações com a sociedade moderna, a sociedade civil-burguesa tal como descrita em *Sobre a questão judaica*, cuja conformação se dá sem vestígios feudais. A Prússia é caracterizada em contraste com países como França e Inglaterra, países em que se pode falar, propriamente, de emancipação política. Esta, de qualquer forma, como vimos, não é resolutiva para o autor. A crítica marxiana atinge, ao mesmo tempo, a situação alemã e a situação de países modernos.

Marx segue na denúncia do anacronismo prussiano quando afirma:

[...] o *status quo* alemão é a perfeição *manifesta do ancien régime*, e o *ancien régime* é o *defeito oculto do Estado moderno*. A luta contra o presente político alemão é a luta contra o passado das nações modernas, e estas continuam a ser importunadas pelas reminiscências desse passado. Para as nações modernas, é instrutivo assistir ao *ancien régime*, que nelas viveu sua tragédia, desempenhar uma *comédia* como fantasma alemão (MARX, 2013b, p. 154).

O pensador coloca em relação o assim chamado Antigo Regime e o Estado moderno. Como vimos, a postura de defesa do Estado moderno aparece nos neohegelianos, e já foi a posição do próprio Marx. Porém, este o submete a crítica já em sua primeira polêmica com Hegel, para, quando do tratamento da questão judaica, rejeitar a politicidade enquanto tal. No caso alemão, contudo, o poder político se encontra ainda aquém do Estado que o autor ataca. Encontra-se, ainda, em tal país, no seio do Antigo Regime, cujo anacronismo, uma vez que se trata de um regime ainda vivo em quase meados do século XIX, o pensador ressalta.

Porém, nem só de atraso vive o Estado alemão:

Se examinarmos agora os *governos alemães*, veremos que, devido às condições da época, à situação da Alemanha, ao ponto de vista da formação alemã e, por fim, ao seu próprio instinto afortunado, eles são levados a combinar as *deficiências civilizadas do mundo político moderno*, de cujas vantagens não desfrutamos, com as *deficiências bárbaras do ancien régime*, de que fruímos plenamente, de modo que a Alemanha tem de participar cada vez mais, se não da sensatez, pelo menos da



insensatez das formações políticas que ultrapassam o seu *status quo* (*Ibidem*, p. 159).

O país, portanto, já não se encontra plenamente nos limites do Antigo Regime, por mais que frua de suas deficiências. A Alemanha, ao mesmo tempo, apresenta, mesmo que de forma limitada, características do Estado moderno, e, ainda, assim, somente no que tocam suas próprias deficiências. Como reiteramos há pouco, Marx é também um crítico da emancipação política, e, portanto, da sociedade civil-burguesa e do Estado autonomizados e colocados em oposição. Nesse sentido, o pensador é um oponente não só do atraso alemão, como dos limites do Estado moderno, cujos defeitos teriam se incorporado ao regime alemão. Como vimos na polêmica com Bauer, a crítica de Marx recai primariamente sobre a emancipação política, ou seja, justamente sobre os avanços da sociedade moderna. Tais avanços, porém (e lembremos que Marx toma a emancipação política como um progresso), não teriam penetrado a Alemanha, que sofreria, ainda, com o atraso da monarquia absoluta.

A questão remete, pois, à construção da sociedade alemã descrita em capítulo anterior: o desenvolvimento capitalista se dá sem a contestação dos privilégios da nobreza, a qual se valeu do poder político, que permaneceu em sua forma absolutista, para se voltar contra o campesinato e contra a burguesia. Não foi possível, porém, frear o surgimento do capitalismo em tal país, de forma que se viram presentes, ao mesmo tempo, relações capitalistas, uma aristocracia rural que não abriu mão de seus privilégios, e um Estado despótico. A existência desse cenário permite que Marx fale na combinação das deficiências dos mundos antigo e moderno.

O autor toma, como ilustração do anacronismo, o seguinte:

Haverá, por exemplo, algum país no mundo que participe tão ingenuamente de todas as ilusões do regime constitucional sem compartilhar das suas realidades como a chamada Alemanha constitucional? Ou não foi necessariamente ideia de um governo alemão combinar os tormentos da censura com os tormentos das leis francesas de setembro, que pressupõem a liberdade de imprensa?<sup>34</sup> (*Ibidem*, 2013b, p. 159).

Marx, no texto em análise, reconhece a importância dos debates da economia política, ao mesmo tempo em que os associa ao mundo moderno. Dito de outro modo, a

---

<sup>34</sup> Como nos lembra Heinrich (2018, p. 84), em 1819, a Prússia deu início a uma série de medidas repressivas após o assassinato do poeta August Von Kotzebue, tido por agente russo por estudantes defensores da Alemanha unificada, por Karl Ludwig Sand, membro de associação estudantil. O assassinato serviu de pretexto para o combate a “[...] tendências liberais e nacionais” (HEINRICH, 2018, p. 84). Uma das consequências foi o aprofundamento da censura: “Uma censura prévia foi introduzida para periódicos e materiais impressos com menos de 320 páginas” (*Ibidem*, p. 85). Em 1842, Marx (2009) publica artigos na *Gazeta Renana* em que comenta debates legislativos sobre a lei de censura, e rebate orador defensor da restrição à liberdade de imprensa: “O período literário que terminou recentemente, e que pode ser designado como ‘período literário de estrita censura’, é, portanto, a prova evidente e histórica de que a censura conseguiu, na realidade, homogeneizar o desenvolvimento da mente alemã de uma maneira desastrosa e irresponsável [...]” (MARX, 2009, p. 24). De acordo com Marx, os oradores do debate representavam não as próprias posições, mas as dos principados alemães: “[...] não é o indivíduo quem polemiza, mas os Estados” (*Ibidem*, p. 20).

economia política se insere no contexto do Estado moderno, emancipado politicamente. Na Alemanha, pois, tal teorização só pode aparecer na forma do anacronismo:

Mas logo que a própria *moderna* realidade político-social é submetida à crítica, logo que, portanto, a crítica se eleva aos problemas verdadeiramente humanos, ela se encontra fora do *status quo* alemão ou apreende o seu objeto *sob* o seu objeto. Um exemplo: a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um dos problemas fundamentais da era moderna. Sob que forma começa este problema a preocupar os alemães? Sob a forma de *tarifas protecionistas*, do *sistema de proibição*, da *economia política* [*Nationalökonomie*]. O chauvinismo alemão passou dos homens para a matéria e, assim, nossos cavaleiros do algodão e heróis do ferro viram-se, um belo dia, metamorfosados em patriotas. Na Alemanha, portanto, começa-se agora a reconhecer a soberania do monopólio no interior do país, por meio da qual se confere ao monopólio a *soberania no exterior*. Por conseguinte, na Alemanha começa-se, agora, com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra. A situação antiga, apodrecida, contra a qual essas nações se rebelam teoricamente e que apenas suportam como se suportam grilhões, é saudada na Alemanha como a aurora de um futuro glorioso que ainda mal ousa passar de uma teoria *astuta* a uma prática implacável. Enquanto na França e na Inglaterra o problema se apresenta assim: *economia política* [*Politische Ökonomie*] ou *domínio da sociedade sobre a riqueza*; na Alemanha ele é apresentado da seguinte maneira: *economia nacional* [*National-Ökonomie*] ou *domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade*. Portanto, na França e na Inglaterra, importa suprimir o monopólio que progrediu até as últimas consequências; na Alemanha, importa progredir até as últimas consequências do monopólio. Lá, trata-se da solução, aqui, trata-se da colisão. Um exemplo suficiente da forma *alemã* dos problemas modernos; um exemplo de como nossa história, tal como um recruta inexperiente, até agora só recebeu a tarefa de exercitar-se repetidamente em assuntos históricos envelhecidos (*Ibidem*, p. 155).

A economia política aparece em seus traços próprios, modernos, somente em países politicamente emancipados, e aqui são trazidos como exemplo França e Inglaterra. Nestes, coloca-se a questão da relação entre poder político e riqueza. Na Alemanha, por outro lado, o tema toma outra forma. Defende-se, de forma chauvinista, o monopólio, a propriedade nacional, contra a propriedade privada emancipada. Como vimos, a emancipação política se caracteriza pela elevação do Estado acima da sociedade civil-burguesa, com o que os elementos da vida civil-burguesa se movimentam de forma autônoma na vida privada, como a família, e, no caso em questão, a propriedade. Esta, pois, aparece no seio da sociedade civil-burguesa a partir da emancipação política. No contexto alemão, em que sequer se pode falar de tal movimento, a propriedade é defendida somente sob os grilhões da nacionalidade e do monopólio, questão há muito tempo ultrapassada pelos países avançados<sup>35</sup>. Desse modo, em

<sup>35</sup> A título de exemplo, mencionemos Adam Smith, que, ainda no último quarto do século XVIII, critica as restrições à concorrência colocadas na forma dos privilégios corporativos, algo que vê como um meio artificial, produzido politicamente, de alterar o emprego dos salários e do capital em determinados ramos da produção: “Primeiramente, a política que vigora na Europa causa uma desigualdade bastante considerável na soma total de vantagens e desvantagens dos diferentes empregos do trabalho e do capital, restringindo a concorrência, em alguns empregos, a um número menor de indivíduos que, em outras circunstâncias, estariam dispostos a participar dela. Para esse propósito, os principais meios utilizados são os privilégios exclusivos das corporações. O privilégio exclusivo de uma atividade corporativa necessariamente restringe a concorrência, na cidade onde a corporação se encontra estabelecida, aos que são autorizados a exercê-la livremente. Normalmente, a condição necessária para obter tal liberdade consiste em ter feito a aprendizagem na cidade, sob a orientação de um mestre

tal país, em virtude de um desenvolvimento que não liquidou o velho, encontra-se contraposição a medidas propriamente modernas, tais como as da economia política, que pressupõem a propriedade privada emancipada. Em texto posterior, já fora do escopo do presente trabalho, Marx ressalta a necessidade de supressão do monopólio para que se explicitem as relações próprias do capitalismo e venha à luz o antagonismo entre burguesia e proletariado sem qualquer intromissão que as permita se mascarar:

Mas, em geral, nos dias atuais o sistema protecionista é conservador, ao passo que o sistema de livre-câmbio é destruidor. Ele dissolve as velhas nacionalidades e leva ao extremo o antagonismo entre a burguesia e o proletariado. Numa palavra, o sistema da liberdade do comércio acelera a revolução social<sup>36</sup> (MARX, 2017a, p. 180).

A Alemanha se encontra ainda dentro das amarras do monopólio, com o que se tem mais um exemplo do anacronismo prussiano.

Na última passagem citada dos *Anais Franco-Prussianos*, descreve-se, uma vez mais, o contraste entre o atraso alemão e dois países que Marx utiliza como exemplo ao tratar de emancipação política, França e Inglaterra, o que, aqui, ocorre no que toca ao embate entre propriedade privada livre e nacionalidade. Como vimos no capítulo anterior, a crítica de Marx ao Estado é, ao mesmo tempo, crítica da sociedade civil-burguesa, e nesse ponto o autor averigua a diferença entre um dos elementos que compõe tal sociedade, a propriedade privada, em, de um lado, sua forma politicamente, emancipada, e, de outro, sua forma ainda presa aos grilhões da feudalidade.

Vimos no capítulo anterior que a sociedade feudal se caracteriza pela indistinção entre vida privada e vida política, de modo que elementos da vida civil-burguesa são, ao mesmo tempo, elementos da vida política. Já sabemos, também, que a emancipação política se caracteriza por separar essas duas vidas em esferas opostas, de modo que os componentes da vida privada se movimentam sem a intromissão do Estado político, o qual adquire sua plenitude.

No caso prussiano, a nacionalidade aparece, justamente, como grilhão político à sociedade civil-burguesa, a qual ainda não se emancipou em relação ao Estado. Desse modo, o monopólio, ligado a tal entrave, pode se mostrar com perfeita naturalidade. O debate se coloca, como Marx afirma, em termos de domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade. Procura-se que esta se imponha sobre a emancipação política, o que, como o

---

com as qualificações adequadas. Os estatutos da corporação às veze regulam o número de aprendizes que se permite a um mestre, e quase sempre também o número de anos que deve durar a aprendizagem. A intenção de cada uma das medidas acima é restringir a concorrência a um número muito menor de indivíduos do que, em outras circunstâncias, estariam dispostos a exercer tal atividade. A limitação do número de aprendizes restringe diretamente a concorrência; a longa duração da aprendizagem a restringe de maneira indireta, porém não menos efetiva, aumentando o custo da educação” (SMITH, 2016, p. 152).

<sup>36</sup> Trataremos da expressão “revolução social” no capítulo subsequente.

autor ressalta, somente explicita o atraso do país. A nacionalidade, enquanto restrição política à propriedade privada, elemento da vida civil-burguesa, deixa claro que a Prússia se encontra ainda aquém da emancipação política, pois sua esfera privada ainda não se desvencilhou de traço típico da feudalidade.

Na França e na Inglaterra, de outro lado, a questão se coloca nos termos da economia política. À sociedade politicamente emancipada corresponde uma forma de pensamento que não se restringe, como em solo germano, aos limites do monopólio e da nacionalidade. Nesse sentido, estes últimos são rejeitados, e, no que tocam às decisões econômicas, suprimidos. A sociedade civil-burguesa politicamente emancipada, uma vez que já não se prende a elementos políticos, não se prende à nacionalidade e ao monopólio. Com isso, o debate econômico se coloca em outros termos, os do domínio da sociedade sobre a riqueza<sup>37</sup>, como indica o autor. Ainda que não mantenha debate mais aprofundado sobre a economia política, Marx associa seus debates à sociedade moderna, ou seja, à sociedade que suprimiu a feudalidade, passou pelo processo de emancipação política e na qual os elementos da vida privada se movimentam livremente.

Vimos, pois, que Marx, ao analisar as relações políticas da Alemanha, constatou a situação anacrônica alemã. O pensador afirma a mistura de elementos da sociedade feudal e da sociedade moderna em tal país, a qual mantém um Estado absolutista. Afirma, pois, a permanência de seu país no interior dos limites do Antigo Regime, e seu atraso em relação às nações modernas, como França e Inglaterra. O pensador retoma suas reflexões críticas sobre a emancipação política ao mesmo tempo em que tece comentários sobre país que sequer subiu tal degrau.

---

<sup>37</sup> Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, os quais não analisaremos, o sentido em que a economia política fala de domínio da sociedade sobre a riqueza se torna mais claro, uma vez que, segundo Marx, ela trata, pela primeira vez, do trabalho humano como princípio da riqueza. Isso aparece, em um primeiro momento, com o pensamento fisiocrático, o qual, diante da propriedade fundiária, “Suprime seu caráter feudal” (MARX, 2004, p. 101). Contudo, isso é feito com a consideração errônea de que: “A agricultura é [...] o trabalho *unicamente produtivo*” (*Idem*). A economia política daria um passo além: “É provado à fisiocracia que a *agricultura*, do ponto de vista econômico, portanto o único legítimo, não difere de nenhuma outra indústria; portanto, não um trabalho *determinado*, um [trabalho] ligado a um elemento particular, uma externalização particular de trabalho, mas o *trabalho em geral* é a *essência* da riqueza” (*Idem*). Tal posição permaneceria na obra de Marx, ainda que, em virtude do desenvolvimento de suas reflexões, com mais mediações categoriais. Assim, em *O capital*, afirma, como limitação do pensamento do fisiocrata Quesnay, que “[...]a agricultura é a única esfera em que a aplicação do trabalho humano gera mais-valor, ou seja, do ponto de vista capitalista, a única esfera realmente produtiva” (MARX, 2014, p. 459). Há, pois, certo avanço, colocado na constatação do caráter capitalista da produção, mas certo limite, uma vez que só se considera como produção capitalista a agricultura. Em debate sobre as categorias do capital fixo e do capital circulante, o pensador alemão afirma que o progresso de Adam Smith, representante da economia política, diante da fisiocracia, é exatamente o de retirar tais categorias do plano exclusivo da produção agrícola e universalizá-las: “O único progresso que A. Smith realiza é a universalização das categorias. Para ele, essa distinção se refere não mais a uma forma especial do capital, o capital do arrendatário, mas a toda forma do capital produtivo” (*Ibidem*, p. 276).

A partir de tais elementos, torna-se possível dar os primeiros passos na compreensão da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa na Alemanha e das possibilidades emancipatórias de tal país. Se este nem mesmo se emancipou politicamente, é necessário que o faça antes de se cogitar a emancipação humana, ou, diversamente, é possível que se realize, de uma vez, a emancipação universal? A seguir, veremos novos traços que Marx traz para caracterizar a emancipação política, bem como a sociedade civil-burguesa, e se na Alemanha é possível que uma ou outra forma de emancipação se conforme. Investigaremos, pois, primeiramente, a possibilidade de emancipação política alemã.

### **3.2. Alemanha e emancipação política**

Uma vez constatada a contradição alemã, em que se tem atraso político, Marx se coloca a pensar as possibilidades de emancipação em tal país. Veremos, no presente tópico, se é ou não possível que a Alemanha passe por um processo de emancipação política. Veremos que, para tanto, o autor adentra novamente a sociedade civil-burguesa e trata de outro de seus traços, as classes sociais. Estas se relacionam com as possibilidades emancipatórias alemãs, de forma que são trazidos novos elementos no que toca à caracterização do que também se denomina revolução parcial, bem como no que toca à sociedade civil-burguesa, âmbito em que vigem as classes. Com isso, veremos como se reafirma o caráter basilar da sociedade civil-burguesa diante do Estado. Por fim, veremos por que, para o autor, está inviabilizada tal revolução em contexto alemão.

Marx retoma o tópico da emancipação política, e passa por elementos que vê como condições de realização de tal processo, para, a partir disso, verificar se a Alemanha é capaz de cumprir com tais requisitos. Afirma:

Em que se baseia uma revolução parcial, meramente política? No fato de que uma *parte da sociedade civil* [-burguesa] se emancipa e alcança o domínio *universal*; que uma determinada classe, a partir da sua *situação particular*, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, por exemplo, de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura. Nenhuma classe da sociedade civil [-burguesa] pode desempenhar esse papel sem despertar, em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que ela se confraternize e misture com a sociedade em geral, confunde-se com ela, seja sentida e reconhecida como sua *representante universal*; um momento em que suas exigências e direitos sejam, na verdade, exigências e direitos da sociedade, em que ela seja efetivamente o cérebro e o coração sociais. Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal. Para alcançar essa posição emancipatória e, com isso, a exploração política de todas as esferas da sociedade no interesse de sua própria esfera, não bastam energia revolucionária e autossentimento [*Selbstgefühl*] espiritual. Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* da sociedade civil [-burguesa] coincidam, para que *um* estamento [*Stand*] se afirme como um estamento de toda a sociedade, é necessário que, inversamente, todos os defeitos da

sociedade sejam concentrados numa outra classe, que *um* determinado estamento seja o do escândalo universal, a incorporação das barreiras universais; é necessário que uma esfera social particular se afirme como o crime *notório* de toda a sociedade, de modo que a libertação dessa esfera apareça como uma autolibertação universal. Para que *um* estamento seja *par excellence* o estamento da libertação é necessário, inversamente, que um outro estamento seja o estamento inequívoco da opressão. O significado negativo-universal da nobreza e do clero francês condicionou o significado positivo-universal da classe *burguesa*, que se situava imediatamente ao lado deles e os confrontava (MARX, 2013b, p. 160).

Há vários elementos a se analisar. Primeiro, uma questão terminológica. Marx, aqui, denomina a emancipação política “revolução parcial, meramente política”. A emancipação humana, por sua vez, torna-se “revolução *radical*, emancipação *humana universal*” (*Idem*), em referência à afirmação segundo a qual “Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (*Ibidem*, p. 157). O pensador deixa clara sua posição materialista, ao afirmar a primazia da existência humana sensível. A raiz do ser humano só pode ser ele próprio, e compreendê-lo é, pois, analisá-lo em sua imanência. Ao inserir tal termo na caracterização da emancipação humana, Marx confere uma dimensão prática à busca pela raiz. A emancipação humana, em sua radicalidade, é a que parte do ser humano real e o modifica em suas bases. Em vez de emancipar a vida humana genérica da vida individual, ela suprime Estado e sociedade civil-burguesa ao recuperar a vida social para o *homme* egoísta, com o que recupera para o indivíduo sua vida completa.

De volta à emancipação política, sua parcialidade, já afirmada em *Sobre a questão judaica*, deve-se, agora, a seu caráter de classe. A sociedade civil-burguesa, antes descrita como reino do atomismo individual, dos negócios e do dinheiro, tem agora, como mais um de seus elementos, a separação da sociedade em classes sociais, sem as quais a própria emancipação política é impensável. Não só isso, como também a partir das classes sociais é que se pensam as possibilidades de emancipação de uma sociedade. No caso em questão, a emancipação política foi levada a cabo, no caso francês, pela burguesia. Com isso, explicita-se o desenvolvimento marxiano no que tocam às descobertas das determinações da sociedade civil-burguesa.

É necessário que uma das classes presentes na sociedade seja capaz de representar os anseios de todos. Nesse sentido, ela se torna representante universal da sociedade e realiza uma emancipação universal. Contudo, essa emancipação é a subjugação da sociedade inteira à situação dessa classe particular. Há, pois, um caráter dúplice em tal cenário: a emancipação universal da sociedade é realizada, pois uma classe é capaz de conjugar em si os anseios de todos os demais setores sociais, e, assim, tornar-se representante universal. Nesse sentido, afirma De Deus:

Essa classe particular emancipa a sociedade como um todo ao conseguir identificar seus interesses particulares como os interesses universais da sociedade. Para tanto, segundo Marx, é necessário que essa classe desperte um tal entusiasmo na massa, momento em que toda a sociedade se confraterniza com aquela classe e a sente e reconhece como representante universal. Em nome dos interesses gerais da sociedade, a classe particular pode reivindicar supremacia geral (DE DEUS, 2014, p. 124).

Por outro lado, essa classe mantém seus interesses particulares, de modo que, impostos universalmente, implicam a submissão de toda a sociedade à sua própria situação. A classe particular, ao manter e impor seu interesse particular, revela o caráter limitado, parcial, da revolução política. Encontramo-nos, ainda, dentro do terreno limitado e egoísta da sociedade civil-burguesa, contraposto à vida genérica. O que aconteceu foi, unicamente, que uma classe entre as demais impôs o próprio interesse como interesse geral<sup>38</sup>.

