

Leonardo Gomes de Deus

SOBERANIA POPULAR E SUFRÁGIO UNIVERSAL:

O PENSAMENTO POLÍTICO DE MARX NA *CRÍTICA DE 43*

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

2001

Leonardo Gomes de Deus

SOBERANIA POPULAR E SUFRÁGIO UNIVERSAL:

O PENSAMENTO POLÍTICO DE MARX NA *CRÍTICA DE 43*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG,
como requisito para a obtenção do
Título de Mestre em Filosofia.
Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política (Marxismo)
Orientadora: Profa. Dra. Ester Vaisman

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

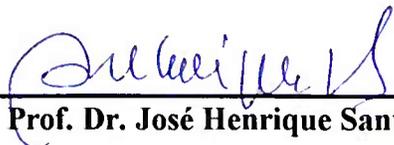
2001

100 D486s 2001	<p data-bbox="326 1209 1347 1321">Deus, Leonardo Gomes de Soberania popular e sufrágio universal: o pensamento político de Marx na <i>Crítica de 43</i> / Leonardo Gomes de Deus. 2001.</p> <p data-bbox="326 1344 1347 1411">154 f.</p> <p data-bbox="326 1433 1347 1545">Orientadora: Ester Vaisman Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia</p> <p data-bbox="326 1568 1347 1724">1. Marx, Karl, 1818-1883 2. Filosofia 3. Filosofia alemã – Séc. XIX 4. Filosofia Moderna – Séc. XIX 5. Ontologia 6- Filosofia marxista I.Vaisman, Ester II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Filosofia. III.Título</p>
----------------------	--

Dissertação defendida e aprovada com a nota 100 (cem) pela
Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Ester Vaisman (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. José Henrique Santos – UFMG



Prof. Dr. Celso Frederico – USP

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 07 de dezembro de 2001.

À memória de Carlos Alberto Gomes de Deus, meu pai.

À Neide e ao Beto, fonte de amor que me alimentou nesta e em outras empreitadas.

A José Chasin, grande caráter, sumo exemplo de integridade humana, padrão de rigor intelectual, cujo trajeto heróico, no melancólico século XX, é a certeza dos dias melhores reservados ao gênero humano.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é uma contribuição ao Grupo de Pesquisa *Marxologia – Filosofia e Estudos Confluentes*, fundado e liderado em sua origem pelo Professor José Chasin. Sou grato a todos os membros do grupo, condição imprescindível para a realização deste trabalho. Em especial:

À Professora Ester Vaisman, cuja bravura nos dá energia para enfrentar os momentos difíceis que o grupo atravessa, grato pela valiosa orientação.

Ao Jaime, fraterno amigo, pelo encorajamento para as mais nobres realizações.

Ao Rubens, pela paciência na leitura dos esboços, por dividir comigo o esforço da tradução da *Crítica*, mas, principalmente, por acreditar em mim quando isso era impossível.

À Vânia, cuja ternura e amizade são um estímulo constante, ultrapassando as barreiras do tempo e do espaço.

Agradeço, igualmente, aos queridos amigos que foram fundamentais nesta trajetória:

Daniela, Flávia, Lílian, Marcos e Rodrigo, a origem de tudo, a cor de minha vida.

Ana Paula, Adilson, Luciana, Leandro, Mônica e Marcelo, que me ensinam a cada dia o que de mais belo existe numa amizade.

Heitor, que me deu a chance do mais pleno recomeço.

E, finalmente, sou grato à egrégora do Swásthya Yôga, que faz de cada momento de minha vida um permanente auto-revolucionamento, em especial ao meu Mestre, Sérgio Santos. Agradeço também à Professora Leyanie Neves e aos instrutores Leticia, Maira, Ieber e Claudiane. E, principalmente, ao Josué, grato pela alegria que nunca poderei retribuir e pelo afeto que aprendi a transmitir.

“E uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação.”

“Portanto, para se comportar como *cidadão real do Estado*, para obter importância e atuação políticas, [o indivíduo] deve abandonar sua realidade social, separar-se dela, refugiar-se de toda essa organização em sua individualidade; pois a única existência que ele encontra para sua cidadania é sua *individualidade* nua e crua, já que a existência do Estado como governo está completa sem ele e a existência dele na sociedade civil está completa sem o Estado.”

“É um progresso da história que os *estamentos políticos* tenham-se tornado estamentos *sociais*, de modo que, assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são *iguais* no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da *sociedade*.”

Karl Marx

– Crítica da Filosofia do Direito de Hegel –

SUMÁRIO

Resumo 9

Abstract 10

Introdução 11

Capítulo I – Crítica da Especulação e Viragem Ontológica: a influência de Feuerbach 18

1. Crítica da especulação 18

2. Feuerbach e a viragem ontológica 30

Capítulo II – A Alienação Política: o Estado em oposição à sociedade civil 37

1. O Estado contra a sociedade civil: a burocracia 41

2. Poder legislativo: sede da separação entre Estado e sociedade civil 48

3. A crítica das mediações 68

4. Propriedade privada e Estado 81

CAPÍTULO III – Para Além da Alienação Política: verdadeira democracia e sufrágio universal 98

1. *A verdadeira democracia*: o desaparecimento do Estado político 99

2. Sufrágio universal: solução teórica e programa prático-político 111

Conclusão 128

Bibliografia 152

RESUMO

A presente dissertação é uma análise do pensamento político de Karl Marx na obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843). Esse texto marca a adesão marxiana a um novo patamar de racionalidade, orientado por um estatuto ontológico, que conduz o autor ao descarte da especulação presente na obra de Hegel. Trata-se de uma nova orientação que implica a determinação da sociedade civil como sujeito da politicidade. Para atuar politicamente, porém, Marx constata que a sociedade civil tem que tornar inessencial sua existência material: na modernidade, a realização da política é a negação da vida social. Diante disso, Marx aponta uma solução, baseada na *verdadeira democracia* e no *sufrágio universal*, proposituras que representam tanto uma posição intelectual quanto um programa prático-político.

ABSTRACT

The present thesis consists of an analysis of Karl Marx's political thought