Além disso, Marx nos mostra a condição necessária para que uma classe específica seja capaz de reunir em torno de si os interesses de todos. É preciso que outra classe encarne em si todos os males. Com isso, a emancipação em relação a essa classe ganha caráter universal, ao mesmo tempo em que diz respeito aos interesses particulares da classe que emancipou. Portanto, se uma classe foi objeto de confraternização de todas, reconhecida como representante universal, é porque, na realização de seu interesse particular, combateu uma classe que foi tomada como opressora, como o entrave para a emancipação geral. Desse modo, ao mesmo tempo, realiza-se a emancipação universal, mas vem à luz seu caráter parcial, conectado aos interesses de uma classe particular e à subjugação de toda a sociedade à situação dessa classe. Musetti resume:

A revolução parcial ou meramente política – na qual *uma determinada classe empreende, a partir de sua situação particular, uma emancipação geral da situação* – só é possível, de acordo com Marx, quando tal classe particular for *sentida e reconhecida como a representante geral da referida sociedade*, ao mesmo tempo em que *um estamento particular tem de ser o estamento de repúdio geral, a incorporação dos limites gerais* (MUSETTI, 2014, p. 58).

---

<sup>38</sup> Em análise de *A ideologia alemã*, Musetti nota que coexistem, como peças indissociáveis da análise de Marx do Estado, o fato de que este é esfera autônoma de expressão do interesse geral, e que, ao mesmo tempo, este expressa a situação de determinada classe: “Em suma, como produto da alienação entre indivíduo e comunidade que encontra forma maturada na moderna sociedade [civil-] burguesa, o estado se autonomiza frente à sociedade civil [-burguesa], tornando-se poder independente que, não obstante, cumpre a função de preservar o interesse médio da burguesia, ao fazer ‘a ingerência e a contenção *práticas*’ dos conflitos que ameaçam o conteúdo particular – a propriedade privada – que o estado generaliza como interesse geral. Ademais, ao mediar todas as instituições coletivas da sociedade, o estado atribui-lhes forma política, que coincide, nesse sentido, com a comunidade ilusória conformada no movimento de generalização do interesse particular da burguesia como interesse geral. A contradição que fundamenta o estado constitui determinada forma política, que, por sua vez, não se esgota no estado, haja vista que, enquanto a forma política perpassa todas as instituições coletivas mediadas pelo estado, este concentra função específica de ingerência e contenção das práticas que ameaçam os interesses materiais que visa a preservar” (MUSETTI, 2020, p. 142). Como procuramos mostrar, tal reflexão já se encontra na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* na caracterização da emancipação parcial. Posições como as de Hal Draper (2011) e Celso Frederico (2009), para os quais a descrição do Estado como expressão da separação entre interesses gerais e interesses particulares é incompatível com a afirmação de que tal esfera expressa também a dominação de determinada classe mostram-se inadequadas.

Marx, a título de exemplo, retoma o exemplo francês. A classe que encarnou os interesses de toda a sociedade foi a burguesia. A que encarnou todos os seus males, a nobreza. Esta, objeto de repúdio de toda a sociedade e antagonista direta da primeira, permitiu, pois, que a burguesia se tornasse a representante universal da sociedade. A França, cujo caráter politicamente emancipado já havia sido ressaltado, tem, agora o caráter de classe desse processo desvelado. A burguesia francesa, em seu combate contra a nobreza, submeteu todos à sua situação particular. Há, pois, uma indissociabilidade entre emancipação política e interesse classista, mais especificamente, o da burguesia, de modo que, em referência à ascensão de uma classe particular enquanto representante de toda a sociedade, diz Chasin: “Este é o itinerário no caso dos países avançados” (CHASIN, 2013, p. 48).

De qualquer modo, cabe ressaltar que Marx, mesmo antes de adentrar a economia política, já reconhece a existência de classes sociais e da importância destas para compreender processos emancipatórios. Veremos a seguir que não só o pensador verifica a relação entre a burguesia francesa e a revolução política em tal país, mas o caráter revolucionário do proletariado no que toca à emancipação humana. De acordo com Musetti, tais temas se devem ao caráter de transição do texto em questão em que, ao mesmo tempo em que o autor de *O capital* não adentrou em profundidade as determinações da sociedade civil-burguesa, ainda assim, começam a aparecer elementos importantes, como as classes sociais:

É oportuno lembrar que a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* se insere num contexto no qual Marx está reformulando suas ideias, sendo, pois, um texto de transição [...]. Assim, pode-se observar, no âmbito da análise da sociedade civil [-burguesa] feita por Marx, que em alguns momentos do texto ela aparece determinada por uma terminologia vaga (“massa”, “povo”), enquanto ao final tem-se pela primeira vez na obra marxiana a referência ao proletariado e às classes sociais<sup>39</sup> (MUSETTI, 2014, p. 58).

A referência às classes, bem como o papel ativo que estas possuem nos processos emancipatórios, dos quais vimos, até agora, a relação entre burguesia e revolução política, remetem à crítica de Marx a Hegel e ao neohegelianismo, do qual já vimos exemplo com a polêmica contra Bauer. Os *Cadernos de Kreuznach*, já mencionados, representaram o momento em que o pensador denuncia, pela primeira vez, a inversão entre sujeito e predicado no que toca à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa.

---

<sup>39</sup> Que se ressalte que com isso não se quer dizer que expressões como “povo” desapareçam da obra de Marx, como se nota, por exemplo, em *O capital*: “A transformação da propriedade privada fragmentária, baseada no trabalho próprio dos indivíduos, em propriedade capitalista, é, naturalmente, um processo incomparavelmente mais prolongado, duro e dificultoso do que a transformação da propriedade capitalista – já fundada, de fato, na organização social da produção – em propriedade social. Lá, tratava-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores; aqui, trata-se da expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo” (MARX, 2017c, p. 833). Portanto, não se afirma, aqui, que qualquer uso da palavra “povo” é vago, mas que o caminho de Marx, em 1843-1844, com a referência às classes sociais, representou avanço no que diz respeito às determinações da sociedade civil-burguesa em comparação com a mera referência às massas e ao povo.



Em *Sobre a questão judaica*, vimos que, contra a concepção baueriana segundo a qual o cidadão deve suprimir o judeu, Marx afirma que, ao contrário, o judeu, enquanto indivíduo privado, é a base sobre a qual se ergue e à qual se subordina o Estado. Do mesmo modo, antes, contra Hegel, o autor de *O capital* denuncia a tentativa deste de submeter a sociedade civil-burguesa àquilo que em verdade é seu servo, o Estado.

No que aqui nos interessa, destaquemos somente a reflexão hegeliana sobre os estamentos, os quais, segundo tal concepção, constituiriam mero momento da existência do Estado. Marx resume esse modo de ver as coisas nos seguintes termos:

Ele qualifica o elemento *estamental* do poder legislativo como o mero *formalismo político* da sociedade civil [-burguesa]. Qualifica-o como uma *relação reflexiva da sociedade civil* [-burguesa] *no Estado* e como uma relação reflexiva que não altera o *ser* do Estado (MARX, 2013a, p. 97).

Não adentraremos os detalhes da crítica marxiana desse momento, uma vez que, inclusive, há importantes diferenças em relação ao texto a que se dedica o presente capítulo (Cf. SARTORI, 2020). De qualquer modo, cabe ressaltar a denúncia de Marx à primazia do Estado sobre os estamentos defendida por Hegel.

Vimos que, segundo Marx, a emancipação política pressupõe uma classe que reúne em torno de si os interesses de toda a sociedade. Além disso, que outra classe é eleita como a raiz de todos os males sociais, e que deve ser combatida pela primeira. A partir de tal processo, configura-se a emancipação política, em que a classe que emancipa submete todos a suas condições de vida. Na França, foi o que se deu nas lutas da burguesia contra a nobreza.

A emancipação política, como vimos, coloca-se enquanto processo de separação entre Estado e sociedade civil-burguesa. As classes são elemento da sociedade civil-burguesa, e sem elas não há que se falar em emancipação política, nem, como veremos em breve, em emancipação humana. As relações políticas, pois, determinam-se a partir de peças da sociedade civil-burguesa, a qual prepondera sobre o Estado.

Nesse sentido, é possível explicar como Marx trata de classes sociais antes de adentrar a crítica da economia política. Trata-se de mostrar, contra Hegel, a primazia da sociedade civil-burguesa sobre o Estado, e como as classes, presentes na primeira, influenciam tal processo.

Abrindo um breve parêntesis, há, como no capítulo anterior, que se fazer uma ressalva terminológica, tendo em vista a reflexão marxiana acerca das classes sociais. Em *Sobre a questão judaica*, vimos a palavra *bourgeois*, ou burguês, ser empregada em referência ao indivíduo privado, atuante no seio da sociedade civil-burguesa, sem distinção de classe.

Agora, porém, ao se referir à burguesia, Marx tem em conta a classe burguesa, contraposta ao proletariado, à nobreza etc. Não se trata, mais, somente do indivíduo oposto ao cidadão.

Marx, portanto, estabelece importante elemento constitutivo da revolução política: a submissão da sociedade à particularidade de uma classe que se conformou enquanto representante universal dessa sociedade, uma vez que outra classe se tornou a encarnação de todos os males. É caso, pois, agora, de se perguntar: é possível que isso se dê na Alemanha? A resposta é simples: não.

Segundo o pensador:

Na Alemanha, porém, faltam a todas as classes particulares não apenas a consistência, a penetração, a coragem e a intransigência que delas fariam o representante negativo da sociedade. A todos os estamentos faltam, ainda, aquela grandeza de alma que, mesmo que por um momento apenas, identifica-se com a alma popular, aquela genialidade que anima a força material a tornar-se poder político, aquela audácia revolucionária que lança ao adversário a frase desafiadora: *não sou nada e teria de ser tudo*. [...] Cada uma delas começa a conhecer a si mesma e a se estabelecer ao lado das outras com suas reivindicações particulares, não a partir do momento em que é oprimida, mas desde o momento em que as condições da época, sem qualquer ação de sua parte, criam um novo substrato social que ela pode, por sua vez, oprimir. [...] Por conseguinte, não são apenas os reis alemães que sobem ao trono *mal-à-propos*; cada esfera da sociedade civil [-burguesa] sofre uma derrota antes de alcançar sua vitória, cria suas próprias barreiras antes de ter superado as barreiras que ante ela se erguem, manifesta sua essência mesquinha antes que sua essência generosa tenha conseguido se manifestar e, assim, a oportunidade de desempenhar um papel importante desaparece antes mesmo de ter existido, de modo que cada classe, tão logo inicia a luta contra a classe que lhe é superior, enreda-se numa luta contra a classe inferior. Por isso, o principado entra em luta contra a realeza, o burocrata contra o nobre, o burguês contra todos eles, enquanto o proletário já começa a entrar em luta contra os burgueses (*Ibidem*, 2013b, p. 160-161).

Aqui, o anacronismo alemão possui importante papel. Como vimos, a Alemanha começa a se desenvolver de modo capitalista ao mesmo tempo em que restam intocados os privilégios da aristocracia rural. Marx, desde o início do presente texto, por mais que não adentre a conformação do modo de produção capitalista, o que exigiria de nosso autor conquistas teóricas não realizadas no escrito aqui analisado, ressalta constantemente o atraso alemão. Vimos, por exemplo, que a Prússia reuniria a barbárie do Antigo Regime com as deficiências do mundo moderno. O pensador, pois, identifica a mistura de elementos de sociedades diferentes no contexto alemão. Agora, tal mistura aparece no que diz respeito às relações entre classes.

Segundo Marx, as classes, na Alemanha, não estabelecem suas reivindicações particulares a partir do momento em que são oprimidas e se colocam, por conseguinte, em combate com a classe opressora. Antes, as classes surgem junto de outras classes que elas mesmas oprimem. Desse modo, burguesia, proletariado, nobreza, clero, monarca, todos se encontram em embate recíproco e simultâneo. Por evidente, essa coexistência classista

belicosa é indissociável do caráter anacrônico do regime prussiano, em que coexistem elementos de sociedades distintas. Se, pois, na revolução francesa, foi possível à burguesia reunir em si os anseios de toda a sociedade em seu combate contra a nobreza, na Alemanha, por outro lado, a burguesia se engaja em confronto simultâneo com a nobreza e com o proletariado. Este, pois, não se deixa levar pela burguesia. Nessa linha, diz Enderle, em referência às classes no contexto alemão:

[...] em vez de buscar a negação de sua particularidade social pela conquista da universalidade política, as classes satisfazem-se com a situação parcial e limitada que ocupam no quadro geral da sociedade e renunciam, com medo de perder o pouco que possuem, a desempenhar qualquer papel universal na história (ENDERLE, 2000, p. 67).

Desse modo, não há, na Alemanha, classe capaz de se tornar representante universal, e, a partir disso, em confronto com outra classe, emancipar a sociedade dentro dos limites de seu próprio interesse. Com isso, está barrada a possibilidade de emancipação política em tal país. Resume Löwy:

Marx demonstra assim a impossibilidade de uma revolução parcial “política”: não se pode realizar uma revolução burguesa com uma burguesia que não é revolucionária; a burguesia alemã sofre um atraso histórico. Ao contrário de sua congênere francesa em 1789, ela já é ameaçada pelo proletariado no momento em que começa seu combate contra o “antigo regime”: torna-se conservadora e medrosa no instante em que deveria ser revolucionária e ousada [...] (LÖWY, 2012, p. 90).

Porém, é possível que a Alemanha realize a emancipação humana? O próprio Marx coloca tal pergunta:

Mas a Alemanha não galgou os degraus intermediários da emancipação política no mesmo tempo em que as nações modernas. Mesmo os degraus que ela superou teoricamente, ela ainda não alcançou praticamente. Como poderia ela, com um *salto mortale*, transpor não só suas próprias barreiras como também, ao mesmo tempo, a das nações modernas, barreiras que, na realidade, ela tem de sentir e buscar atingir como uma libertação de suas próprias barreiras reais? (MARX, 2013b, p. 158-159).

O pensador reitera que a emancipação é processo prático, e a Alemanha não se encontra sequer no mesmo degrau das nações modernas, que tiveram suas revoluções políticas.

Marx, portanto, vai além de *Sobre a questão judaica*, texto em que a sociedade civil-burguesa é descrita como o reino dos indivíduos dissociados uns dos outros e da comunidade, a qual se ergueu acima deles na forma do Estado. Nada disso é negado. Todavia, o pensador, agora, identifica a existência de classes sociais na sociedade civil-burguesa. Além disso, relaciona as possibilidades emancipatórias de um país à atuação dessas classes. Desse modo, contrapõe-se à concepção hegeliana segundo a qual o Estado prepondera sobre os estamentos e visa os conciliar consigo. Marx, ao contrário, parte das classes enquanto elementos da sociedade civil-burguesa a partir dos quais se compreendem as relações políticas. Com isso, são trazidos novos elementos no que diz respeito à relação entre Estado e sociedade civil-

burguesa, bem no que toca à emancipação política e à emancipação humana, de que trataremos a seguir à luz dessas novas considerações.

Para o pensador, é condição da emancipação política que determinada classe se torne representante dos interesses de toda a sociedade, e que o faça diante de outra classe, tomada como encarnação de todas as mazelas sociais. Ao mesmo tempo, porém, a classe que emancipa o faz sob a condição de subjugar toda a sociedade à sua situação particular. Vimos que foi o que se deu, segundo Marx, na França, em que a burguesia se tornou representante universal em seu combate contra a nobreza. Na Alemanha, por outro lado, nenhuma classe tem capacidade de incorporar tal papel. Em virtude da mistura de elementos da velha e da nova sociedade, cada classe desse país, ao mesmo tempo em que é oprimida por um segmento, oprime outro, com o que surge uma rede de confrontos em vez do cenário em que uma classe se torna a representante de toda a opressão.

### ***3.3. Alemanha e emancipação humana***

Uma vez confirmada a impossibilidade de revolução política em solo alemão, Marx se coloca a pensar a possibilidade emancipação humana no país. Nesse sentido, veremos, pois, como as reflexões sobre classes sociais influem não só na compreensão da emancipação política, mas também do segundo tipo de emancipação. Veremos que, em virtude da conformação das relações entre classes na Alemanha, a possibilidade de emancipação humana se encontra no proletariado, e veremos sua relação com a sociedade civil-burguesa, a qual integra. Ainda, que, no que toca tal classe, esta precisa se articular com a avançada filosofia alemã para levar a cabo a emancipação universal. Por fim, veremos em quê o proletariado, e, por conseguinte, tal emancipação, difere da emancipação encabeçada pela burguesia.

Em comparação entre Alemanha e França, afirma Marx:

Na França, basta que alguém queira ser alguma coisa para que queira ser tudo. Na Alemanha, ninguém pode ser nada se não renunciar a tudo. Na França, a emancipação parcial é a base da emancipação universal. Na Alemanha, a emancipação universal é *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial. Na França, é a realidade, na Alemanha, é a impossibilidade da libertação gradual que tem de engendrar a completa liberdade. Na França, cada classe da nação é um *idealista político* e se considera, em primeiro lugar, não como classe particular, mas como representante das necessidades sociais. Assim, o papel de *emancipador* é sucessivamente assumido, num movimento dramático, pelas diferentes classes do povo francês, até alcançar, por fim, a classe que realiza a liberdade social não mais sob o pressuposto de certas condições externas ao homem e, no entanto, criadas pela sociedade humana, mas organizando todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social (*Ibidem*, p. 161).

Na França, em que se pode falar de emancipação política, esta é o pressuposto da emancipação humana. Na Alemanha, em que não se pode falar no primeiro tipo de

emancipação, é a emancipação humana o pressuposto de qualquer mudança parcial. Inverte-se, pois, a relação. É interessante notar que Marx, em ambos os casos, defende a realização da revolução universal. Em *Sobre a questão judaica*, vimos que o autor afirma o caráter limitado da emancipação política, limitação essa ultrapassada pela emancipação humana. Coerente, o pensador mantém sua posição de que se deve ir além da revolução meramente política. Tanto na França quanto na Alemanha, deve-se lutar pela emancipação humana. Porém, em virtude da desigualdade no desenvolvimento dos dois países, o caminho de cada um em direção à emancipação humana difere. Nessa linha, diz Chasin:

Numa palavra, a *revolução política* ou seu *impedimento* são os êmulos da globalidade da emancipação humana: o revolucionamento político nunca ultrapassa as fronteiras de sua natureza parcial e mediadora, e a emancipação global nunca deixa de ser o fim último a postular (CHASIN, 2013, p. 49).

Independentemente do percurso, a emancipação humana é a finalidade. A emancipação política, por sua vez, é, na melhor das hipóteses, meio. No caso francês, é o pressuposto da revolução universal. No caso alemão, dá-se mediante o processo de revolução universal, ou, nos termos de Chasin, trata-se de “[...] caso em que o *télos* também exerce a função de meio, a partir de sua configuração mais ínfima” (*Idem*).

Na França, diz Marx, as diversas classes identificam no próprio interesse a realização do interesse universal, de forma que a emancipação humana se tornará possível a partir do momento em que a classe capaz de levá-la a cabo conseguir tomar as rédeas do processo: “Em outras palavras: a classe emancipatória na França é aquela que, ao emancipar-se enquanto classe particular, supera o estágio parcial da emancipação política alcançado pela revolução Francesa” (ENDERLE, 2000, p. 67).

Desse modo, é curioso notar que a emancipação política, em sua parcialidade, é realizada tendo em vista uma classe que emancipa universalmente, mas o faz a partir de seus interesses particulares. A emancipação humana, por sua vez, é também realizada por uma classe particular, com a diferença de que não há imposição de interesse particular.

Como isso se conforma na Alemanha? Onde está dada a possibilidade da emancipação humana? Se esta deve ser levada a cabo por uma classe, que classe é essa que não impõe seu próprio interesse particular, imposição que condenaria o processo revolucionário à parcialidade? Marx diz:

Na Alemanha, ao contrário, onde a vida prática é tão desprovida de espírito quanto a vida espiritual é desprovida de prática, nenhuma classe da sociedade civil [-burguesa] tem a necessidade e a capacidade de realizar a emancipação universal, até que seja forçada a isso por sua situação *imediate*, pela necessidade *material* e por seus *próprios grilhões* (MARX, 2013b, p. 161-162).

Diferentemente da França, em que cada classe procura encabeçar o movimento emancipatório, na Alemanha, a classe revolucionária deve ser impelida por suas condições de

vida a se insurgir. No primeiro país, temos atividade. No segundo, passividade. Na França, a classe revolucionária é produto de participação nas transformações práticas na nação. Na Alemanha, é a necessidade material que obriga determinada classe a se colocar em movimento. Nessa linha, diz Enderle:

Ou seja, se há uma classe capaz de realizar uma ação emancipatória radical na Alemanha, sua “necessidade” e “capacidade” para tal ação decorre, não de sua posição consciente e ativa (a conjunção da vida do espírito com a vida prática) face à parcialidade da emancipação política, tal como na França, mas sim de sua situação material e passiva no interior do atraso histórico alemão, situado aquém da emancipação política (ENDERLE, 2000, p. 68).

Marx, então, afirma:

Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe [*Klasse*] com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil [-burguesa] que não seja uma classe da sociedade civil [-burguesa], de um estamento [*Standes*] que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado* (MARX, 2013b, p. 162).

O proletariado é, pois, a classe que, na Alemanha, a partir de suas necessidades, é impelida à revolução. Tal classe é, para que se reitere a letra marxiana, uma classe da sociedade civil-burguesa, que, ao mesmo tempo, não é uma classe da sociedade civil-burguesa. A transformação social parte de um elemento da própria sociedade e que deve emancipá-la. Entretanto, e simultaneamente, esse elemento se encontra fora de tal sociedade porque sofre universalmente. O sofrimento universal do proletariado possui dois importantes traços, os quais permitem que ele seja caracterizado como sujeito da emancipação humana.

O primeiro diz respeito à relação já descrita entre emancipação e interesse particular de classe. O proletariado não possui interesse próprio a impor que não a supressão da sociedade atual. Sua situação particular é o resumo dos sofrimentos sociais sob a égide da sociedade civil-burguesa, ou seja, como já dissemos, sua situação particular é o sofrimento universal. Esta, desse modo, ao ser imposta a toda a sociedade, não a subjuga ao proletariado, mas, antes, coloca-se em oposição à sociedade civil-burguesa como um todo. O proletariado, portanto, contém um princípio negativo: ele não representa uma nova forma de domínio classista, mas a supressão do domínio classista. Sua situação de vida não representa a nova sociedade, mas a supressão da sociedade atual. Nesse sentido, diz Chasin, acerca da emancipação encabeçada pelo proletariado:

Não é afirmação do proletariado como classe universal, mas da sua condição de classe negada, de uma classe que não é uma classe da sociedade civil [-burguesa]; é essa condição de classe negada – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que é a mediação para a afirmação da universalidade humana dos indivíduos universalizados (CHASIN, 1999, p. 54).

A única reivindicação do proletariado é o “título humano”. Não, portanto, a manutenção da oposição entre vida individual e vida comunitária tal qual descrita na polêmica contra Bruno Bauer. Não a universalização de sua situação de classe, tal qual a burguesia nos países em que se pode falar de emancipação política. Antes, o proletariado exige a emancipação de “todas as outras esferas da sociedade”, o que é dizer que ele exige o “reganho total do homem”. O proletariado, pois, coloca-se contra a dominação de uma classe particular ao mesmo tempo em que demanda a supressão da oposição entre vida privada e vida comunitária, com o que o indivíduo retoma para si sua vida em comunidade, suas forças sociais usurpadas.

O segundo traço é indissociável da especificidade alemã, na qual o proletariado é movido pelas suas necessidades imediatas, o que exige que, em tal cenário, tal classe seja guiada pela avançada filosofia alemã. Seu sofrimento universal diz respeito, em relação com o anacronismo alemão, à sua necessidade de ser posto em movimento com auxílio do pensamento prussiano.

Nisso, somos obrigados a tratar, mesmo que de maneira sumária, de outro traço alemão trazido por Marx: o avanço do pensamento filosófico de tal país, uma vez que, para o autor, o proletariado, para realizar a emancipação universal, precisa se articular com a consciência alemã, o que é necessário, justamente, devido ao avanço desta.

A Alemanha, apesar do anacronismo político, em nada deve no que diz respeito à sua filosofia. Esta se encontra em contradição com a situação geral do país, pois não só é avançada, como se encontra ao nível do que se realizou, na prática, em outras nações europeias. Diz Marx:

Assim como as nações do mundo antigo vivenciaram a sua pré-história na imaginação, na *mitologia*, nós, alemães, vivenciamos a nossa pós-história no pensamento, na *filosofia*. Somos contemporâneos *filosóficos* do presente, sem sermos seus contemporâneos *históricos*. A filosofia alemã é o *prolongamento ideal* da história alemã. Quando, portanto, em vez das *oeuvres incomplètes* de nossa história real, criticamos as *oeuvres posthumes* de nossa história ideal – a *filosofia* – então nossa crítica situa-se no centro dos problemas dos quais o presente diz: *that is the question*. O que, para as nações avançadas, constitui uma *ruptura prática* com as modernas condições políticas é, na Alemanha, onde essas mesmas condições ainda não existem, imediatamente uma *ruptura crítica* com a reflexão filosófica dessas condições (*Ibidem*, p. 156).

A crítica alemã, pois, não é atrasada como o regime político nacional. Pelo contrário, ela corresponde, no plano teórico, ao avanço real dos Estados modernos. Não há, pois, nenhuma forma de causalidade segundo a qual um regime atrasado só pode apresentar formas atrasadas

de pensamento, ou que um regime avançado só pode apresentar formas avançadas de pensamento. Nessa linha, afirma De Deus:

[...] a relação entre produção real e produção ideal é muito mais complexa e articulada, ou seja, não se dá de forma imediata, mas por meio de matizes que tornam possível a um país atrasado em relação a seu tempo produzir ideias que compreendem a realidade (DE DEUS, 2014, p. 122-123).

Pode, pois, o pensamento alemão se encontrar no mesmo nível de avanço que países como França e Inglaterra alcançaram politicamente, e, segundo Marx, é esse o caso. A crítica alemã acompanhou o desenvolvimento político alheio por meio do pensamento, e reflete sobre questões que em outros países são colocadas na prática, não somente na teoria. Nesse sentido, afirma Marcuse, em comparação entre França e Alemanha: “Assim, enquanto a Revolução Francesa começava por assegurar a realização da liberdade, ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar com a idéia [*sic*] da liberdade<sup>40</sup>” (MARCUSE, 1978, p. 18).

Desse modo, a filosofia do direito e do Estado de Hegel é trazida como exemplo do avanço da consciência alemã:

A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que com *Hegel* alcançou sua versão mais consistente, rica e completa, consiste tanto na análise crítica do Estado moderno e da realidade com ele relacionada como na negação decidida de todo o *modo da consciência política e jurídica alemã*, cuja expressão mais distinta, mais universal, elevada ao status de *ciência*, é justamente a própria *filosofia especulativa do direito*. Se a filosofia especulativa do direito só foi possível na Alemanha – esse *pensamento* extravagante e abstrato do Estado moderno, cuja efetividade permanece como um além, mesmo que esse além signifique tão somente o além do Reno –, a imagem mental *alemã* do Estado moderno, que faz abstração do *homem efetivo*, só foi possível, ao contrário, porque e na medida em que o próprio Estado moderno faz abstração do *homem efetivo* ou satisfaz o homem *total* de uma maneira puramente imaginária. Em política, os alemães *pensaram* o que as outras nações *fizeram*. A Alemanha foi a sua *consciência teórica* (MARX, 2013b, p. 157).

Em seus *Cadernos de Kreuznach*, redigidos em 1843, e dos quais o texto em presente análise pretendia servir como introdução, Marx mostra como Hegel identifica, corretamente, o caráter específico da sociedade moderna, qual seja, a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa (2013a, p. 97), denominada, como já sabemos, a partir dos *Anais Franco-Alemães*, emancipação ou revolução política. Não poderemos entrar a fundo na crítica marxiana a Hegel de seu escrito publicado postumamente, mas que fique claro que, de acordo com o pensador renano, o autor de *Ciência da Lógica* representa, no plano teórico, o avanço prático das nações modernas. Estas, por meio de processo de emancipação política, inseriram-se, na prática, no seio do que Marx caracterizou como a oposição entre Estado e sociedade civil-

<sup>40</sup> Na mesma linha, afirma Trotsky: “As burguesias inglesa e francesa criaram uma nova sociedade à sua própria imagem. Os alemães vieram depois e foram obrigados a viver por um longo tempo do pálido mingau da filosofia. [...] Enquanto essas nações criavam um novo mundo, os alemães inventaram um. Contudo, a burguesia alemã, pobre em atividade política, criou a filosofia clássica, e isso não é uma conquista pequena” (TROTSKY, 2017, p. 195). Não poderemos aprofundar a reflexão de Marx sobre o caráter avançado da filosofia alemã, ao qual podemos remeter somente no que diz respeito à sua relação com a emancipação alemã.



burguesa. Hegel, por sua vez, tratou dessa mesma separação, mas somente em sua obra filosófica, sem que a Alemanha passasse por essas mudanças. Nesse sentido, diz Frederico:

[...] ao lado da comédia alemã, expressão do anacronismo e do atraso, convivia a filosofia do Direito e do Estado de Hegel, expressando, contrariamente, a modernidade dos países europeus. Essa filosofia aparece aos olhos de Marx como ‘a prolongação ideal da História da Alemanha’, como a sua ‘pós-história no pensamento’. Graças à filosofia de Hegel e à contestação feuebarchiana, os alemães tornaram-se contemporâneos do presente no plano das ideias, sem sê-los na história real. A *Filosofia do Direito* de Hegel, como a expressão mais elaborada jamais feita sobre o Estado moderno, é tomada agora como matéria para se pensar a situação contemporânea. [...] interessa-lhe [...] retomar a tese segundo a qual a filosofia hegeliana do Direito é a mais aprofundada caracterização do Estado moderno, pois descobriu a separação deste em relação à sociedade civil [-burguesa] [...] (FREDERICO, 2009, p. 106).

O autor de *O capital*, pois, uma vez que constata o atraso alemão e as possibilidades de emancipação tendo em conta esse atraso, percebe a necessidade de se recorrer à filosofia alemã, pois, diversamente da situação política do país, naquela não há que se falar em anacronismo, mas em avanço. O pensamento alemão se encontra, no plano teórico, no mesmo nível que as nações modernas chegaram na prática. Nesse sentido, a emancipação prática alemã precisa se articular com esse elemento teórico. É por tal motivo que Marx, aqui, trata o proletariado como classe na qual a filosofia busca suas armas materiais:

Assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães em homens* se completará (MARX, 2013b, p. 162).

A penetração do pensamento no povo remete à relação entre teoria e emancipação no caso alemão<sup>41</sup>. Toda emancipação, como vimos, é prática, algo afirmado por Marx

---

<sup>41</sup> Um importante estudo sobre a relação entre teoria e práxis foi o de Karl Korsch, que investigou a relação entre marxismo e filosofia, em contestação simultânea do pensamento burguês e da II Internacional (NETTO, 2008; SANTOS DIAS, 2015). Para o autor alemão, o pensamento filosófico dialético é indissociável das transformações revolucionárias do mundo, e o abandono de Hegel, por parte da burguesia, no século XIX, dá-se justamente porque a obra do autor de *Ciência da Lógica* expressa o período revolucionário dessa classe, o qual teve fim: “É aqui reside, justamente, a fatalidade que uma força irresistível fez pesar sobre o desenvolvimento das pesquisas filosóficas e históricas da *classe burguesa* no século XIX: esta classe, que, em meados desse século, deixara de ser revolucionária na sua *práxis* social, perdeu também, a partir de então, por uma necessidade interna, a capacidade de *pensar*, na sua significação verdadeira, as relações dialéticas entre a evolução das ideias e a da realidade, em particular entre a filosofia e a revolução” (KORSCH, 2008, p. 30). Segundo Korsch, a filosofia não é senão a expressão, no plano ideal, de sua época. A burguesia, uma vez que se torna classe conservadora, já não tem necessidade de expressar a dialética do próprio real, com o que Hegel se torna desnecessário para essa classe. O marxismo, por sua vez, seria expressão do movimento da classe trabalhadora: “Em termos hegeliano-marxistas, o surgimento da teoria marxista é tão-somente o ‘outro momento’ do surgimento do movimento proletário real; os dois momentos tomados em conjunto constituem a totalidade concreta do processo histórico” (*Ibidem*, p. 32). De acordo com o antigo membro do Partido Comunista Alemão, o marxismo preserva o elemento dialético enquanto meio de expressar a realidade, algo também presente em Hegel, o que, porém, só se compreende corretamente ao se ter em conta, primeiro, o caráter materialista do primeiro em oposição ao segundo, e, além disso, que, como já afirmado, Hegel expressa o movimento revolucionário burguês, enquanto Marx e Engels representam o movimento revolucionário proletário: “Portanto, para compreender correta e completamente a relação essencial e necessária entre o idealismo alemão e o marxismo - relação que os historiadores burgueses até hoje ignoraram ou conceberam e apresentaram do modo mais incompleto e falso - , basta substituir a maneira habitual de pensar, abstrata e ideológica, própria aos

explicitamente já em *Sobre a questão judaica*. Na Alemanha, sequer se realizou a emancipação política, e a situação do país, como o autor de *O capital* descreveu, é de puro anacronismo. Porém, o estado da consciência alemã é avançado, e ultrapassou, no plano teórico, o que outros países vivenciaram na prática. A filosofia alemã pode, pois, ser a alavanca, nesse caso específico, de um movimento emancipatório em tal nação, ao mesmo tempo em que só se emancipa se houver, também, elementos materiais que levem a emancipação a cabo. Vimos que esse é o caso do proletariado prussiano, classe que sofre universalmente, movida por suas necessidades imediatas e que busca na filosofia suas armas espirituais. Resume Enderle:

[...] na Alemanha, [...] pela ausência da perspectiva de um estágio parcial da emancipação política, o que prepondera como motor da ação do proletariado não poderia ser senão o caráter universal de seu sofrimento, que precisa encontrar na filosofia suas armas espirituais (ENDERLE, 2000, p. 71).

A descrição até agora feita do proletariado alemão já nos permite combater certas interpretações do presente texto marxiano que procuram afirmar um princípio idealista ou um vestígio de neohegelianismo na descrição de Marx da relação entre proletariado e filosofia (FREDERICO, 2009; LOWY, 2012). A preponderância do momento filosófico seria, para esses autores, uma reiteração de que a Ideia é sujeito e a existência sensível predicado. Ao mesmo tempo, porém, admite-se a influência de Feuerbach, o qual apontou a inversão entre sujeito e predicado na obra de Hegel.

Tomemos, aqui, dois autores como exemplo. Michael Löwy, em *A teoria da revolução no jovem Marx* (2012), afirma:

A problemática das relações entre proletariado e filosofia na “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” é a expressão dessa trajetória, isto é, da interpretação que um jovem hegeliano dá de seu caminho rumo ao comunismo e das relações entre o pensamento revolucionário e as massas. [...] Essa perspectiva e essa terminologia mostram claramente em que medida esse artigo pertence ainda ao universo do hegelianismo de esquerda e do “comunismo filosófico”. Trata-se de um escrito em que a influência feuerbachiana é muito patente (LÖWY, 2012, p. 92).

Para Löwy, o texto que aqui analisamos se encontra impregnado de neohegelianismo de esquerda, colocado principalmente na figura de Feuerbach, e do “comunismo filosófico”

---

historiadores burgueses da filosofia, por um ponto de vista não especificamente marxista, mas simplesmente dialético (hegeliano ou marxista)” (*Ibidem*, p. 31). Desse modo, o autor paga certo tributo à afirmação de Engels de que: “O movimento operário alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã” (ENGELS, 1982). Contudo, que se tenha em mente que tal herança, segundo Korsch, mesmo que se possa falar que “o socialismo [...] nasceu da filosofia idealista alemã” (KORSCH, 2008, p. 33), tal herança é “puramente formal” (*Ibidem*), em virtude dos diferentes momentos históricos que tais pensamentos expressam. Nesse sentido, resume Santos Dias: “a teoria marxista, ao ser herdeira da dialética hegeliana, só pode realizar os seus anseios mais íntimos (estabelecer uma relação efetiva entre filosofia e realidade) superando-a a partir de uma abordagem materialista do método dialético, pois somente este pode expressar a luta revolucionária do proletariado contra a dominação burguesa” (SANTOS DIAS, 2015, p. 49).

de Moses Hess<sup>42</sup>. A relação entre proletariado e filosofia, ao tratar o primeiro como passivo e a segunda como ativa revelaria justamente isso. Ao escrever sobre as Glosas de 44, as quais logo analisaremos, trata de diferenciá-las da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* nos seguintes termos: “O socialismo não é representado como uma teoria pura ‘nascida na cabeça do filósofo’ (ensaio dos *Anais*), mas como uma práxis” (*Ibidem*, 2010, p. 13).

Outro autor, Celso Frederico, em *O jovem Marx: 1843-1844: as origens da ontologia do ser social* (2009), vê o referido escrito como um texto feuerbachiano, mas que expressa exatamente o ponto em que Feuerbach não teria conseguido se desvincular de Hegel:

[...] a filosofia é a “energia prática”, o princípio ativo, a cabeça, que tudo põe em movimento, tal como é concebida pela Lógica de Hegel e pelos seus discípulos contestadores, os jovens-hegelianos que não conseguiam se desvencilhar totalmente do pensamento do mestre, como é o caso de Feuerbach e Marx. [...] Ao conferir primazia ao pensamento, a “Introdução” permanece, pois, inserida na tradição hegeliana (FREDERICO, 2009, p. 108-109).

É curioso, pois, de um lado, a crítica de Feuerbach a Hegel consistiria no apontamento da inversão entre sujeito e predicado que o segundo realiza em sua *Lógica*, ao conferir primazia ao ser abstrato, e não aos seres concretos, algo de que nenhum dos dois autores citados discorda. Ainda, afirmam que Marx, no texto aqui analisado, estaria fortemente influenciado por Feuerbach, e que tal influência teria por consequência a afirmação da primazia da filosofia sobre o proletariado. Ora, mas a afirmação da primazia da consciência sobre o ser não era justamente o ponto de ruptura de Feuerbach com o idealismo? Essa primazia, agora, torna o texto de Marx feuerbachiano e, enquanto tal, neohegeliano? No caso de Frederico, afirma-se que Feuerbach não teria se desvinculado de Hegel exatamente no ponto em que o próprio autor brasileiro afirma que o primeiro rompeu com o segundo (*Ibidem*, p. 28-29).

De qualquer modo, não se hesita em afirmar a primazia da Ideia sobre o ser na *Introdução*, colocada, supostamente, na primazia que Marx conferiu à filosofia sobre o proletariado. Não se quer, aqui, negar a influência que Feuerbach teve no pensamento do autor de *O capital*, mas a preponderância da filosofia alemã no texto mencionado nada tem a ver, como quer Löwy, ao procurar Feuerbach em Marx, com as reflexões do primeiro sobre o coração (LÖWY, 2012, p. 92-93), tampouco com um vestígio de idealismo do qual o autor de *A essência do cristianismo* não teria conseguido escapar e que o autor do *Manifesto Comunista* teria também ingerido. Repudiamos a noção de que o pensador renano teria tido uma recaída neohegeliana e conferido primazia à filosofia no sentido logicista do idealismo.

---

<sup>42</sup> Já nos referimos a Moses Hess em nota de rodapé quando passamos por *Sobre a questão judaica*.

Como vimos ao longo da exposição, Marx está preocupado em pensar a emancipação alemã, o que faz a partir de sua bagagem categorial de então, com o que coloca em relação emancipação política e emancipação humana. Toda sua análise é permeada por considerações sobre a especificidade da Alemanha, a qual, a essa altura, nem seria necessário repetir que é de anacronismo. Ao tratar do proletariado alemão, o autor é explícito ao afirmar que vê nele a possibilidade de emancipação alemã, a qual teria que ser a emancipação universal, e o mesmo se dá ao compará-lo com as classes na França. Estas, como vimos, nada teriam de passivas, de imóveis, e não se colocariam em movimento por necessidades imediatas, mas, antes, cada setor social em tal país procura tomar as rédeas do processo revolucionário e emancipar os demais. Na Alemanha, por outro lado, o que há de mais avançado é justamente o pensamento. O proletariado, então, encontra-se em situação anacrônica, na qual todas as classes entram em embate constante umas com as outras, e na qual o sujeito da emancipação humana universal se vê em situação passiva de sofrimento.

A emancipação humana é processo avançado, que remete para além dos estreitos limites da emancipação política. Esta, como vimos, foi grande progresso, mas se interrompeu diante da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa e da submissão de toda a sociedade à burguesia. Na Alemanha, o que há de mais avançado não é o movimento real, pois sequer se pode falar, nesse país, de emancipação política. Antes, o avanço alemão foi somente teórico. É nesse sentido que a emancipação humana parte da cabeça do filósofo. Porém, como toda emancipação só poder ser prática, o setor social que deve levá-la a cabo, pelos motivos já descritos, é o proletariado.

Que se note, então, algo que já afirmamos, mas que agora reiteramos, que Marx não afirma a primazia da Ideia sobre a existência sensível ao tratar da relação entre filosofia e proletariado. Na verdade, ele meramente analisa a especificidade do desenvolvimento alemão, e reconhece, nesse caso específico, a necessidade de que a filosofia se apodere do proletariado como arma material.

Leituras como as de Löwy e Frederico perdem essa dimensão de vista, e tratam a análise marxiana do proletariado como se seu objeto fosse universal, quando, na verdade, diz respeito somente ao caso alemão. Para os dois autores tomados como exemplo, Marx fala não somente da emancipação alemã (e nenhum dos dois nega que o autor pensa a Alemanha em tal escrito), mas da emancipação humana em geral. Quando o pensador renano trata do proletariado, os dois sabem que se trata de pensar a emancipação na Alemanha, ao mesmo tempo em que creem que a relação descrita entre filosofia e proletariado não se aplica somente a tal país, por mais que se aplique também a ele. Somente assim se explica que se

afirme que Marx hegelianamente confere primazia às formas de consciência sobre o ser, o que, como vimos, não é o caso.

Em suma, Marx investiga aqui, especificamente, a realidade alemã. Esta se caracteriza, como vimos, pelo atraso de seu regime político, de um lado, e pelo avanço de sua consciência filosófica, de outro. O próprio desenvolvimento teórico é afirmado como assentado sobre bases atrasadas, uma vez que, diante do anacronismo alemão, a filosofia se colocou, unicamente, a pensar a emancipação de outras nações. Nesse sentido, a emancipação, em tal país, não pode se dar se não tiver em conta o referido avanço da consciência, do qual deve partir, ao mesmo tempo em que a ele não deve se restringir, uma vez que toda emancipação é emancipação prática. Esta, no contexto prussiano específico, pois, deve tomar como início, já que a situação política é de atraso, a filosofia. Marx não só não trai seu materialismo como o reitera: a importância da consciência se deve à especificidade da Alemanha. Resume Enderle:

Não se trata de denegar a necessidade de uma ruptura de ordem prática, mas sim de estabelecer a configuração da relação entre teoria e prática a partir da realidade específica da Alemanha, o que resulta na preponderância do momento teórico sobre o momento prático. Tal preponderância, por sua vez, não significa a afirmação da natureza autônoma de nenhum dos dois momentos mas, antes, sua articulação, de tal modo que a realização de um implica necessariamente a realização do outro. E o que fica evidente quando, contrapondo-se aos partidos prático e teórico, Marx defende a tese de que não se pode “suprimir a filosofia sem realizá-la”, tampouco “realizar a filosofia sem suprimi-la”. Com isso, ele busca superar tanto o desprezo pela filosofia do primeiro partido quanto o desprezo pela prática do segundo, que permanece encerrado no interior do discurso filosófico, sem estabelecer qualquer conexão entre a filosofia alemã e o mundo alemão (ENDERLE, 2000, p. 63).

Por fim, Marx tece as seguintes considerações sobre o proletariado:

O proletariado começa a se formar na Alemanha como resultado do emergente movimento *industrial*, pois o que constitui o proletariado não é a pobreza *naturalmente existente*, mas a pobreza *produzida artificialmente*, não a massa humana mecanicamente oprimida pelo peso da sociedade, mas a massa que provém da *dissolução aguda* da sociedade e, acima de tudo, da dissolução da classe média, embora seja evidente que a pobreza natural e a servidão cristão-germânica também engrossaram as fileiras do proletariado. Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem mundial até então existente*, ele apenas revela o *mistério de sua própria existência*, uma vez que ele é a dissolução *fática* dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, ele apenas eleva a *princípio da sociedade* o que a sociedade elevava a *princípio do proletariado*, aquilo que *nele* já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade (MARX, 2013b, p. 162).

Já sabemos que, no texto em análise, Marx ainda não adentrou profundamente as questões colocadas pela economia política e, muito menos, reconheceu, como afirmaria posteriormente, que a anatomia da sociedade civil-burguesa se encontra em tal campo (*Ibidem*, 2008a). Contudo, vimos que o autor associa a economia política à sociedade moderna, e o atraso alemão também se percebe justamente pelo anacronismo do próprio debate econômico nesse país.

Ao fim do escrito, Marx reconhece, entretanto, a dimensão econômica ligada à emergência da sociedade civil-burguesa e ao sofrimento do proletariado e à necessidade de que este tome as rédeas da emancipação alemã. Com isso, denota-se, como já vimos com Musetti (2014), o caráter de transição do pensamento marxiano no texto em questão.

O pensador renano sabe que a sociedade alemã de sua época se conecta ao desenvolvimento industrial, e que a miséria do proletariado é produto desse desenvolvimento. Não só isso, como sabe que tal classe brota da dissolução da sociedade anterior, feudal, e de outras classes que somem porque os indivíduos que as constituem se convertem em proletários.

Ainda, o autor retoma o caráter negativo do proletariado. Este, como vimos, representa a dissolução da sociedade existente. Trata-se de uma classe que não tem interesse particular a impor a todos a não ser a supressão da ordem atual. Nesse sentido, diferentemente da burguesia, que gerou uma nova dominação classista, o proletariado põe fim a toda dominação classista.

A ordem atual, segundo Marx, conecta-se necessariamente à propriedade privada. Vimos, já em *Sobre a questão judaica*, que, com a emancipação política, a propriedade não só não deixa de existir, como vigora livremente no seio da sociedade civil-burguesa. Contudo, com a emancipação humana, deixam de existir os negócios e o dinheiro, indissociáveis do atomismo individual que tem fim com a sociedade civil-burguesa.

A propriedade privada é necessariamente peça da sociedade moderna. Ela é indissociável do desenvolvimento industrial e da miséria do proletariado. Desse modo, tal classe, ao suprimir a atual sociedade, suprime, também, a propriedade privada. O princípio negativo do proletariado exige que ele coloque fim à sua miséria, produto artificial do desenvolvimento da propriedade privada emancipada. Marx, pois, mesmo em texto a que não se pode atribuir a pretensão de sequer esboçar uma crítica da economia política, já se coloca contra a propriedade privada, posição que, é sabido, o pensador não abandona, mas desenvolve. A crítica de Marx à sociedade civil-burguesa já aparece, mesmo nesse momento, intimamente conectada à defesa da supressão da propriedade privada.

O pensador, portanto, ao tratar da emancipação alemã, não a vê como impossível, mesmo que ela não possa se dar na forma da revolução política. Diferentemente da França, em que a emancipação parcial é condição da universal, na Alemanha teríamos o oposto. Seria possível, pois, passar por processo de emancipação humana sem antes passar pela política.

Ainda, assim como a revolução política é encabeçada pela burguesia, a emancipação humana deve ser levada a cabo pelo proletariado. Este é classe que sofre universalmente e que

reúne em si as misérias da sociedade moderna. Nesse sentido, ele: primeiro, não possui interesse próprio a impor a todas as camadas sociais a não ser a supressão da sociedade atual. Sua única reivindicação é a condição humana, a recuperação das forças sociais usurpadas. Segundo, o proletariado alemão é classe que se move somente diante da necessidade imediata, diferentemente da francesa, em que as classes participam ativamente dos processos emancipatórios. Desse modo, a emancipação humana se conecta ao avanço filosófico, e é necessário que a filosofia se articule com o proletariado para que se fale em emancipação alemã. Como vimos, diferentemente de posições como as de Löwy e de Frederico, a importância que Marx dá à filosofia diz respeito à contradição alemã entre atraso político e pensamento avançado, e nada tem a ver com um suposto vestígio idealista que toma a consciência como sujeito.

Por fim, mesmo que não tenha ainda adentrado a economia política, o autor, ao tratar do proletariado, relaciona sua gênese ao desenvolvimento da indústria, e afirma a necessidade de supressão das classes sociais e da propriedade privada. Portanto, a emancipação humana, encabeçada pelo proletariado, apresenta também tal dimensão, e o proletariado é classe que dissolve a si mesma.

\*\*\*

Marx, portanto, retoma a relação entre emancipação política, agora denominada revolução parcial, política, e emancipação humana, a que se conferiu o título de emancipação humana universal. Os termos são retomados em debate explícito acerca da Alemanha e da possibilidade de emancipação em tal país.

O pensador trata, ao longo de todo o escrito, do caráter anacrônico da Alemanha, e de seu completo atraso em relação às nações modernas, emancipadas politicamente. Consta que o país, ao mesmo tempo em que apresenta relações arcaicas, apresenta alto grau de desenvolvimento no que diz respeito a seu pensamento filosófico, no que usa a filosofia de Hegel como exemplo. Este, ao bem descrever a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa realizada pela emancipação política, teria feito, no plano teórico, o que outras nações fizeram na prática.

De qualquer modo, tendo em conta o atraso alemão, pareceria mais intuitivo que se defendesse a realização da emancipação política em tal terreno. Marx, com isso, acrescenta à investigação sobre a revolução política ao afirmar certas condições de sua realização. O autor toma a França como exemplo, e afirma a necessidade, para que um povo se emancipe politicamente, que uma classe dentre as várias da sociedade reúna em si os interesses de todas

as outras, o que deve ser feito em embate com outra classe, a qual, por sua vez, encarna todos os males da sociedade. Tal emancipação, porém, é parcial, porque acaba por submeter a todos à situação particular da classe que tomou as rédeas do movimento, no caso, a burguesia.

De acordo com Marx, tal possibilidade está barrada na Alemanha. Em virtude de seu anacronismo, o país apresenta várias classes em embate incessante entre si, e a burguesia, em tal cenário, é incapaz de se converter em representante universal contra a nobreza. Esta combate a burguesia, a qual, por sua vez, já entra em confronto com o proletariado.

O pensador, contudo, não acha impossível que se emancipe a Alemanha. Esta, porém, teria que saltar o estágio emancipatório político realizado por outras nações e realizar, de uma vez, a emancipação humana, a qual seria encabeçada pelo proletariado, parte da sociedade civil-burguesa que, porém, classe que sofre de forma universal, e que seria obrigada a se mover e a se emancipar em virtude de necessidades imediatas e inafastáveis. Não só isso, como é classe que não reivindica interesse próprio, mas somente o interesse humano, com o que seria capaz de retomar para a sociedade sua vida completa.

O proletariado, contudo, não está sozinho. Em virtude do atraso da política alemã, é necessário que as armas espirituais de tal classe venham do que há de mais avançado no país, ou seja, da filosofia. Esta seria necessária para o movimento operário e para a emancipação alemã em virtude de seu paradoxal avanço no interior do anacronismo.

O autor, ao caracterizar o proletariado, afirma-o como classe que deve levar a cabo a supressão da propriedade privada e das classes sociais, e, com isso, de si mesmo. Nesse sentido, Marx, mesmo antes de dar início a qualquer crítica da economia política, identifica a necessidade de supressão da propriedade privada. Além disso, deixa claro o caráter negativo do proletariado, no sentido de que este, para suprimir as classes sociais, deve suprimir a si mesmo. A tarefa da classe trabalhadora é, pois, de dissolução da velha sociedade.

As reflexões de Marx sobre Estado e sociedade civil-burguesa, desse modo, adquirem novos elementos. Até o momento não mencionadas pelo pensador, as classes sociais aparecem como componentes da sociedade civil-burguesa. Ainda que a ênfase seja a Alemanha, o autor trata também de como as classes se relacionam em países avançados. Tratar de emancipação política é tratar da reunião dos interesses de toda a sociedade sob uma classe específica, a burguesia. Em solo alemão, porém, em virtude do atraso, as diferentes classes se encontram em conflito incessante, de modo que nenhuma consegue tomar as rédeas de tal processo. Trata-se, pois, de novas determinações da sociedade civil-burguesa, a partir das quais o autor pensa a emancipação humana mesmo no contexto da Alemanha.



Ainda na comparação entre esta e países avançados, Marx descreve a livre concorrência, o livre movimento da propriedade privada como típico da sociedade civil-burguesa emancipada. Por outro lado, no cenário do anacronismo prussiano, a nacionalidade e o protecionismo econômico aparecem como marcas de uma sociedade que se encontra ainda aquém da emancipação política, e na qual, pois, a vida política ainda se imiscui com a vida privada.

Que se ressalte, por fim, como ganho marxiano no que toca à compreensão da sociedade civil-burguesa, a indissociabilidade entre proletariado e grande indústria, bem como a necessidade de supressão da propriedade privada como parte do processo de emancipação humana. Tal classe é produto da emergência da grande indústria, processo, à época, recente na Alemanha, a partir do que a tarefa do proletariado seria a supressão da propriedade privada. A importância do elemento econômico da sociedade civil-burguesa já aparece, pois, em tal texto.

## CAPÍTULO IV – A IMPOTÊNCIA DA ONIPOTÊNCIA POLÍTICA E A NECESSIDADE DE REVOLUÇÃO SOCIAL

Nas *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano, Marx polemiza com outro neohegeliano, Arnold Ruge, que, ao publicar o artigo contra o qual se volta o pensador materialista, assina “um prussiano”. O tema é uma revolta de tecelões na província prussiana da Silésia, que foi esmagada pelo exército do país<sup>43</sup>.

Em se tratando de um levante ligado a condições precárias dos trabalhadores, o debate gira em torno da “[...] relação geral da política com as mazelas sociais” (MARX, 2010a, p. 27). O tópico, pois, se assemelha ao de *Sobre a questão judaica*, pois que também referente à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa. Ao mesmo tempo, traz também elementos da *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*. A sociedade civil-burguesa não é descrita somente em termos de indivíduos egoístas, mas afirma-se certa relação entre o desenvolvimento da indústria e a miséria social, e que sobre tal relação se ergue o Estado. O pensador vai além da afirmação entre a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, ao mesmo tempo em que parte dessa relação para compreender a posição do poder político diante do pauperismo. Em relação a este, o Estado se mostra impotente, uma vez que é intrínseco à vida privada. Como esta é base do poder político, este não pode atentar contra ela, o que seria atentar contra si próprio.

Além disso, Marx reitera o caráter revolucionário do proletariado alemão, o qual se mostraria apto a encabeçar uma transformação que remeta para além dos estreitos limites da política, algo que a revolta silesiana já teria denotado. O proletariado, para o autor, teria se insurgido contra o isolamento em relação à comunidade humana, protesto esse que tornaria tal classe apta à emancipação humana, agora considerada em termos de revolução social e de socialismo.

O pensador, então, traz nova dimensão do processo emancipatório que defende: ele seria revolução política de alma social. Reitera-se a determinação ontonegativa da politicidade porque se afirma que o socialismo se desfaz da política. Por outro lado, afirma-se o caráter político da dissolução da sociedade atual, caráter que desaparece conforme o socialismo se

---

<sup>43</sup> “O ensaio “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social.’ De um prussiano” é um comentário polêmico a um texto publicado em julho de 1844 pelo pensador neo-hegeliano, de sensibilidade democrático-republicana, Arnold Ruge – com o pseudônimo ‘um prussiano’ – no *Vorwärts!* [Avante!], um periódico de esquerda publicado por exilados alemães em Paris. As notas críticas de Marx apareceram no mesmo jornal, em agosto de 1844. Sob o título pouco atrativo – ‘Glosas críticas’ – esconde-se um texto extremamente importante do ponto de vista teórico, geralmente ignorado pela literatura secundária. O tema do debate entre Marx e Ruge é o levante dos tecelões da Silésia – província oriental da Prússia – em junho de 1844, a primeira revolta operária na história alemã moderna, esmagada pela intervenção do exército prussiano” (LÖWY, 2010, p. 10-11).

consolidada. Nesse sentido, é possível falar em metapolítica, ou de uma política que remete para além de si mesma, para que utilizemos os termos de Chasin (2009).

As *Glosas*, desse modo, retomam pontos já trazidos em textos anteriores, como a crítica da política, a crítica da sociedade civil-burguesa (em que se incluem apontamentos sobre o desenvolvimento da indústria e sobre a necessidade de supressão da propriedade privada), e as relações entre classes. Ao mesmo tempo, porém, o escrito marxiano traz novos elementos. Uma vez que se trata de debate, no caso, com Ruge, o pensador se vê na posição de tratar do tópico por este proposto. A partir dos comentários do neohegeliano sobre a repressão na Silésia, Marx coloca sua crítica do Estado e da sociedade civil-burguesa a partir de reflexões sobre a impossibilidade de supressão do pauperismo dentro dos limites da atuação política, sobre a predisposição dos trabalhadores alemães para o socialismo, e sobre a faceta política da revolução que visa suprimir a própria política. Portanto, novas colocações, as quais, porém, não negam as conquistas teóricas dos textos anteriores. Antes, estas são confirmadas e levadas adiante.

Como observa Netto (2020), as *Glosas* são o primeiro texto que Marx publica após dar início a seus estudos de economia política. Os *Cadernos de Paris*, em que o pensador faz anotações críticas a respeito de diferentes economistas, começam a ser escritos em janeiro de 1844, ainda que sigam sendo complementados até o ano seguinte. O texto de que nos ocupamos no presente capítulo, por sua vez, é finalizado em julho do mesmo ano, portanto, alguns meses após o início dos rascunhos parisienses. Contudo, isso não resultou no aparecimento do debate crítico com as categorias da economia política nas *Glosas*. Por mais que, como veremos, sejam mencionados expoentes de tal ciência, como David Ricardo e Thomas Malthus (sendo que o último é claramente repudiado pelo autor alemão), o conteúdo específico de suas respectivas obras não é objeto de análise.

Desse modo, ainda que, como ressaltamos, até o presente momento, Marx não havia ainda se detido sobre a economia política, o mero início de seus estudos de seus expoentes não quer dizer que nas *Glosas*, redigida após esse começo, já se tenha dado início à crítica da economia política. Como vimos, a crítica da sociedade civil-burguesa começa ainda em *Sobre a questão judaica*, em que já se defende a supressão da propriedade privada. Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, o surgimento da atual sociedade é já associado ao da indústria moderna. Tal crítica reaparece nas *Glosas*, e, mesmo que iluminada pelo contato com a economia política, não há, ainda, análise detida das categorias desta. Não é possível, dessa forma, com base em tal informação, qual seja, que, na época da redação e publicação do escrito que analisaremos no presente capítulo, Marx já havia dado início ao estudo da

economia política, afirmar que tal texto representa novo período na obra do autor<sup>44</sup>. Nossa análise pretende ressaltar as continuidades e inovações.

O presente capítulo será subdividido em três seções: primeiro, veremos a conexão entre Estado e miséria, e porque o primeiro, em sua atividade administrativa, é incapaz de dar cabo da segunda. Em seguida, veremos como Marx caracteriza, a partir da insurreição silesiana, a aptidão do proletariado alemão ao socialismo. Por fim, veremos a relação entre revolução social e política.

#### ***4.1. A sociedade civil-burguesa e a impossibilidade de erradicação da miséria pela via política***

No presente tópico, veremos as primeiras críticas de Marx a Ruge. Começaremos por tema que remete aos confrontos entre classes na Alemanha, mais especificamente, à relação entre absolutismo, burguesia e proletariado. Em seguida, passaremos ao ataque de Marx à concepção do neohegeliano segundo a qual a política seria capaz de resolver mazelas sociais, de modo que, no caso alemão, seria o atraso do país que teria impedido a reação adequada à revolta silesiana. Para o autor de *O capital*, ao contrário, a política é parte do problema. Veremos que ela pressupõe aquilo que quer eliminar, pois a miséria é intrínseca à sociedade civil-burguesa, e esta é base do Estado. Veremos, pois, que a atuação política possui limites inafastáveis caso não se abandone o terreno puramente político. Desse modo, trar-se-ão à tona novos elementos da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, além de como esta é descrita no presente texto. A subordinação, à qual já nos referimos, torna-se impotência do primeiro diante da segunda.

Começemos com as primeiras colocações de Ruge acerca da insurreição tecelã: “[...] a demolição das fábricas e máquinas tampouco causou ‘susto’ no rei e nas autoridades” (RUGE *apud* MARX, 2010a, p. 26), e a primeira crítica de Marx recai já sobre essa afirmação:

---

<sup>44</sup> Netto (2020), por exemplo, enxerga na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* e nas *Glosas* o momento em que “[...] Marx está cruzando a fronteira entre o seu radicalismo democrático e a sua opção comunista” (p. 84). Como vimos, a posição radical democrata, mais associada à postura dos *Cadernos de Kreuznach*, é abandonada já na polêmica com Bruno Bauer. Por mais que, de fato, Marx ainda não se afirmasse um comunista nessa época, Netto associa a ruptura com o radicalismo democrático, o qual identifica, na linha de Cornu (*Idem*), com uma posição neohegeliana, ao início dos estudos de economia política começados em 1844. Diz o autor: “Em suma: o Marx que, ao fim do primeiro semestre de 1844 (mais precisamente: em 31 de julho de 1844, quando concluiu a redação das *Glosas*), publicita a sua ruptura com o ‘prussiano’ Ruge, já fez a opção comunista e não tem dúvida de que o sujeito da revolução é o proletariado. Tais avanços do pensamento de Marx resultam, em larguíssima medida, dos estudos econômicos que o ocuparam tão intensamente durante os seis meses anteriores” (NETTO, 2020, p. 88). Contudo, apesar da associação de *Sobre a questão judaica* ao “radicalismo democrático” e das *Glosas* ao comunismo, o autor brasileiro reconhece a presença de continuidades no pensamento de Marx, e não fala em ruptura completa de um texto para outro.

[...] a revolta não estava voltada diretamente contra o rei da Prússia, mas contra a burguesia. Sendo aristocrata e monarca absoluto, não há maneira de o rei da Prússia gostar da burguesia [...]. O rei da Prússia, como político, tem sua oposição direta na política, no liberalismo. Para o rei, não existe a oposição do proletariado, na mesma medida em que o rei não existe para o proletariado (MARX, 2010a, p. 27).

O autor começa, pois, já com análise da especificidade das relações entre classes na Alemanha, algo que chegou a trazer na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, mas que é retomado sob nova luz. Como sabemos, a situação alemã é de anacronismo: seu capitalismo se desenvolve com a manutenção dos privilégios da aristocracia e com um Estado subordinado a esta. Marx mostrou no referido escrito dos *Anais Franco-Alemães* que a situação do país é de anacronismo. É este que, segundo o pensador, explica as relações entre classes, relações que, em tal cenário, colocam-se como embate constante, no qual um setor social se ocupa de oprimir outro enquanto luta com um terceiro que o oprime.

Ainda na *Introdução*, Marx relaciona a emancipação política, ou revolução política, a certa classe capaz de reunir em si os interesses de toda a sociedade no combate a outra classe. Ao mesmo tempo, porém, a classe que se torna representante universal só o faz sob a condição de submeter todos à sua situação particular. Em tal texto, vimos que o autor trata da França como exemplo de país que passou por uma revolução política, e disse que foi a burguesia, contra a nobreza, que se tornou a representante da sociedade no processo. Temos, pois, a burguesia enquanto classe oposta à nobreza e ao Antigo Regime. Na Alemanha, contudo, esse mesmo Antigo Regime subsiste, e a oposição da burguesia à aristocracia coexiste com a miséria do proletariado insurgente de 1844. Há, pois, uma rede de confrontos.

Assim como nos países modernos, pode-se falar no antagonismo entre burguesia e Antigo Regime. O monarca, aqui, aparece como representante da sociedade feudal. Desse modo, seu inimigo imediato é o liberalismo burguês. A presença simultânea de elementos da velha e da nova sociedade em solo alemão, por mais que não tenha resultado em um processo emancipatório político, nem por isso retirou dos representantes da feudalidade o desgosto pela burguesia, com a diferença de que esta não derrotou o Antigo Regime.

Ao mesmo tempo, o proletariado, já mencionado na *Introdução*, aparece na Alemanha e coexiste com a contradição entre burguesia e monarquia absoluta. Sua situação de vida é descrita, já nos *Anais*, como produto do desenvolvimento da indústria, traço típico da sociedade moderna, presente também, mesmo que somente em seu início, na Prússia. A insurreição dos trabalhadores, desse modo, coloca-se contra um estado de coisas produzido não só pela feudalidade, mas conectado, simultaneamente, à própria sociedade civil-burguesa emancipada. Desse modo, tal classe se revolta, primariamente, contra a burguesia, esta a

representante do desenvolvimento da indústria, da sociedade moderna, da miséria artificial, como Marx a havia descrito.

O pensador, pois, já adianta que não se limita à crítica do atraso alemão, compartilhada por seus adversários neohegelianos, mas, também, às próprias sociedades ditas avançadas. Veremos a seguir como, novamente, Marx retoma o tema da emancipação política, e reitera seu caráter insuficiente.

Diante do massacre da insurreição tecelã, a posição de Ruge é a seguinte:

É impossível apresentar a um país *apolítico* como a Alemanha a penúria *parcial* dos distritos fabris como um problema universal e muito menos como um prejuízo para todo o mundo civilizado. Para os alemães, esse acontecimento possui o mesmo caráter de uma calamidade *local* causada por inundação ou fome (RUGE *apud* MARX, 2010a, p. 29).

Marx resume: “O ‘prussiano’, portanto, explica essa compreensão *equivocada* da penúria dos trabalhadores a partir da *peculiaridade* de um *país apolítico*” (MARX, 2010a, p. 30). Para Ruge, pois, a miséria dos trabalhadores, para que bem compreendida e, assim, solucionada, enquanto miséria parcial, deveria ser elevada à universalidade da política e se transformar, portanto, em assunto político. O problema da Alemanha seria justamente a não elevação de tal questão ao nível de consideração universal, o que mostra sua distância em relação às nações modernas. Nesse sentido, diz Chasin:

Ruge sustenta a tese de que país *apolítico* ou *não-político*, como ele considera a Alemanha de seu tempo, ou seja, que ainda não viva sob a égide do *estado moderno*, não pode entender a penúria parcial como assunto geral, isto é, como algo que afete todo o mundo civilizado, que atinja a consciência universal, ou seja, política (CHASIN, 2013, p. 55).

Como vimos, a relação entre parcialidade e universalidade remete ao antagonismo entre Estado e sociedade civil-burguesa. A miséria dos tecelões, então, se encontra no âmbito dessa sociedade. Contudo, para o neohegeliano, tal mazela deveria se tornar preocupação política para ser solucionada. Sua posição é, pois, a de que tal questão se soluciona dentro dos limites da emancipação política.

Mais uma vez, como já adiantado, o atraso alemão é o ponto de partida. Ruge, diante da mazela dos trabalhadores, atribui a irresolução da questão ao caráter anacrônico de seu país. Contra tal situação, porém, o neohegeliano toma como resposta o Estado que não se imiscui com a vida privada e que, portanto, ergue-se como universalidade acima da particularidade da vida civil-burguesa. A questão, para Ruge, se situa ao nível da oposição entre o Estado alemão, absolutista, atrasado, o qual, como vimos, manteve os privilégios da aristocracia, e o Estado moderno, emancipado. Marx, por sua vez, toma a reflexão de seu adversário como ponto de partida para discutir o segundo, para discutir a emancipação política e seus limites, tal como o fez antes com Bruno Bauer.

O pensador traz dicção semelhante à de *Sobre a questão judaica*, e o faz a partir da terminologia de seu oponente. A Alemanha é descrita como país apolítico. Ela, pois, não passou pela constituição plena do Estado político, e nela não se pode falar de emancipação política, ou de revolução política. O procedimento de Marx, a partir disso, será semelhante ao da polêmica dos *Anais*.

O autor, novamente, sabe que é verdade que a Alemanha não chegou ao mesmo nível das demais nações modernas, e, nesse sentido, pode ser denominada apolítica. Mais uma vez, decide, então, contrapor a situação de tal país à de algum que tenha se constituído enquanto Estado político pleno. Contra o atraso alemão, Marx decide ver como uma nação moderna trata da questão.

É evidente a semelhança com *Sobre a questão judaica*. Neste, Marx, para rebater a afirmação de Bauer de que o tratamento político da religião envolve a supressão desta, pergunta-se como uma nação emancipada politicamente se comporta diante de tal esfera, de modo a esclarecer como o Estado emancipado se relaciona com a sociedade civil-burguesa. Agora, contra a crença de Ruge de que o anacronismo alemão é culpado pela dificuldade de tratar adequadamente da miséria dos trabalhadores, Marx decide, uma vez mais, esclarecer como um Estado político pleno atua diante de tal mazela. Ruge descreve a situação alemã como apolítica. Seguindo tal modo de se expressar, o autor de *O capital* denomina o Estado político pleno, politicamente emancipado, país político.

Portanto, uma vez mais, Marx toma como ponto de partida a reflexão de seu adversário. Ruge é um crítico do atraso alemão, e um defensor do Estado político emancipado. Diante de uma repressão levada a cabo por um regime absolutista, sua resposta é a denúncia desse regime e a proposição de que tal questão, no caso, o pauperismo, só pode ser resolvida dentro dos marcos do Estado moderno. O anacronismo alemão, para o neohegeliano, permite que se fale em um Estado apolítico em tal país, ou seja, um Estado em que a política não adquiriu sua plenitude. Um país que possua um Estado político pleno, ao contrário, é um país político. Na linha da polêmica com Bauer, Marx procura mostrar que, se é verdade que um Estado que não se emancipou politicamente é incapaz de solucionar a mazela em questão, tampouco o é o Estado emancipado. Novamente, a crítica neohegeliana ao Estado alemão é o ponto de partida para que o pensador renano critique o Estado em geral.

Mais uma vez, Marx toma exemplo concreto para mostrar a atuação do Estado político pleno, e o exemplo, dessa vez, é a Inglaterra, a qual seria não só um país que já passou pela emancipação política, mas onde a miséria dos trabalhadores é generalizada. Desse modo, ela seria o exemplo perfeito de como um Estado político trata dessa questão:

Admita-se que a Inglaterra seja um país *político*. Admita-se, ademais, que a Inglaterra seja o *país do pauperismo*, tendo inclusive esse termo origem inglesa. Examinar a Inglaterra constitui, portanto, o experimento mais seguro para obter conhecimento sobre a *relação* entre um país *político* e o *pauperismo* (*Idem*).

Nesse país, diz o filósofo, a miséria, ou o pauperismo, é considerada “[...] *culpa da política*” (*Idem*), e a ela é dado, por isso, um tratamento político. A Inglaterra seria “[...] o único país onde se pode falar de uma grande ação *política* voltada ao pauperismo” (*Idem*, p. 33). A solução política, Marx nos mostra, é administrativa, a qual, na Inglaterra, alternou, ao longo de seu desenvolvimento histórico, entre uma administração positiva, que visava a assistência aos pobres, e negativa, que visava a simples disciplina por meio da repressão:

A atual legislação inglesa referente aos pobres data da lei constante do Ato nº 43 do governo de Elizabeth. Em que consistem os meios de que dispõe essa legislação? Na obrigação das paróquias de prover auxílio aos seus trabalhadores pobres, no imposto para os pobres, na beneficência legal. Essa legislação – a beneficência pela via da administração – durou dois séculos. Após longas e dolorosas experiências, a que posicionamento chegou o Parlamento em sua *Amendment Bill* [Lei dos Pobres – emenda] de 1834? De início, ele explica o terrível aumento do pauperismo como “*falha administrativa*” [...] O parlamento inglês não se restringiu à reforma *formal* da administração. Ele detectou a fonte principal da condição *aguda* do pauperismo inglês na própria *Lei dos Pobres*. O próprio meio legal contra a indigência social, a beneficência, favoreceria a indigência social. Quanto ao pauperismo em termos gerais, ele seria uma *lei natural eterna*, segundo a teoria de Malthus<sup>45</sup>: “Como a população procura incessantemente extrapolar os meios de subsistência, a beneficência é uma loucura, um incentivo público à miséria. Em consequência, o Estado nada pode fazer além de abandonar a miséria à sua sorte e, quando muito, facilitar a morte dos miseráveis”. O Parlamento inglês combinou essa teoria de caráter humanitário com o parecer de que o pauperismo seria a *miséria infligida a si mesmo pelo trabalhador*, não devendo, em consequência, ser prevenido como um infortúnio, mas reprimido e punido como um crime. Foi assim que surgiu o regime

---

<sup>45</sup> Ainda que, no presente texto, Marx não entre em debate crítico com as categorias da economia política, o pensador menciona autor da economia política, Thomas Malthus, bem como, no mesmo escrito, menciona David Ricardo (2010a, p. 31), o qual, por sua vez, via a obra do primeiro com bons olhos, mesmo que dela discordasse em certos pontos: “A respeito do *Ensaio sobre a população* do sr. Malthus, encontro-me aqui na oportunidade de expressar minha admiração. Os ataques de seus oponentes a esse grande trabalho somente serviram para provar sua força” (RICARDO, 2004, p. 272, tradução nossa) [Of Mr. Malthus’s *Essay on Population* I am happy in the opportunity here afforded me of expressing my admiration. The assaults of the opponents of this great work have only served to prove its strength (RICARDO, 2004, p. 272)]. Mesmo que Marx tenha, posteriormente, elogiado os avanços promovidos por Ricardo na reflexão econômica (Cf. MARX, 2017b), isso não quer dizer que também o pensador alemão via Malthus com bons olhos. Engels, parceiro intelectual de Marx, dá início a seu repúdio à obra malthusiana já nos *Anais Franco-alemães*, em seu artigo *Esboço de crítica de economia política*, no qual sumariza tal doutrina do seguinte modo: “Malthus [...] sustentou que a população sempre pressiona os meios de subsistência, que, à medida que a produção aumenta, a população aumenta na mesma proporção e que a tendência inerente à população de aumentar além dos meios de subsistência disponíveis é a causa de toda miséria e vício” (ENGELS, 2020, p. 280). O autor deixa claro o conteúdo apologético da sociedade capitalista presente no pensamento do economista inglês: “Devo elaborar ainda mais essa doutrina infame e vil, essa hedionda blasfêmia contra a natureza e a humanidade, e levar suas consequências ainda mais longe? Aqui, finalmente levamos a antiteticidade do economista ao auge. O que são todas as guerras e horrores do sistema de monopólio contra essa teoria? E é precisamente ela a pedra angular do sistema liberal de liberdade de comércio, cuja derrubada resulta na ruína de todo o edifício. Pois, se a concorrência foi provada aqui como a causa da miséria, da pobreza e do crime, quem então se atreverá a falar a seu favor?” (*Ibidem*, p. 281). Engels, ainda, assim como Marx, associa a doutrina malthusiana às medidas administrativas inglesas referidas nas *Glosas*: “Dar esmolas seria um crime, pois ajuda a aumentar o excedente populacional; mas será muito vantajoso se a pobreza se transformar em crime e as casas dos pobres se tornarem instituições penais, como já foi feito na Inglaterra por meio da nova lei ‘liberal’ dos pobres” (*Idem*).



das *workhouses*, isto é, dos asilos de pobres, cuja organização interna *dissuade* os miseráveis de buscar nelas refúgio para não morrerem de fome. Nas *workhouses*, a beneficência está engenhosamente entrelaçada com a *vingança* da burguesia contra o miserável que apela à sua beneficência (*Ibidem*, p. 33-34).

O desenvolvimento inglês se deu no sentido de, num primeiro momento, aplicar medidas administrativas assistencialistas com fins de erradicação do pauperismo. Nesse sentido, havia obrigação de assistência aos pobres por parte de paróquias e da própria administração pública por meio de impostos e de beneficência legal. Adam Smith chegou a fazer análise do Ato a que Marx se refere, e o fez tendo em vista que tal legislação obstruiu a livre circulação de trabalho, uma vez que dificultou a aquisição de domicílio por parte dos pobres. Os obstáculos impostos pelo Ato, segundo o autor escocês: “Consistem na dificuldade que o homem pobre encontra para se instalar, ou mesmo para obter a permissão para exercer seu ofício numa outra paróquia que não aquela a que pertence” (SMITH, 2016, p. 174). A Lei, pois, não conseguiu solucionar o que se propôs. Houve, pois, atuação administrativa na tentativa de solucionar a miséria social, tentativa que, contudo, não produziu bons frutos.

Em seguida, em vista do fracasso da assistência, o pauperismo é elevado à condição de lei natural, de forma que, em vez de erradicado, deve simplesmente ser gerido, disciplinado e punido. A Lei dos Pobres não só deixa de ser vista como solução como é vista, também, como parte do problema. Em obediência à teoria malthusiana de que a população cresce em proporção maior aos meios de subsistência, o pauperismo deve ser tomado como flagelo natural, autoimposto ao trabalhador, motivo pelo qual deve ser reprimido. Rompeu-se com a beneficência, mas não se rompeu com o caráter estatal da solução. Em ambos os casos, acreditou-se que cabia ao Estado, pela via administrativa, a supressão da miséria. No que tocam às medidas repressivas:

[...] no desdobramento do processo, apesar das medidas administrativas, o pauperismo foi tomando a forma de uma *instituição nacional*, tornando-se, em consequência, inevitavelmente em objeto de uma administração ramificada e bastante ampla, uma administração que, todavia, *não possui mais* a incumbência de sufocá-lo, mas de *disciplina-lo*, de perpetuá-lo. Essa administração desistiu de tentar estancar a fonte do pauperismo valendo-se de meios *positivos*; ela se restringe a cavar-lhe o túmulo, valendo-se da benevolência policial, toda vez que ele brota da superfície do país oficial. O Estado inglês, longe de ir além das medidas administrativas e beneficentes, retrocedeu aquém delas. Ele se restringe a administrar *aquele* pauperismo que, de tão desesperado, deixa-se apanhar e jogar na prisão (MARX, 2010a, p. 35).

O tratamento policial do pauperismo se liga à constatação da impossibilidade de sua erradicação. Ele se torna instituição nacional porque é aceito como lei natural e, enquanto tal, impossível de extinguir. As medidas políticas inglesas foram forçadas a se adequar a tal estado de coisas. Dessa forma, “[...] na medida em que os Estados se ocuparam com o pauperismo, restringiram-se às medidas administrativas e beneficentes ou retrocederam

aquém da administração e da beneficência” (*Ibidem*, p. 38). Porém, se as medidas administrativas e beneficentes, bem como o tratamento repressivo, não são resolutivos, por que se insiste neles? Marx retruca com uma pergunta: “O Estado pode agir de outro modo?” (*Idem*). Nesse sentido, prossegue:

O Estado *jamaiz* verá no “Estado e na organização da sociedade” a razão das *mazelas sociais*, como exige o prussiano do seu rei. Onde quer que haja partidos políticos, cada um deles verá a razão de *todo e qualquer* mal no fato de seu adversário estar segurando o *timão do Estado*. Nem mesmo os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal na essência *do Estado*, mas em uma determinada *forma de Estado*, que querem substituir por *outra* forma de Estado<sup>46</sup> (*Idem*).

O pensador, pois, associa as mazelas sociais não a uma ou outra medida política, mas à própria política enquanto tal. Quando afirma que qualquer partido que governa o Estado fracassa na solução da questão, mostra que, independentemente da medida que se aplique, se esta parte de um regime político, seja ele qual for, o problema não será solucionado. A dificuldade de se solucionar a miséria não se encontra, portanto, em uma ou em outra forma de Estado, como coloca o autor, mas no Estado político em geral.

Porém, Marx associa o pauperismo à política somente no que diz respeito à relação desta com a sociedade civil-burguesa, raiz da questão. Não se trata de deixar intocados os pilares da sociedade civil-burguesa e buscar um remédio não político para suas mazelas. Como já vimos, o pensador é um crítico da sociedade civil-burguesa e deseja sua supressão. A impossibilidade de suprimir a miséria social se encontra conectada, justamente, à vigência da sociedade civil-burguesa. Nesse sentido, continua o filósofo:

Do ponto de vista político, Estado e *organização da sociedade* não são *duas* coisas distintas. O Estado é a *organização da sociedade*. Na medida em que o Estado admite a existência de anomalias sociais, ele procura situá-las no âmbito das leis da natureza, que não recebem ordens do governo humano, ou no âmbito da *vida privada*, que é independente dele, ou ainda no âmbito da *impropriedade* da administração, que é dependente dele. Assim, para a Inglaterra a miséria está fundada na *lei da natureza*, segundo a qual a população constante e obrigatoriamente extrapola os meios de subsistência. Numa outra perspectiva, ela explica o pauperismo a partir da *má vontade dos pobres* [...]. Por fim, *todos* os Estados buscam a causa nas falhas *casuais* ou *intencionais* da *administração* e, por isso mesmo, em medidas administrativas o remédio para suas mazelas. Por quê? Justamente porque a *administração* é a atividade organizadora do Estado (*Ibidem*, p. 38-39).

Temos, então, que o “Estado é a organização da sociedade”. É uma primeira retomada da subordinação deste à sociedade civil-burguesa, que lhe confere base. Tal subordinação, que, como vimos, é exigência de conservação dessa mesma sociedade, coloca-

<sup>46</sup> Nessa linha, diz Chasin: “Vejam, conservadores e liberais, tories e whigs, são posições políticas. Que ele imediatamente mostra, ligados ao monopólio da terra e a detenção da indústria, o choque entre cidade e campo. No desenvolvimento um começa a bater no outro. Os partidos políticos (conservador e liberal) são razões parciais. O mal provém do outro, não de mim. [...] Está nitidamente caracterizada a razão política como razão limitada. Nenhum dos dois é capaz de ver que eles são partes de um todo social e como partidos, cada partido identifica o mal no partido adversário” (CHASIN, 1988, p. 96).

se, no texto em análise, no âmbito do intelecto político, ou seja, no plano de como, dentro dos limites da política, age-se diante das determinações da sociedade civil-burguesa, no caso em questão, no que diz respeito ao pauperismo. Diz Marx que o Estado age ou por meio de medidas administrativas, ou, quando estas falham, pela admissão da própria impotência, a partir do que se afirma o caráter natural ou privado da mazela social, impossível de resolver, portanto. A administração é a “atividade organizadora do Estado”, o que quer dizer que permanece dentro dos limites da política, atividade, porém, impotente diante do que é chamada a resolver. A impotência da administração, enquanto forma de ação típica do Estado, é a impotência da própria política diante dos problemas sociais. Nesse sentido, Marx diz que: “O entendimento *político* é entendimento *político* justamente porque pensa *dentro* dos limites da política. Quanto mais aguçado, quanto mais ativo ele for, tanto *menos capaz* será de compreender mazelas sociais” (*Ibidem*, p. 40-41). Se a administração é como o Estado atua, ela é o entendimento político, e ela é impotente porque a política o é. Para Chasin, a crítica da política é também a crítica à sua racionalidade, a qual, aqui, Marx descreve na forma da administração: “Marx caracteriza também o molde da *racionalidade* política, oferecendo assim o que podemos chamar de *crítica da razão política*” (CHASIN, 2013, p. 56). Sobre a razão política em sua relação com a manutenção da sociedade civil-burguesa, diz Musetti:

Tomando o Estado como um fim em si, o entendimento político transforma as contradições decorrentes da vida associada da sociedade civil-burguesa como determinações naturais, preço que se paga por deixar intocado o fundamento sobre o qual repousa a política moderna (MUSETTI, 2014, p. 61).

Essa última citação nos remete ao próximo ponto: a impotência do intelecto político não é senão a impotência da própria política diante da sociedade civil-burguesa, à qual se subordina:

O Estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele *está baseado* nessa contradição. Ele está baseado na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Em consequência, a administração deve restringir-se a uma atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu labor. Sim, frente às consequências decorrentes da natureza associada dessa vida burguesa, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa espoliação recíproca dos diversos círculos burgueses, frente a essas consequências a *lei natural* da administração é a *impotência*. Porque essa dilaceração, essa sordidez, esse *escravismo* da sociedade [civil-] burguesa é o fundamento natural sobre o qual está baseado o Estado moderno, assim como a sociedade “[civil-] burguesa” do escravismo era o fundamento natural sobre o qual estava baseado o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis (MARX, 2010a, p. 39).

A impossibilidade de resolução de mazelas sociais pela política se dá porque estas são intrínsecas à sociedade civil-burguesa<sup>47</sup>, a qual, aqui, é caracterizada como o reino da propriedade privada, comércio, indústria e espoliação. Novamente, Marx indica a indissociabilidade entre o progresso da indústria e a emergência da sociedade civil-burguesa emancipada. Esta, sabemos, caracteriza-se pelo livre movimento de elementos como propriedade privada, e a própria existência do proletariado se conecta ao desenvolvimento desta no seio de tal sociedade, traços descritos nos textos dos *Anais Franco-Alemães*. Marx, agora, mostra como a subordinação do Estado à sociedade civil-burguesa é, ao mesmo tempo, sua subordinação ao reino da propriedade privada livre, da indústria e do comércio espoliativos. Na sociedade civil-burguesa vige a escravidão moderna. Se o Estado se

---

<sup>47</sup> A relação entre pauperismo e sociedade civil-burguesa é bem estudada por Marx em sua obra econômica madura, em que identifica, na sociedade capitalista, como lei geral de sua acumulação, a produção de um exército industrial de reserva: “A acumulação de capital, que originalmente aparecia tão somente como sua ampliação quantitativa, realiza-se, como vimos, numa contínua alteração qualitativa de sua composição, num acréscimo constante de seu componente constante à custa de seu componente variável. [...] Como a demanda de trabalho não é determinada pelo volume do capital total, mas por seu componente variável, ela decresce progressivamente com o crescimento do capital total, em vez de, como pressupomos anteriormente, crescer na mesma proporção dele. [...] Se consideramos o capital social total, ora o movimento de sua acumulação provoca uma variação periódica, ora seus elementos se distribuem simultaneamente entre as diferentes esferas da produção. Em algumas dessas esferas ocorre, em decorrência da mera concentração, uma variação na composição do capital sem crescimento de sua grandeza absoluta; em outras, o crescimento absoluto do capital está vinculado ao decréscimo absoluto de seu componente variável ou da força de trabalho por ele absorvida; em outras, ora o capital continua a crescer sobre sua base técnica dada e atrai força de trabalho suplementar em proporção ao seu próprio crescimento, ora ocorre uma mudança orgânica e seu componente variável se contrai; em todas as esferas, o crescimento da parte variável do capital e, portanto, do número de trabalhadores ocupados, vincula-se sempre a violentas flutuações e à produção transitória de uma superpopulação, quer esta adote agora a forma mais notória da repulsão de trabalhadores já ocupados anteriormente, quer a forma menos evidente, mas não menos eficaz, de uma absorção mais dificultosa da população trabalhadora suplementar mediante os canais habituais. Juntamente com a grandeza do capital social já em funcionamento e com o grau de seu crescimento, com a ampliação da escala de produção e da massa dos trabalhadores postos em movimento, com o desenvolvimento da força produtiva de seu trabalho, com o fluxo mais amplo e mais pleno de todos os mananciais da riqueza, amplia-se também a escala em que uma maior atração dos trabalhadores pelo capital está vinculada a uma maior repulsão desses mesmos trabalhadores, aumenta a velocidade das mudanças na composição orgânica do capital e em sua forma técnica, e dilata-se o âmbito das esferas da produção que são atingidas por essas mudanças, ora simultânea, ora alternadamente. Assim, com a acumulação do capital produzida por ela mesma, a população trabalhadora produz, em volume crescente, os meios que a tornam relativamente supranumerária. Essa lei de população é peculiar ao modo de produção capitalista, tal como, de fato, cada modo de produção particular na história tem suas leis de população particulares, historicamente válidas. Uma lei abstrata de população só é válida para as plantas e os animais e, ainda assim, apenas enquanto o ser humano não interfere historicamente nesses domínios. Mas se uma população trabalhadora excedente é um produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza com base capitalista, essa superpopulação se converte, em contrapartida, em alavanca da acumulação capitalista, e até mesmo numa condição de existência do modo de produção capitalista. Ela constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta como se ele o tivesse criado por sua própria conta. Ela fornece a suas necessidades variáveis de valorização o material humano sempre pronto para ser explorado, independentemente dos limites do verdadeiro aumento populacional” (MARX, 2017c, p. 704-707). Nesse sentido, diz: “Na medida em que o trabalho se desenvolve socialmente e se torna, desse modo, fonte de riqueza e cultura, desenvolvem-se a pobreza e o abandono do lado do trabalhador, a riqueza e a cultura do lado do não trabalhador” (*Ibidem*, 2012b, p. 25). A superpopulação não se conforma somente na forma do pauperismo, mas certamente fornece base explicativa para a existência deste.

subordina a essa esfera, ele se subordina também a essa mesma escravidão, a qual é chamada a manter.

Note-se que, uma vez mais, o autor se vale de comparação com sociedade anterior, e com o que se descrevem traços da sociedade civil-burguesa. Em *Sobre a questão judaica*, o autor compara o estado de coisas produzido pela emancipação política com a feudalidade, na qual a vida privada se imiscuía com a vida política. Em condições modernas, como vimos, o cenário se altera, e a política adquire plenitude na forma do Estado emancipado. Na polêmica com Bauer, pois, a comparação se dá na forma de apontamento de diferenças entre os dois momentos históricos. Nas *Glosas*, por sua vez, o procedimento é analógico. Segundo Marx, todo Estado se funda sobre determinada forma de escravidão, ainda que se tratem de modos distintos desta, bem como de formas distintas de Estado. Este, pois, mesmo que em contextos diversos, funda-se sobre determinada forma de sociedade.

O foco do autor, de qualquer modo, é a sociedade atual, para a qual, como vemos, denomina sociedade civil-burguesa. Ela se caracteriza, segundo o pensador, pela emergência da indústria moderna, bem como de certo modo de comércio, além de certo caráter associativo, e pela propriedade privada.

Como vimos na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Marx conecta o surgimento do proletariado, enquanto classe capaz de levar a cabo a emancipação humana, à emergência da propriedade privada e da indústria em seus sentidos modernos. Da mesma maneira, no presente escrito, tais expressões se referem, expressamente, à sociedade atual, tomada em contraste com sociedade anterior. Propriedade privada e indústria são, pois, tomadas enquanto elementos da sociedade civil-burguesa, portanto, enquanto esferas que se emanciparam da vida política, a qual é chamada somente a mantê-las, e que, como vemos agora, é incapaz de suprimir as mazelas a elas ligadas. No tópico seguinte, veremos que há autores que defendem que há ruptura entre as posições do referido texto dos *Anais Franco-alemães* e as *Glosas*. Mostraremos, no devido tempo, o equívoco de tal posição.

Em *Sobre a questão judaica*, vimos em que sentido se pode falar no caráter associativo da atual vida privada. Esta consiste no atomismo individual, ou seja, em que cada ser humano se conforma enquanto múnada isolada, separada dos demais, e que vê nos outros a limitação da própria atuação. No que toca ao comércio, neste estágio do desenvolvimento da obra de Marx, tem-se por limite suas reflexões sobre o dinheiro, caracterizado, como já mostrado, pelo estranhamento, uma vez que surge como mediação necessária entre o ser humano e a riqueza, ou seja, como capaz de se apropriar de todas as coisas. Como mostramos, tal capacidade pressupõe que a produção humana, em geral, tornou-se produção mercantil, com o

que se tem troca generalizada. Nesse sentido, engendra-se o referido poder do dinheiro, e, assim, caracteriza-se o comércio na sociedade civil-burguesa.

O Estado, pois, assenta-se na contradição entre vida pública e vida privada, que corresponde à contradição entre interesses gerais e particulares. Com isso se retoma de modo claro a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa já afirmada nos textos anteriores. Não só isso, como também se retoma, como já ressaltado, a relação de subordinação do primeiro à segunda, o que é feito, agora, dentro de debate sobre a miséria social, e dentro do que se nota que subordinação implica impotência. É no âmbito da sociedade civil-burguesa que se encontra o pauperismo, e é a eliminação dessa sociedade que, portanto, o eliminará. O Estado, porém, só age diante de tal questão pela via administrativa, ou seja, pela via política, a qual só pode ser impotente, uma vez que pressupõe aquilo que deve ser extirpado, ou seja, a sociedade civil-burguesa, seu fundamento.

Desse modo, se o pauperismo integra a esfera que constitui base do Estado, este não pode eliminá-lo. O debate de Marx sobre a impotência da política diante do pauperismo remete, dessa forma, ao fato de que o Estado se encontra em relação de subordinação com a sociedade civil-burguesa. É essa subordinação que, em última instância, explica a referida impotência, como nos diz Musetti:

[...] compreendida a contradição fundamental na qual repousa o Estado moderno – sua determinação como universalidade abstrata que expulsa de seu domínio as determinações concretas da vida social, afirmando-se em oposição aos interesses egoístas dos indivíduos proprietários – se expõe os limites de uma racionalidade que orbita no interior dos limites da política, que em sua estreiteza é incapaz de apreender a relação na qual o Estado encontra-se subordinado à sociedade civil [-burguesa] (MUSETTI, 2014, p. 60-61).

Nessa mesma linha, diz Enderle:

Esfera abstrata dos interesses gerais a flutuar sobre a escravidão da vida privada que a engendra, o Estado esbarra na lei natural de sua impotência sempre que procura atacar problemas que radicam na essência de sua vida. O caráter formal e negativo da administração não diz respeito, portanto, a uma falha acidental, mas sim a uma determinação ontológica essencial: para tomar-se uma ação concreta e positiva, ela teria que atentar contra sua própria existência. A perfeição do ser do Estado é a perfeição de sua incapacidade para compreender e solucionar os males sociais. Seus limites são os limites próprios da política e do entendimento político, cujo princípio é a vontade (ENDERLE, 2000, p. 76).

Por fim, Mészáros: “Marx percebeu que a contradição entre o social e o político seria inconciliável. Dado o caráter antagônico da própria base social, perpetuada como tal pela estrutura política, o Estado seria irredimível [...]” (MÉSZÁROS, 2015, p. 119).

É nesse sentido que Marx relaciona a perfeição da atuação política à permanência da miséria. Subordinado à propriedade privada e à indústria, pois que subordinado à sociedade civil-burguesa, o Estado é incapaz de colocá-la em xeque em sua atuação. Uma vez, pois, que a miséria é parte integrante dessa sociedade, relacionada à propriedade privada, o poder

político é impotente diante dela, e suas soluções administrativas permanecem somente no reino da vontade e não resolvem o problema.

O pensador, portanto, dá início ao texto com retomada das relações entre classes na Alemanha, país em que, já vimos, há múltiplos confrontos classistas. Nas *Glosas*, Marx afirma o desgosto do rei, representante do feudalismo, pela burguesia, a qual encarnaria a sociedade moderna, mesmo que a revolução política não tenha ocorrido em solo prussiano. Por outro lado, a preocupação do proletariado seria não primariamente o rei, mas a burguesia.

Em seguida, passa-se ao cerne do presente tópico: a relação entre Estado e miséria. Marx, para isso, parte da crítica de Ruge ao absolutismo prussiano e da defesa que o neohegeliano faz do Estado político, para, por sua vez, verificar os limites deste. Desse modo, o pensador mostra que pela via política todas as tentativas de solucionar o pauperismo fracassaram. O intelecto político enxerga as mazelas sociais como mera questão de vontade e, diante da não resolução, declara-se o caráter natural e insolúvel do problema. O pensador mostra que a questão remete à oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, e ao caráter basilar da segunda diante da primeira. A sociedade civil-burguesa, descrita como reino do comércio e da indústria, é âmbito ao qual a miséria é intrínseca, e o único modo de erradicar as mazelas sociais é por meio da supressão dessa sociedade. No caso do Estado, porém, temos esfera que pressupõe a sociedade civil-burguesa. Ele não pode, portanto, suprimi-la, o que envolveria suprimir a si mesmo.

Marx, pois, reitera sua crítica da política e da sociedade civil-burguesa. Contudo, essa retomada se dá a partir da discussão de Ruge acerca da insurreição silesiana e da miséria social. Esta é afirmada como elemento intrínseco à sociedade civil-burguesa, na qual vigem comércio e indústria. O Estado, por sua vez, o qual se encontra em relação de oposição e subordinação à vida privada, mostra-se, por esse motivo, impotente diante de elementos inerentes à esfera que lhe confere base.

A seguir, veremos como Marx, em sua crítica da política e da sociedade civil-burguesa, retoma suas reflexões sobre classes sociais à luz do movimento dos tecelões.

#### **4.2. Proletariado alemão e socialismo**

No presente tópico, trataremos de considerações de Marx acerca de relações entre classes no que toca às *Glosas*. Adentraremos a segunda parte do texto, em que partiremos da afirmação de Ruge de que os tecelões alemães atuam de forma parcial, e não universal, a partir do que o neohegeliano defende a universalidade da política. Marx, em contraposição, afirma que a parcialidade se encontraria na política, e não no proletariado alemão, o qual não

se restringiria aos limites desta. A partir disso, afirma a aptidão do proletariado alemão ao socialismo, algo que o pensador vê na insurreição tecelã, e a partir do que reitera sua posição sobre o proletariado colocada na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, que deve lutar contra a burguesia e contra a propriedade privada mesmo na Alemanha, que não passou pela emancipação política. Com isso, retoma o caráter específico da classe trabalhadora alemã, capaz de suprir a deficiência do desenvolvimento de seu país com o desenvolvimento de sua consciência por meio da teoria.

Dando prosseguimento aos argumentos de Ruge, este critica o movimento proletário alemão nos seguintes termos:

Os alemães pobres não são mais inteligentes do que os pobres alemães, isto é, em lugar nenhum eles enxergam um palmo além do seu fogão, de sua fábrica, do seu distrito: a alma política que a tudo impregna até agora ainda está ausente de toda essa questão (RUGE *apud* MARX, 2010a, p. 43).

O neohegeliano afirma o caráter limitado da insurreição tecelã, a qual teria sido levada a cabo por indivíduos presos a imediatismos. Para o pensador, o remédio para essa perspectiva estreita é a política, capaz de dotar a questão de universalidade. O argumento não destoa da passagem de Ruge que citamos acerca da suposta visão alemã do caráter local da penúria dos pobres. O autor conecta o problema à particularidade, cuja solução estaria, por conseguinte, na universalidade política. A temática é semelhante à de *Sobre a questão judaica*: a emancipação política se caracteriza com a elevação do Estado, enquanto esfera universal, acima da particularidade da sociedade civil-burguesa. Ao se colocar a favor de tal universalidade, e ao criticar os trabalhadores alemães por não se alçarem a tal nível, Ruge não faz outra coisa senão defender a referida emancipação, o que, no caso, é feito contra a perspectiva do proletariado alemão, a qual não seria política.

Marx, por sua vez, discorda de que haja tal baixo grau de consciência na revolta reprimida. O pensador, inclusive, crê que se esteja em um grau mais elevado que em nações modernas como França e Inglaterra: “Em vez disso, posicione-se o ‘prussiano’ na perspectiva correta. Ele descobrirá que *nem sequer uma* das revoltas de trabalhadores da França e da Inglaterra teve um caráter tão *teórico e consciente* quanto a revolta dos tecelões da Silésia” (MARX, 2010a, p. 44). Isso se dá pelo seguinte motivo:

A revolta silesiana começa justamente no ponto em que as revoltas dos trabalhadores da França e da Inglaterra terminam, ou seja, consciente da essência do proletariado. A própria ação possui esse caráter *superior*. Não são destruídas apenas as máquinas, essas rivais dos trabalhadores, mas também *os livros contábeis*, os títulos de propriedade, e, ao passo que todos os demais movimentos se voltaram apenas contra o *industrial*, o inimigo visível, este movimento se voltou simultaneamente contra o banqueiro, o inimigo oculto (*Idem*).

O proletariado alemão, pois, não se prende à localidade, pois não ataca simplesmente o industrial com o qual se defronta diretamente, mas, também, por ter destruído, no levante da



Silésia, livros contábeis e títulos de propriedade, contra o banqueiro. Ataca-se, pois, não só o inimigo visível, mas também o oculto. Nada mais alheio a uma perspectiva que supostamente se prenderia ao plano do imediato.

Com isso, deve-se destacar primeiramente, que Marx, mais uma vez, afirma o caráter limitado da emancipação política. Ruge critica o proletariado por crer que tal classe se encontra presa a imediatismos. Contra uma perspectiva que vê como limitada, defende a universalidade da política. Marx, por outro lado, nega a ausência de consciência dos trabalhadores, e afirma que estes de forma alguma se encontram presos a uma luta meramente local. Contudo, isso não é afirmado para que se defenda a universalidade da política. Como já vimos, o pensador toma França e Inglaterra como países politicamente emancipados, e, nessa última passagem, afirma que os movimentos dos trabalhadores alemães se encontram em grau de desenvolvimento ainda maior que os desses dois outros países europeus. A ruptura com o localismo defendida por Marx definitivamente não remete à afirmação da política, mas à luta contra a burguesia e contra a propriedade privada.

Além disso, é possível reiterar e enxergar sob nova luz a afirmação de Marx de que o proletariado alemão se insurge contra a burguesia. Trata-se, pois, de revolta contra a classe burguesa e contra a propriedade privada, e não somente contra o industrial que os emprega.

Tanto em *Sobre a questão judaica* quanto na *Introdução*, Marx ressalta a necessidade de supressão da propriedade privada no que toca à sociedade civil-burguesa. No segundo texto, ainda, o autor relaciona tal processo emancipatório ao proletariado, classe que, no caso alemão, deveria levar a cabo a emancipação humana universal. Já se sabia, além disso, que toda emancipação pressupõe a luta de uma classe contra outra, de modo que, na França, coube à burguesia combater a nobreza para que se realizasse a emancipação política. Agora, nas *Glosas*, Marx afirma que o proletariado alemão, para que se constate a possibilidade de seu movimento revolucionário, não se prenda ao âmbito local e se alce à transformação social universal. Para isso, sua luta contra outra classe deve se dar contra a burguesia, porém, não somente contra a burguesia que os emprega diretamente, mas contra a classe como um todo. O autor diferencia o confronto em plano local e o confronto universal. A possibilidade de emancipação humana se coloca no segundo, no qual o proletariado antagoniza com toda a classe burguesa<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Posteriormente, Marx, ao tratar da revolução francesa de 1848, vê em tal período o momento em que o proletariado se ergueu, enquanto classe, contra a ordem burguesa, o que se deu com a insurreição de junho desse ano, que rompeu com as ilusões de fevereiro, quando da proclamação da república: “As exigências, exuberantes quanto à forma, mesquinhas e até ainda burguesas quanto ao conteúdo, que o proletariado parisiense quis espremer da república de fevereiro deram lugar à ousada palavra de ordem revolucionária: *Derrubar a*

O pensador contrasta tal movimento com o francês:

Os trabalhadores de Lyon acreditavam estar perseguindo apenas propósitos políticos, pensavam ser apenas soldados da república, quando, na verdade, eram soldados do socialismo. Desse modo, seu entendimento político toldou-lhes a visão para a raiz da penúria social; desse modo, ele falsificou a compreensão do seu real propósito, de maneira que o seu entendimento *político* iludiu o seu *instinto social* (*Ibidem*, p. 48-49).

Na comparação entre os levantes proletários da França<sup>49</sup> e da Alemanha, Marx constata o avanço do segundo em relação ao primeiro, e a questão remete ao mesmo tema até aqui tratado: a insuficiência da emancipação política e a impotência da política diante dos males sociais. Na França, os trabalhadores permaneceram presos a perspectivas puramente políticas. Portanto, não foram além da revolução política, da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, e deixaram intocados os fundamentos da própria penúria. Na Alemanha, por outro lado, o proletariado começa a ter consciência das possibilidades nele inscritas.

Com isso, é possível retomar não só a afirmação marxiana do caráter limitado da emancipação política, mas o caráter resolutivo da emancipação humana, cujo sujeito, como vimos na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, é o proletariado. Marx, ao tratar dos problemas dos levantes de Lyon, afirma que o proletariado procurou se colocar como soldado da república, quando, na verdade, era um soldado do socialismo. O autor, pois, contrapõe a revolução política, colocada no ideal da república, à emancipação humana, agora afirmada em termos de socialismo, ou, como veremos a seguir, revolução social. Os trabalhadores franceses fracassaram porque procuraram resolver as próprias mazelas no plano político. Este, porém, tem por base a exata fonte dessas mazelas, o que torna a questão impossível de resolver dentro de tais marcos. Contudo, o proletariado, se se insurge pelo socialismo, contra a burguesia, remete a contradições sociais colocadas para além do estreito horizonte político. O “instinto social” do proletariado deve vir à tona para que se solucionem as mazelas sociais, e, para isso, é necessário ir além do Estado político.

Seria esse o caso alemão, em que o proletariado começa a identificar a raiz de seus problemas em elementos colocados na própria sociedade civil-burguesa, na propriedade privada, de forma que se revolta contra a burguesia, e não contra uma ou outra forma de

---

*burguesia! Ditadura da classe operária!*” (MARX, 2012a, p. 64). Por sua vez, também a burguesia se organizou em seu conjunto, independentemente de suas frações, contra a classe trabalhadora: “Durante o mês de junho, todas as classes e todos os partidos se uniram no Partido da Ordem contra a classe proletária, considerada o partido da anarquia, do socialismo, do comunismo. Eles ‘salvaram’ a sociedade dos ‘inimigos da sociedade’. O lema repassado por eles às suas tropas consistia nas palavras-chave da antiga sociedade: ‘Propriedade, família, religião, ordem’” (*Ibidem*, 2011, p. 36). Em referência à burguesia, diz Lukács que é com as revoluções de 1848 que “[...] a luta entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico” (LUKÁCS, 2016, p. 100).

<sup>49</sup> Como nos lembram Heinrich (2018) e Netto (2020), trata-se dos levantes de tecelões de seda em Lyon, em 1831, duramente reprimidos pela Monarquia de Julho.

governar. Como vimos, é típico do entendimento político que algum fracasso, em tal plano, seja colocado na medida tomada, e não na política mesma. Desse modo, cada partido culpa o outro pela atuação falha. Na França, o proletariado fracassou porque depositou suas esperanças justamente em uma forma política distinta. Na Alemanha, por outro lado, insurge-se contra a propriedade privada.

O caráter do proletariado alemão, já apto ao socialismo, remete às reflexões da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, em que Marx afirma que a Alemanha não precisa passar pela revolução política, e que sua emancipação possui sua condição de possibilidade em tal classe, a qual realizaria, de uma vez, a emancipação humana universal, pressuposto, nesse caso, da emancipação parcial. Em passagem já citada, o pensador traz à tona o caráter teórico dos trabalhadores alemães, o que reforça a aproximação com o referido texto. Leia-se, ainda, o seguinte trecho:

É preciso reconhecer que o proletariado alemão constitui o *teórico* do proletariado europeu, assim como o proletariado inglês é seu *economista político* e o proletariado francês seu político. É preciso reconhecer que a Alemanha possui uma vocação *clássica* para a revolução *social*, que é do tamanho da sua incapacidade para a revolução *política*. Porque assim como a impotência da burguesia alemã equivale à impotência *política* da Alemanha, a predisposição do proletariado alemão é a predisposição *social* da Alemanha – mesmo que se abstraia da teoria alemã. O descompasso entre o desenvolvimento filosófico e o desenvolvimento político na Alemanha não constitui nenhuma *anormalidade*. Trata-se de um descompasso necessário. Somente no socialismo um povo filosófico encontrará a práxis que lhe corresponde, ou seja, somente no proletariado encontrará o elemento ativo de sua libertação. (*Ibidem*, p. 45-46).

Marx relaciona, aqui, a economia política à Inglaterra, a política à França e a teoria à Alemanha<sup>50</sup>. No caso do primeiro país, vimos que o pensador reconhece a importância da economia política no tratamento da questão da riqueza das sociedades modernas. Nesse sentido, o movimento proletário revolucionário que visa ir além da sociedade civil-burguesa

<sup>50</sup> Como afirma Chasin (2009, p. 29), a referência de Marx à filosofia alemã, à economia política inglesa e à política francesa remete à questão do triplice amálgama que supostamente explicaria a origem do pensamento de Marx, cuja obra consistiria em dar continuidade, a seu modo, e de forma misturada, aos três saberes referidos. Um importante expoente do triplice amálgama foi Lenin, para quem: “O marxismo é o sucessor legítimo do que de melhor criou a humanidade no século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês” (LENIN, 2000). Contudo, segundo o pensador brasileiro, tal concepção desfigura a obra marxiana, cujo movimento na década de 1840 se explica melhor pela articulação entre crítica da especulação, crítica da política e crítica da economia política. Diz: “Desvencilhado, simultaneamente, da especulação e da idealidade de prática política como território como território suposto da efetivação da racionalidade, ou, em termos positivos, alçado à *nova crítica* e à *determinação ontonegativa da politicidade*, Marx, por efeito, dessas conquistas, é conduzido à crítica da economia política enquanto formação real e ideal, o que promove a crítica da própria sociedade civil [-burguesa] [...]” (CHASIN, 2009, p. 85). A trajetória de Marx, pois, não teria sido a aglutinação e síntese das três referidas fontes, mas a articulação entre três críticas que o conduziram à anatomia da sociedade civil-burguesa: “Como esclarece a exposição das três críticas, o pensamento especulativo, a economia política e a reflexão política, inclusive a dos utópicos [...], não foram bases ou fontes provedoras de materiais teóricos acabados ou semielaborados para a montagem da obra marxiana, mas, rigorosamente, *objetos de crítica*, dos quais não foram retidos e reaproveitados peças ou procedimentos” (*Ibidem*, p. 86). Que fique claro, pois, que a referência de Marx, na passagem citada, à filosofia alemã, à economia política inglesa e à política francesa não permite falar que estas constituem as três fontes do marxismo.

pode bem se aproveitar do desenvolvimento de tal campo do pensamento, o qual, indica o autor, é avançado em solo inglês. No caso do segundo, já vimos como Marx apontou, em todos os textos aqui analisados, o caráter avançado da política francesa, de forma que as limitações de suas experiências decorreram, sempre, das limitações intrínsecas à própria política. Desse modo, vimos como, desde a Declaração de direitos do homem e do cidadão até a atuação republicana jacobina e, depois desta, a napoleônica, são tidas como exemplo de atuação avançada, mas sempre dentro dos marcos da emancipação política. O mesmo vale para o movimento proletário em tal nação o qual se restringiu, em Lyon, pela reivindicação da república. Como vimos, para o autor do *Manifesto Comunista*, as classes francesas são bastante ativas, e o papel de emancipador alterna, sendo que, segundo o pensador, só se trará resolução das contradições sociais quando a emancipação adquirir caráter humano universal.

Na Alemanha, por sua vez, constata-se um avançado grau de consciência, algo já ressaltado na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Em tal texto, o avanço filosófico prussiano é exemplificado com a filosofia do direito e do Estado de Hegel, a qual descreveria, no plano teórico, o que outros países fizeram na prática, ou seja, a emancipação política e o processo de oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Nas *Glosas*, contudo, ao tratar do movimento operário, Marx traz como exemplo do avanço da consciência os escritos de Weitling<sup>51</sup>, sobre os quais diz:

No que se refere ao nível de instrução ou o potencial de formação dos trabalhadores alemães em geral, faço menção aos escritos geniais de Weitling, que no aspecto teórico muitas vezes vão além do próprio Proudhon, por mais que fiquem aquém dele no aspecto da exposição (*Ibidem*, p. 45).

Por mais que já houvesse tratado do proletariado nos *Anais*, somente agora, ao tratar de sua formação teórica e da conexão desta com o movimento prático dessa classe, o autor traz como exemplo um teórico do socialismo, e, como vimos, refere-se aos trabalhadores como classe que deve levar a cabo o socialismo.

Novamente, Marx reitera o caráter atrasado alemão, em claro contraste com o grau de consciência no país, e deixa claro que tal contraste não impede o advento de um movimento emancipatório que vá além das revoluções políticas. A burguesia é, mais uma vez, mencionada como a classe que deve estar à frente no que toca à emancipação política, o que estaria, no caso prussiano, barrado. Desse modo, tal classe seria, em tal nação, impotente, e,

---

<sup>51</sup> Como nos lembra Netto (2020), Marx, em 1846, no contexto de organização do Comitê de Correspondência Comunista, rompe publicamente com Weitling: “Logo as reuniões do Comitê foram se ampliando, realizando-se em locais públicos e envolvendo uma audiência não restrita a comunistas. Aliás, foi numa dessas reuniões que se deu um confronto entre Marx e Weitling – confronto tornado conhecido nos meios socialistas, com Marx perdendo a paciência com o antiteoricismo (ou, em linguagem de hoje, o *obreirismo*) de Weitling e socando a mesa ao pronunciar, em altos brados, a frase que ficou célebre: ‘Nunca a ignorância ajudou a quem quer que fosse!’”(NETTO, 2020, p. 173).

por conseguinte, a Alemanha estaria fadada à impotência caso se restringisse à transformação meramente política de suas condições.

O proletariado, por outro lado, seria capaz de remeter para além da emancipação política, impossível na Alemanha. A classe trabalhadora estaria pronta para o socialismo, e o estaria, justamente, por conta de seu avançado grau de consciência. A teoria alemã, cujo melhor exemplo, no que diz respeito ao pensamento socialista, seria Weitling, daria aos operários as ferramentas teóricas necessárias para o desenvolvimento de seu movimento prático.

A reflexão marxiana, nesse ponto, assemelha-se à da introdução da crítica do autor à filosofia do direito de Hegel, na qual, como vimos, as massas precisam se apoderar da filosofia, da mesma forma que esta precisa se apoderar das primeiras. Trata-se, pois, de continuidade em seu pensamento, atestada explicitamente pelo próprio autor no escrito de que aqui nos ocupamos:

Todavia, neste momento não tenho tempo nem vontade de explicar ao “prussiano” a relação entre a “sociedade alemã” e a revolução social e, a partir dessa relação, a fraca reação da burguesia alemã ao socialismo, por um lado, e, por outro, a excelente predisposição do proletariado alemão para o socialismo. Ele encontrará os elementos iniciais para a compreensão desse fenômeno na minha “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” (in: *Anais Franco-Alemaes*) (*Ibidem*, p. 46).

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, diz Marx, estão os primeiros elementos para entender a impotência da burguesia alemã, a necessidade de uma revolução social, e que esta deve ser levada a cabo pelo proletariado em sua luta pelo socialismo. Desse modo, o pensador revela a conexão entre a revolução política, parcial, impossível na Alemanha, a emancipação humana universal, e o socialismo. Este diz respeito à segunda, ao movimento que vai além dos estreitos limites da emancipação política, cujo sujeito é o proletariado alemão.

Que se ressalte, em especial no que toca à continuidade, o trecho, já citado, de que: “Somente no socialismo um povo filosófico encontrará a práxis que lhe corresponde, ou seja, somente no proletariado encontrará o elemento ativo de sua libertação” (*Ibidem*, p. 45-46). Na *Introdução*, Marx se refere à filosofia que encontra suas armas materiais no proletariado, o qual, por sua vez, encontraria, na primeira, suas armas espirituais. Aqui, nas *Glosas*, o “povo filosófico” encontra o elemento ativo de sua libertação no proletariado e no socialismo.

É interessante que se retome, então, as críticas de dois autores para os quais, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Marx possuiria uma concepção ativa da filosofia e passiva do proletariado, a qual representaria algo de incompatível com seu pensamento posterior, uma vez que o proletariado precisaria ser necessariamente ativo,

possuir primazia diante das formas de consciência. A preponderância da filosofia seria, de acordo com eles, preponderância das ideias sobre o ser sensível.

Tanto para Michael Löwy quanto para Celso Frederico, as *Glosas de 44* representariam ruptura com o caráter passivo do proletariado. Diz o primeiro:

O povo e a filosofia não são mais representados como duas entidades separadas, a segunda “penetrando” a primeira (terminologia dos *Anais*). A expressão “povo filosófico” traduz a superação dialética dessa oposição. [...] O proletariado aparece agora, diretamente, como o elemento *ativo* da emancipação (LÖWY, 2010, p. 13).

Como é possível que a expressão “povo filosófico” represente a “superação dialética<sup>52</sup>” da relação entre povo e filosofia dos *Anais*, o autor não explica. De qualquer modo, ele enxerga uma ruptura nas *Glosas* no que toca tal relação, do mesmo modo que Frederico: “O proletariado não é mais a base passiva para realizar a filosofia. Agora ele desponta como um ser ativo, um sujeito revolucionário” (FREDERICO, 2009, p. 124).

Porém, se estivermos expondo corretamente a letra do próprio Marx, não há ruptura tal como afirmada pelos dois autores citados. Tanto na introdução à crítica a Hegel quanto na polêmica com Ruge o pensador renano trata de um proletariado que se encontra em um cenário anacrônico, de atraso, e que se movimenta tendo em conta o aparentemente paradoxal avanço do pensamento alemão. Nos dois casos, temos uma filosofia que se apodera das massas, ou um povo que encontra no proletariado o elemento ativo de sua libertação, ao mesmo tempo em que essa mesma classe encontra na filosofia suas armas espirituais, ou o potencial de sua formação. Se há diferença, pode-se levantar, como fizemos, que, no primeiro escrito, Hegel é tomado como medida do avanço da consciência alemã, e, no segundo, ao tratar do movimento socialista, Marx prefere se referir a Weitling. Ainda, pode-se trazer à tona que a publicação dos *Anais* é anterior à revolta tecelã na Silésia, e a das *Glosas*, posterior, motivo pelo qual tal insurreição é tratada nestas.

Lembremos, então, de ponto já trazido. Marx, ao tratar da relação entre proletariado e filosofia, não trata dessa relação de forma universal, mas no que toca, somente, à realidade alemã. É a contradição, em tal país, entre seu atraso político e seu avanço filosófico que levam o autor a afirmar a necessidade de que o movimento dos trabalhadores se aproprie da filosofia, e que esta penetre os trabalhadores. Desse modo, mesmo nas *Glosas*, o pensador precisa, novamente, tratar do alto grau de desenvolvimento do pensamento alemão, e relacioná-lo com a predisposição de seu proletariado ao socialismo. Seja como for, não é possível falar que se ultrapassa uma concepção ativa da filosofia em direção a uma ativa do proletariado.

---

<sup>52</sup> Evidentemente, aqui, trata-se de caso em que superação não aparece no sentido em que dela tratamos até agora, qual seja, de revogação, abolição, cancelamento etc, mas, antes, de síntese de dois polos opostos.

Vimos, portanto, que, para Marx, a política colocada dentro dos limites da sociedade civil-burguesa é incapaz de suprimir as classes sociais. Vimos também que, segundo o pensador, o proletariado alemão se mostra já apto ao socialismo. A insurreição tecelã se colocou não a favor de uma nova forma de governo, como as revoltas dos trabalhadores em Lyon, na França, mas contra a burguesia como um todo, e, desse modo, contra a propriedade privada. O pensador, assim, contrapõe-se à visão de Ruge, tanto no sentido de que os trabalhadores alemães se prendem a demandas meramente locais, quanto no sentido de que a solução para isso seria o caráter universal da política.

Ainda, o avanço do proletariado alemão é atestado pelo avanço de sua formação, possibilitado pelo pensamento alemão, aqui representado pelo socialista Weitling. Marx reitera a posição presente nos *Anais* de que os trabalhadores alemães devem se articular com um pensamento avançado no que toca à emancipação humana. Desse modo, leituras como as de Löwy e Frederico, segundo as quais as *Glosas* representariam a ruptura marxiana com uma suposta afirmação da passividade do proletariado diante de uma filosofia tomada como sujeito, mostram-se inadequadas.

### ***4.3. Revolução política de alma social***

Diante da impotência da atuação política diante das mazelas sociais, bem como da aptidão do proletariado ao socialismo, resta retomar o tema da emancipação humana, ou revolução social, e esclarecer a relação desta com a política. Sabemos que há em Marx uma determinação ontonegativa da politicidade. Agora, sabemos da impotência da política. Veremos, agora, as consequências disso para a compreensão da revolução social. Sem romper com sua concepção negativa da política, Marx lhe confere novas cores ao afirmar que o movimento de supressão da política possui uma face política. Mais uma vez, o ponto de partida é a defesa da emancipação política por parte de Ruge, do qual Marx toma os próprios termos para reiterar a determinação ontonegativa da politicidade, bem como para esclarecer de que trata a dimensão política da revolução que suprime a política.

Ruge, em seu diagnóstico da repressão da insurreição silesiana, afirma: “Serão sufocados em sangue e incompreensão todas as revoltas que irromperem nesse funesto *isolamento das pessoas em relação à comunidade* e de suas *ideias em relação aos princípios sociais*” (RUGE *apud* MARX, 2010a, p. 47).

Marx rapidamente se volta contra o que enxerga como artifício retórico, uma vez que “*Toda e qualquer* revolta não pressupõe necessariamente o isolamento?” (MARX, 2010a, p. 49). O “prussiano” deveria ter qualificado sua afirmação e esclarecido de que isolamento se

trata, para que se explicitasse de qual comunidade se deveria romper o isolamento. É evidente, porém, diante de toda a argumentação de Ruge, que se trata da defesa da emancipação política, como aponta Marx: “Por comunidade deve-se entender aqui a *comunidade política*, o *sistema estatal*. É a velha ladainha da Alemanha *apolítica*” (*Idem*).

O pensador renano, desse modo, esclarece em que consiste a defesa de Ruge da comunidade política, com o que retoma a descrição da emancipação política:

[...] a *alma política* de uma revolução consiste na *tendência* das classes sem influência política de eliminar seu *isolamento* em relação ao *sistema estatal* e ao *governo*. Sua perspectiva é a do Estado, a de um todo *abstrato*, que somente ganha existência pelo isolamento em relação à vida real, que é *impensável* sem a contraposição organizada entre ideia universal e existência individual do ser humano. Consequentemente uma revolução de alma política também organiza, em conformidade com a natureza *restrita* e contraditória dessa alma, um círculo dominante na sociedade, à custa da sociedade (*Ibidem*, p. 51).

Marx se apropria da terminologia de seu adversário, segundo o qual “Uma *revolução social sem alma política* (isto é, sem a noção organizadora da perspectiva do todo) é impossível” (RUGE *apud* MARX, 2010a, p. 50). O neohegeliano se coloca a favor de uma revolução social, desde que sua alma seja política, ou seja, a favor da emancipação política, da revolução parcial, a qual, porém, segundo ele, coloca-se na perspectiva do todo. O pensador renano, por sua vez, esclarece que tal alma política diz respeito à conformação da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, processo por meio do qual, como vimos, a vida humana comunitária se ergue acima da vida individual na forma do Estado. Este, abstraído da vida humana sensível, a qual é tomada, a partir de então, somente em termos egoístas, torna-se uma comunidade ilusória, desconectada dos anseios reais dos indivíduos, e dominada pelo cidadão abstrato. É esse o “todo” a favor do qual Ruge se coloca.

Desse modo, o máximo que a revolução política consegue é alçar as classes à esfera política, com o que não se rompe com tal oposição, mas, antes, a pressupõe. O fim do isolamento referido por Ruge, portanto, diz respeito ao isolamento diante da esfera pública que se opõe à privada através do Estado.

Além disso, Marx remete ao fato, já descrito, de que a revolução política necessita de uma classe que reúna em si os interesses de toda a sociedade para que possa emancipar esta, ao mesmo tempo em que tal processo subjuga todos os setores sociais à sua situação particular. Como vimos, tal classe é a burguesia. O autor acrescenta que esta, em virtude da libertação limitada da sociedade, e limitada porque restrita aos horizontes da emancipação política, converte-se em uma parcela social que custa a toda a sociedade, que a domina. A burguesia é descrita como classe dominante, mesmo que ainda não se determine em que consiste exatamente essa dominação.



Contra a defesa da comunidade política, que, sabemos, é abstrata e ilusória, Marx utiliza a mesma expressão para defender que se vá além da revolução política:

Contudo, a *comunidade*, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade *política*. Essa comunidade, da qual o *seu próprio trabalho* o separa, é a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição *humana*. A *condição humana* [*menschliches Wesen*] é a *verdadeira comunidade* dos humanos [*Gemeinwesen der Menschen*]. O funesto isolamento em relação a essa condição é incomparavelmente mais abrangente, mais insuportável, mais terrível e mais contraditório do que o isolamento em relação à comunidade política; na mesma proporção, a eliminação desse isolamento e até mesmo uma reação parcial a ele, uma revolta contra ele, tem um alcance infinitamente maior, assim como o ser humano é infinitamente maior do que o cidadão e a *vida humana* é infinitamente maior do que a *vida política*. Em consequência, por mais *parcial* que seja, a revolta *industrial* comporta uma alma universal e, por mais universal que seja, a revolta *política* abriga, sob sua forma mais *colossal*, um espírito *mesquinho* (*Ibidem*, p. 50).

O pensador retoma, então, a ideia de que ir para além da política é retomar a vida humana comunitária, de modo que esta já não se encontre oposta à vida individual. O isolamento contra o qual o proletariado alemão se insurgiu não foi em relação à vida política, mas em relação à vida humana, muito maior que a primeira. Não se tratou de manter a oposição entre vida pública e vida privada, para em seguida poder atuar no seio da primeira. Tratou-se, antes, de recuperar as forças sociais usurpadas pela política e reintegrá-las à vida individual. A tematização, pois, encontra-se na mesma linha de *Sobre a questão judaica*.

Mesmo no caso silesiano, em que a revolta se deu em âmbito local, Marx afirma que seu caráter foi maior que o de uma revolução política, justamente porque tal insurreição ter-se-ia colocado no plano emancipatório humano, contra o isolamento da comunidade humana. A emancipação política, por sua vez, é limitada. Restringe-se à manutenção da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, e se revela impotente diante de mazelas colocadas na segunda, uma vez que pressupõe sua existência. O pensador, pois, coloca-se em aberta defesa de um movimento emancipatório que não se restrinja aos limites da política e que recupere para o ser humano sua comunidade. Reitera-se, pois, em termos semelhantes aos da polêmica contra Bauer, a determinação ontonegativa da politicidade. A comunidade humana, mais ampla que a comunidade política, recuperada pelos indivíduos, coloca fim ao caráter ilusório e abstrato desta, o que é dizer que ela a suprime.

Com isso, damos de cara, novamente, com a defesa marxiana da emancipação humana. Já vimos, ao longo da exposição, que o autor se refere à emancipação a ser encabeçada pelos trabalhadores de socialista. Vimos, logo acima, que essa emancipação recupera para o ser humano sua comunidade. Agora, Marx se refere a tal processo a partir da terminologia de Ruge. Este se colocou em defesa de uma revolução social de alma política. O

autor de *O capital*, ao contrário, posiciona-se a favor de uma revolução política de alma social:

[...] na mesma medida em que uma revolução com alma política é parafrástica ou absurda, uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um *ato político*. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro *político* (*Ibidem*, p. 51-52).

Ao se referir à alma social da revolução, em contraposição à alma política, Marx reitera o caráter limitado da segunda. Contudo, afirma que, mesmo que a alma da revolução seja social, não política, ainda assim, afirma que há certa dimensão política inerente ao processo emancipatório. Tal dimensão consiste na necessidade de que uma revolução social dissolva a velha sociedade, dissolução essa de que não se pode negar a presença de traços políticos.

Marx inverte a expressão de Ruge, que se referiu a uma revolução social de alma política. Esta, como vimos, diz respeito a nada mais que a revolução política, sobre cujos limites o autor de *O capital* já discorreu várias vezes. O caráter social da revolução defendida pelo neohegeliano seria, nesse caso, mera tautologia, pois toda revolução possui uma dimensão social. Por sua vez, Marx defende uma revolução política de alma social. O caráter social do processo emancipatório estaria conectado, como bem sabemos, à remissão para além dos estreitos limites da emancipação política e para a recuperação das forças sociais por parte dos indivíduos. Daí a parte social ser a alma do movimento, e não a política. Contudo, esta não é de todo excluída, uma vez que, ao se valer da terminologia de seu adversário, Marx afirma que também toda revolução apresenta um aspecto político, o qual o autor esclarece.

Desse modo, o ato político indissociável da revolução social está ligado às suas tarefas negativas, ou seja, não diz respeito à construção de uma nova sociedade, em que a comunidade humana já não se isole dos indivíduos, mas à dissolução da velha. A recuperação da comunidade humana, na verdade, envolve a supressão da política. Esta, pois, encontra-se, no tocante à revolução social, nos atos que destroem a velha sociedade, na qual existem classes sociais e política. O mesmo, como já visto, vale para o proletariado. É este que, nas *Glosas*, reivindica a supressão do isolamento em relação à comunidade humana. Porém, o socialismo requer a dissolução da propriedade privada e das classes sociais. A classe trabalhadora é, pois, tal qual a revolução, na medida em que esta é ato político, elemento da velha sociedade que deixa de existir com o advento da nova sociedade, ao mesmo tempo em que cumpre papel na dissolução das relações sociais atuais.

Nessa linha, Chasin fala na presença, na obra de Marx, da defesa de uma metapolítica, indissociável da determinação ontonegativa da politicidade:

Portanto, a revolução radical, isto é, social, desentranhada por Marx na intelecção da sociedade contemporânea, bem compreendido o fundamento de sua reflexão política - a determinação ontonegativa da politicidade – não demanda ou propõe a mera prática política, nem a reconhece como sua atividade característica e decisiva, mas exige uma prática metapolítica: conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para substituí-las por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, à medida que se eleva da aparência política à essência social das lutas históricas concretas, à proporção em que promove a afloração e realiza seu objetivo humano-societário, os quais, em suma, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos bens de produção, a condição de possibilidade de sua realização (CHASIN, 2009, p. 65-66).

O advento do socialismo, pois, demanda o desfazimento da política. Simultaneamente, porém, a dissolução da velha sociedade e da própria política é um ato político. Nesse sentido, trata-se da defesa de uma prática política que permita a supressão da política, ou seja, de uma prática política que remeta para além de si própria. A política aparece como meio no âmbito da revolução social, ao mesmo tempo em que visa à própria supressão. É desse modo que se pode falar de uma metapolítica.

Marx, pois, reitera o caráter limitado da revolução política. Esta se limita a romper com o isolamento das classes em relação à política, o que mantém intocada a oposição entre vida comunitária e vida individual, pois a primeira segue na forma da cidadania abstrata à qual os indivíduos se alçam. O proletariado, porém, sente-se isolado, justamente, da comunidade humana. Nesse sentido, o pensador repudia a defesa de Ruge de uma revolução social de alma política.

Por meio de apropriação da terminologia de seu adversário, o pensador renano postula a necessidade de uma revolução política de alma social. Esta se caracteriza não pela manutenção da oposição entre vida política e vida privada, mas pela supressão de ambas. Desse modo, o autor reitera o caráter ontonegativo da política. Ao mesmo tempo, porém, afirma que há uma faceta política na revolução social, porque toda revolução dissolve uma forma de sociedade, e essa dissolução é um ato político. Desse modo, a política se insere na revolução social de forma negativa, ou seja, no que toca à destruição da velha sociedade. Porém, como se trata de dissolver a própria política, o ato político conectado à revolução social é um ato político que visa suprimir a própria política, ou seja, trata-se de uma metapolítica.

Marx, pois, deixa claro que se posiciona pela supressão de toda e qualquer forma de poder político. Mesmo que sejam necessários atos políticos na derrubada da velha ordem, uma

vez que a nova sociedade vem à luz, a sociedade socialista se desfaz da política, e esta deixa de existir. A determinação ontonegativa da politicidade não poderia ser descrita em termos mais claros.

\*\*\*

Marx, novamente em debate com neohegeliano, agora Arnold Ruge, vê-se novamente na obrigação de fazer a crítica da política enquanto tal, e de ressaltar o caráter revolucionário do proletariado. Agora, o autor fala em revolução social e em socialismo em discussão sobre a insurreição de tecelões que houve na Silésia. Contra postura que reivindicava solução político-estatal para a miséria material, Marx se colocou a investigar a postura de uma nação politicamente emancipada em relação à pobreza, com o que trouxe como exemplo a Inglaterra, e o fez com o intuito de, mais uma vez, remeter para além do Estado alemão e realizar a crítica do Estado político pleno.

No caso inglês, o pensador verificou que a solução política era administrativa. Tentava-se erradicar o pauperismo ou pela assistência social ou pela repressão, nenhuma das quais funcionou. O país declarou a questão como insolucionável. De acordo com Marx, evidenciou-se que a política funciona com base na impotência.

Esta última teria sua raiz na relação entre Estado e sociedade civil-burguesa. A miséria, diz o autor, é intrínseca à segunda, a qual é pressuposto do Estado. O Estado tem a sociedade civil-burguesa por base, e não pode atentar contra elemento a esta inerente sem atentar contra si mesmo. Por isso, dentro dos limites da política, as mazelas sociais são insuprimíveis.

Marx retoma, também, o papel emancipador do proletariado. Este, segundo o autor, mesmo na Alemanha atrasada, teria começado a se insurgir contra a propriedade privada, o que a insurreição esmagada teria já denotado. De acordo com o pensador, essa classe não se encontraria restrita, como gostaria Ruge, à luta política, e não se insurgiria contra o isolamento em relação à cidadania política, mas em relação à comunidade humana.

Por fim, contra a revolução social de alma política de seu adversário, Marx defende uma revolução política de alma social. Política, porque precisa dissolver a velha sociedade, e a derrubada de uma sociedade é um ato político. Social, porque conforma se extinguem as velhas relações e novas surgem, a política desaparece. O autor, pois, afirma a necessidade de, para que usemos a expressão de Chasin, uma metapolítica, a qual se caracteriza por ser uma política que aponta para a própria supressão. A política, no processo de revolução social, apresenta caráter negativo, ou seja, está ligada à supressão da velha sociedade, mas, por isso,

está ligada à própria supressão. A faceta política da revolução social é indissociável da determinação ontonegativa da politicidade em virtude de seu caráter metapolítico.

No que toca à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, cabe ressaltar, como uma das novidades do texto, que a subordinação do primeiro à segunda, conexão apontada já em *Sobre a questão judaica*, é, ao mesmo tempo, impotência da esfera política diante de elementos da vida privada. Afirma-se, como componente necessário da sociedade civil-burguesa, o pauperismo. Este não pode deixar de subsistir enquanto nos mantivermos dentro dos limites de tal sociedade, de modo que atentar contra ele é atentar contra a sociedade civil-burguesa. O Estado não pode eliminar esta, porque é sua base, de modo que, como consequência da referida subordinação, a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa é, também, de impotência do primeiro diante desta.

A emancipação, também, adquire novos traços, uma vez que Marx investiga melhor sua relação com a política. Já sabíamos que o autor afirma o caráter limitado da revolução política, bem como conhecemos sua concepção negativa de política. Contudo, agora aprendemos que mesmo a revolução que suprime não pode deixar de carregar consigo certo caráter político, o que ocorre somente na medida em que suprime a velha sociedade, ato esse, que, segundo Marx, é necessariamente político. A nova sociedade que se ergue sobre os escombros da velha, porém, o socialismo, desfaz-se da política. Nesse sentido, trata-se de ato político que remete para além da política.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos como Marx caracteriza Estado e sociedade civil-burguesa, bem como sua investigação acerca da relação entre essas duas esferas. Vimos que Marx reconhece a primazia da sociedade civil-burguesa sobre o Estado, mas que, além disso, identifica a indissociabilidade desses dois polos, de modo que o segundo configuraria a existência da política em sua plenitude, e o primeiro, sua base. Com isso, o pensador cai na posição denominada por Chasin de ontonegatividade da politicidade, e que Mészáros chama de concepção negativa de política. Além disso, a impossibilidade de separar a política de seu fundamento, que é a sociedade civil-burguesa, faz com que Marx defenda que também esta seja suprimida, com o que sua crítica da política é também crítica da sociedade civil-burguesa.

Por um lado, nota-se como, de modo diverso à *Crítica de Kreuznach*, ressaltado na introdução do trabalho, Marx já não defende uma sociedade civil-burguesa imediatamente política, colocada em termos de democracia contra o Estado. A partir dos *Anais Franco-Alemães*, o Estado político, que representa o desenvolvimento pleno da política, não é senão o outro lado da moeda da sociedade civil-burguesa. A supressão de um exige, ao mesmo tempo, a supressão do outro. Com isso, suprimir a política é, simultaneamente, suprimir a sociedade civil-burguesa. Ainda, uma vez que esta é fundamento da primeira, torna-se necessário que se adentrem as determinações não só do Estado, mas da própria sociedade que lhe serve de base.

Como notamos, não se trata, nesse momento, de crítica da economia política. Somente a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, com a busca da gênese das categorias econômicas, as quais expressam, para além dos limites da economia política, categorias de produção e reprodução da vida social, pode-se falar, propriamente, na terceira crítica ontológica, nos termos de Chasin.

Ainda assim, Marx dá os primeiros passos na apreensão das categorias que regem a sociedade civil-burguesa, muito do que não é abandonado com suas reflexões posteriores. Em *Sobre a questão judaica*, desse modo, esta é descrita como a esfera do livre movimento dos elementos privados, desconectados da vida humana comunitária. Os indivíduos que vivem em tal sociedade são atomizados, separados uns dos outros, e, ainda, dominados pelo dinheiro. Este aparece como figura estranhada que, com seu poder universal de compra, é mediação necessária entre o ser humano e a riqueza, com o que submete os indivíduos a si. O dinheiro é descrito como base real que engendra o judeu prático, que, enquanto indivíduo religioso, figura como componente da sociedade civil-burguesa. Mostramos, porém, contra Mészáros e Netto, que não se trata de afirmar que o judaísmo é o “espírito do capitalismo”, expressão de cunho weberiano, uma vez que o cristianismo é também peça do processo de emancipação

política, uma vez que exalta o gênero humano abstrato, descolado da vida individual, o que caracteriza, justamente, o Estado político que se colocou acima da vida privada.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, por sua vez, o autor compara uma sociedade que ainda possui traços feudais, que é a alemã, com as sociedades modernas, cujos exemplos seriam França e Inglaterra. A primeira, de seu lado, permaneceria sob os grilhões da nacionalidade, o que diz respeito, justamente, à ausência da emancipação política, com o que o debate econômico tem por ápice a defesa do protecionismo. Na sociedade moderna, por outro lado, temos a defesa da livre concorrência e a economia política como forma de consciência.

Ainda, vemos aqui as relações entre as classes sociais, partes da sociedade civil-burguesa. Na França, diz Marx, a burguesia foi capaz de reunir em torno de si os interesses de toda a sociedade, ainda que para submeter todos a seu modo de vida. Na Alemanha, por sua vez, nenhuma classe é capaz de tomar as rédeas de qualquer processo emancipatório, uma vez que se encontra em disputa com todas as demais classes.

De acordo com o pensador, o proletariado seria capaz, em tal contexto, de levar a cabo a emancipação humana universal. Contudo, em virtude dos vestígios feudais que tornam a sociedade alemã anacrônica, a filosofia, que nesse país era, ao contrário, bastante avançada, articular-se-ia com tal classe em tal processo.

Desse modo, equivocam-se leituras como as de Löwy e Frederico que afirmam como vestígio hegeliano na obra de Marx a relação entre proletariado e filosofia na qual restaria ao primeiro certo caráter passivo diante desta. De modo diverso, o que o autor faz é investigar a especificidade alemã, na qual o atraso sócio-político, de um lado, e o avanço na consciência, de outro, cria cenário em que o proletariado se vale da filosofia como arma emancipatória. De qualquer modo, o autor reconhece a primazia da sociedade civil-burguesa, e busca em um de seus componentes, a classe social do proletariado, a possibilidade de suprimir essa mesma sociedade.

A sociedade civil-burguesa, nesse mesmo texto, ainda, é descrita como reino da grande indústria e da propriedade privada. Segundo Marx, caberia ao proletariado, justamente, levar a cabo, com a supressão de tal sociedade, também a supressão da propriedade privada, elemento indissociável daquela.

Nas *Glosas*, o pauperismo aparece como traço da sociedade civil-burguesa a ela inerente, e dela indissociável, de modo que só com sua supressão se poderia falar na supressão das mazelas sociais. Assim o autor explica a impotência do Estado diante da miséria, pois, fundado sobre a sociedade civil-burguesa, não pode o Estado atentar contra a própria base.

Em tal texto, retornam, ainda, como elementos que caracterizam a sociedade civil-burguesa, categorias tratadas nos textos anteriores, como a grande indústria, a propriedade privada, e a vida regida pelo comércio. Do mesmo modo, o proletariado alemão é descrito como classe capaz de levar a cabo a revolução social. Novamente, o avançado pensamento alemão serve de suporte no processo. Com isso, verifica-se o equívoco de autores como Löwy e Frederico, os quais acreditam que, antes das *Glosas*, Marx fala no proletariado como passivo diante da filosofia, e só a partir de tal texto tal classe se tornaria ativa. Ora, as reflexões do autor sobre o proletariado em sua polêmica com Ruge não destoam de seus apontamentos anteriores. Nesse ponto, há continuidade, e Marx remete explicitamente aos *Anais Franco-Alemães*.

Portanto, a sociedade civil-burguesa, em suas determinações, não é estranha a Marx no período que analisamos. Ainda que tivesse muito o que desenvolver nesse sentido, o autor já adentra alguns de seus traços. As categorias que regem a sociedade civil-burguesa são indissociáveis da crítica de Marx ao Estado político, que sobre ela se funda como esfera da vida comunitária oposta à vida individual, diante da qual vige a lei da subordinação e da impotência.

Por fim, retomemos, brevemente, o caminho de nossa exposição. Ainda que parta da situação alemã, o que é feito em todos os textos aqui analisados, a argumentação de Marx é sempre no sentido de remeter para além desse caso específico, e de traçar a crítica da sociedade civil-burguesa enquanto tal e da política enquanto tal. Nesse sentido, Bauer identifica a contradição entre judeu e Estado cristão como traço do Estado alemão que seria suprimido com o Estado político. De modo semelhante, Ruge crê que a miséria social é questão que tal regime não consegue solucionar em virtude de seu caráter apolítico. Nos dois casos, Marx mostra que as questões de que tratam os dois neohegelianos dizem respeito à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa emancipados, ou seja, que, nos dois casos, a emancipação política, justamente o que se vê como solução para os assuntos tratados pelos adversários do autor de *O capital*, é, na verdade, parte do problema. A contradição entre judeu e Estado remete à relação entre indivíduo privado e cidadão, própria do Estado político. A miséria social é inerente à sociedade civil-burguesa, de modo que o Estado é incapaz de solucioná-la sem destruir a si mesmo.

A partir disso, vemos como Marx investiga a relação entre esses dois opostos nos três textos em questão, como ele caracteriza cada um, e em que consiste sua crítica a eles. Em *Sobre a questão judaica*, o pensador descreve processo que denomina emancipação política, por meio do qual Estado e sociedade civil-burguesa se constituem como esferas autônomas e



opostas uma diante da outra. Essa separação resulta em que a vida comunitária se vê em relação de oposição com a vida humana individual. Desse modo, a primeira, encarnada no Estado político, torna-se uma comunidade abstrata e ilusória, e, enquanto tal, meio cuja finalidade é a manutenção da segunda, considerada a vida humana real, concreta. A sociedade civil-burguesa é descrita como esfera de indivíduos isolados egoístas, que se isolam uns dos outros por meio do dinheiro, da propriedade privada e dos negócios. O primeiro é descrito como potência estranhada, a qual se torna fim em si mesmo uma vez que é meio universal de acesso à riqueza. Enquanto mediação necessária entre ser humano e produção humana, subordina-o a si. Contra tal cenário, Marx defende a emancipação humana, que reintegraria indivíduo e comunidade, com o que suprimiria Estado e sociedade civil-burguesa. A supressão desta acarretaria, com ela, a supressão da propriedade privada. Trata-se de processo prático, e não, como afirma Frederico, de mera modificação da consciência.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Marx parte do atraso alemão para investigar as possibilidades emancipatórias colocadas em tal cenário. O início de sua argumentação é, pois, a descrição de uma sociedade que não suprimiu ainda completamente a vida feudal, de modo que se tem, de um lado, um Estado ligado ao *ancien régime*, absolutista, e, de outro, uma sociedade presa a grilhões nacionais, cuja economia está aquém do que se defende no plano da economia política dos países avançados. A partir disso, o autor retoma emancipação política e emancipação humana, e delas descreve novos traços, para investigar qual seria adequada para seu país. Nisso, adentra a temática das classes sociais, já presente em Hegel, mas as quais, com a primazia da sociedade civil-burguesa afirmada pelo autor de *O capital*, tornam-se o ponto de partida para compreender as relações políticas, em vez, de, ao contrário, serem reconciliadas com o Estado a partir de seu movimento. Nesse sentido, Marx associa, no caso da França, a burguesia à realização da emancipação política, em processo em que, ao reunir em si os interesses de toda a sociedade, essa classe se voltou contra a nobreza. No que toca à emancipação humana, esta precisaria ser levada a cabo por uma classe que sofre universalmente e que, por isso, não teria, como a burguesia, interesse a impor senão a condição humana. Tratar-se-ia do proletariado, classe incapaz de impor uma nova forma de dominação, mas, antes, poderia somente emancipar a sociedade de todas as classes sociais. De acordo com o pensador, no caso da Alemanha, a primeira via estaria barrada em virtude do atraso alemão, que impediria a burguesia de realizar o papel que realizou na França. Restaria, pois, somente a emancipação humana.

Vimos, em tal texto, como se equivocam leituras que afirmam como vestígio hegeliano na obra de Marx a relação entre proletariado e filosofia na qual restaria ao primeiro

certo caráter passivo diante desta. De modo diverso, o que o autor faz é investigar a especificidade alemã, na qual o atraso sócio-político, de um lado, e o avanço na consciência, de outro, cria cenário em que o proletariado se vale da filosofia como arma emancipatória. De qualquer modo, o autor reconhece a primazia da sociedade civil-burguesa, e busca em um de seus componentes, a classe social do proletariado, a possibilidade de suprimir essa mesma sociedade.

Por fim, nas *Glosas de 44*, Marx, ao tratar do pauperismo, afirma a impossibilidade de que este seja solucionado pelo poder político. Este, em sua subordinação à sociedade civil-burguesa, é incapaz de erradicar algo que é inerente à sua base. Subordinação é, pois, impotência. O pensador, ainda, retorna à descrição do proletariado alemão, o qual, uma vez mais, vê como apto para a tarefa de emancipar a Alemanha e realizar o socialismo. A insurreição silesiana teria dado prova disso, pois os trabalhadores teriam se insurgido contra toda a classe burguesa, não só contra o burguês que os emprega diretamente. Com isso, já teriam percebido o caráter universal de sua luta. A emancipação que o proletariado deveria trazer a cabo seria no sentido de suprimir sociedade civil-burguesa e política. Contudo, essa própria supressão, segundo Marx, seria um ato político. Desse modo, o autor afirma que mesmo a revolução social, que vem para suprimir a política, teria uma dimensão política. Tratar-se-ia, porém, nas palavras de Chasin, de uma metapolítica, ou seja, de uma política capaz de remeter para além da própria política.

Para que terminemos com a passagem com que começamos, vimos que, no prefácio de *Contribuição à crítica da economia política*, Marx afirma que as relações jurídicas e políticas não se explicam por si mesmas, nem pela evolução do assim chamado “espírito”. Antes, suas raízes estão na sociedade civil-burguesa, cuja anatomia se encontra na economia política.

Nos textos que analisamos, verificamos, justamente, a impossibilidade de tomar o Estado como ponto de partida para compreender as relações entre este e aquilo que, em verdade, é sua base, a sociedade civil-burguesa. Esta é, pois, o fundamento do primeiro, e se, por um lado, é verdade que o pensador mal foi capaz de, nesse momento, adentrar com profundidade as determinações de tal sociedade, bem como de estabelecer diálogo mais profundo com as categorias dos economistas ingleses, já se trata, mesmo que de modo limitado, de alguns de seus traços. Desse modo, Marx constata o reino do dinheiro como poder estranhado que rege as relações humanas sob a sociedade civil-burguesa. Ainda, identifica a existência de antagonismos classistas, bem como o engendramento do pauperismo, ambos associados ao desenvolvimento da indústria e da propriedade privada,

com o que o autor afirma uma concepção negativa de tal sociedade, cuja supressão defende. Com isso, defende, pois, o perecimento da propriedade privada, do dinheiro e das classes sociais.

Por outro lado, o Estado, na condição de outra face da moeda da sociedade civil-burguesa, é concebido como esfera universal, abstrata, descolada da concretude da vida privada e a ela oposta. Ainda, é esfera de universalização dos interesses da classe que emancipou a sociedade politicamente, a cuja situação particular todos os demais setores sociais se submetem. Por fim, porque pressupõe a sociedade civil-burguesa, é incapaz de eliminar deficiências inerentes a esta, como o pauperismo. Em todos os textos, Marx é claro: o Estado político, uma vez que representa a plenitude do desenvolvimento político, ou, como afirma Chasin, representa o grau máximo de desenvolvimento da politicidade, deve, assim como seu pressuposto, a sociedade civil-burguesa, ser suprimido.

## REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. tradução Maria Leonor F. R. Loureiro. revisão técnica Márcio Bilharinho Naves, Celso Kashiura Jr. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado absolutista**. tradução Renato Prelorenzou. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

BAUER, Bruno. La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy. *In*: BAUER, Bruno; MARX, Karl. **La cuestión judía**. Editor digital: Titivillus, 2016, p. 105-114.

\_\_\_\_\_. **The jewish problem**. Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion: Cincinnati, Ohio, s/d.

CHASIN, José. \_\_\_\_\_. **Superação do liberalismo**. Marxists, 1988. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/chasin/1988/02/liberalismo.pdf>. Acesso em 23 de janeiro de 2020.

\_\_\_\_\_. **Rota e Prospectiva de Um Projeto Marxista**. Estudos e Edições Ad Hominem. Marxists, 1999. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/chasin/ano/mes/rota.pdf>. Acesso em 09 de agosto de 2020.

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

\_\_\_\_\_. **Marx – A determinação ontonegativa da politicidade**. *In*: Verinotio – revista on-line de filosofia e ciências humanas, n. 15, ano VIII, abr. 2013a, p. 42-59.

\_\_\_\_\_. **O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana**. Verinotio: revista on-line de filosofia e ciências humanas, n. 15, Ano VIII, abr. 2013b, p. 60-102.

COELHO, Henrique Leão; SOUSA, Wesley. **Marx e a tripla crítica ontológica**. Aurora, Marília, v.13, n. 2 , p. 27-52, Jul./Dez., 2020.

COSTA, Mônica Hallak Martins da. **As categorias *Lebensäußerung*, *Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung* nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844**. Belo Horizonte: UFMG/ Fafich, 1999.

DE DEUS, Leonardo Gomes. **Jovem Marx, 50 anos: Alienação e Emancipação**. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.

DRAPER, Hal. **Karl Marx's theory of revolution, Volume 1: State and bureaucracy**. New York: Montly Review Press, Aakar Books for South Asia, 2011.

ENDERLE, Rubens Moreira. **Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã**. Marxists, 1982. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>. Acesso em: 09 de outubro de 2020.

\_\_\_\_\_. As guerras camponesas na Alemanha. *In*: ENGELS, Friedrich. **A revolução antes da revolução**. trad. Eduardo L. Nogueira e Conceição Jardim. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 37-159.

\_\_\_\_\_. **Esboço para uma crítica da economia política**. *In*: Verinotio – revista on-line de filosofia e ciências humanas, v. 26, n. 2: 200 anos de Friedrich Engels. trad. Ronaldo Vielmi Fortes, 2020, p. 263-287.

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

\_\_\_\_\_. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas José da Silva Brandão. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FORTES, Ronaldo Vielmi; VAISMAN, Ester. Apresentação. *In*: LUKÁCS, György. **A destruição da razão**. trad. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

HEINRICH, Michael. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841**. trad. Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.

HESS, Moses. **The Essence of Money**. Marxists, s/d. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/hess/1845/essence-money.htm>. Acesso em: 29 de outubro de 2020.

KORSCH, Karl. **Marxismo e filosofia**. trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

LENIN, Vladimir Ilitch. **O programa agrário da Social-Democracia na Primeira Revolução Russa de 1905-1907**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.

\_\_\_\_\_. **As Três Fontes e as Três partes Constitutivas do Marxismo**. Marxists, 2000. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1913/03/tresfont.htm>. Acesso em: 19 de agosto de 2020.

LÖWY, Michael. Prefácio. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Alemanha**. trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 9-21.

\_\_\_\_\_. **A teoria da revolução no jovem Marx**. trad. Anderson Gonçalves. 1. ed. ampl. e atual. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. **Marx e Engels como historiadores da literatura**. tradução de Nélio Schneider, revisão técnica José Paulo Netto; Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social I.** trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **A destruição da razão.** trad. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020a.

\_\_\_\_\_. A Alemanha, uma nação de desenvolvimento tardio?. *In*: LUKÁCS, György. **Essenciais são os livros não escritos: últimas entrevistas (1966-1971).** organização, tradução e notas de apresentação Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2020b.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e ao advento da teoria social.** trad. Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política.** tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

\_\_\_\_\_. Introdução à Contribuição à crítica da economia política. *In*: MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008b, p. 239-274.

\_\_\_\_\_. Debates sobre a liberdade de imprensa e comunicação. *In*: MARX, Karl. **Liberdade de imprensa.** trad. Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2009, p. 11-90.

\_\_\_\_\_. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Alemanha.** apresentação de Michel Löwy; tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a, p. 25-52.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica.** apresentação [e posfácio] Daniel Bensaïd; tradução Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. São Paulo: Boitempo, 2010b.

\_\_\_\_\_. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte.** tradução e notas Nélio Schneider; prólogo Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **As lutas de classes na França.** trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Crítica do Programa de Gotha.** seleção, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012b.

**Crítica da filosofia do direito de Hegel.** tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; [supervisão e notas Marcelo Backes]; prefácio à terceira edição Alysson Mascaro]. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013a.

\_\_\_\_\_. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. *In:* MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; [supervisão e notas Marcelo Backes]; prefácio à terceira edição Alysson Mascaro]. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013b, p. 151-163.

\_\_\_\_\_. **O capital:** crítica da economia política: livro II: o processo de circulação do capital. trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. Discurso sobre o problema do livre-câmbio. *In:* MARX, Karl. **Miséria da filosofia.** trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017a, p. 168-180.

\_\_\_\_\_. **Miséria da filosofia.** trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017b.

\_\_\_\_\_. **O capital:** crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017c.

\_\_\_\_\_. **Os despossuídos:** debates sobre a lei referente ao furto de madeira. Tradução de Karl Marx, Nélio Schneider; tradução de Daniel Bensaïd, Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017d.

\_\_\_\_\_. **Entrevista com o fundador do socialismo moderno (Chicago Tribune, dez 1878).** Revista Novos Rumos, v. 55, n. I, jun. 2018.



\_\_\_\_\_. Trabalho assalariado e capital. *In*: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. org. trad. Livia Cotrim. São Paulo: Expressão Popular, 2020, p. 512-534.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. supervisão editorial, Leandro Konder; tradução, Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofia radical e utopia**: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. Como poderia o Estado fenecer? *In*: **A montanha que devemos conquistar**: reflexões acerca do Estado. trad. Maria Izabel Lagoa. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 113-171.

\_\_\_\_\_. **A teoria da alienação em Marx**. trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

MUSETTI, Felipe Ramos. **Da república social à ditadura bonapartista**: a crítica da política em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. 290 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. **A questão do fim do estado: confluências e divergências nas análises de Marx e Engels**. Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas. ano XV. v. 26. n. 2. jul./dez. 2020, p. 134-167.

NETTO, José Paulo. Apresentação. *In*: KORSCH, Karl. **Marxismo e filosofia**. trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008, p. 7-22.

\_\_\_\_\_. **Karl Marx**: uma biografia. São Paulo: Boitempo, 2020.

PALU, Marco Aurélio. **Estado, democracia e gênero humano**: a crítica de 1843 e a fundação do pensamento marxiano. Dissertação (Mestrado em Direito). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade?**. trad. Marília Caeiro. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

RICARDO, David. **The principles of political economy and taxation**. introduction by F. W. Kolthammer. New York: Dover Publications, 2004.

SANTOS DIAS, Fábio Alves dos. **O marxismo é herdeiro da filosofia**: reflexões sobre Karl Korsch. Verinotio – revista on-line de filosofia e ciências humanas, n. 20, ano X, out. 2015, p. 44-51.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Apontamentos sobre justiça em Marx**. Nomos – Revista do programa de pós-graduação em direito da UFC. Fortaleza, v. 37.1, jan./jun. 2017.

\_\_\_\_\_. “Política, gênero humano e direitos humanos na formação do pensamento de Karl Marx”. In: **Revista Direito e Práxis**, *Ahead of print*, Rio de Janeiro, 2020, p. 1-40.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações, volume 1**. tradução Alexandre Amaral Rodrigues, Eunice Ostrensky. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

TROTSKY, Leon. **História da Revolução Russa, Tomo I**. 2. ed. revisada. trad. Diego Siqueira e Patricia Mafra. São Paulo: Sundermann, 2017.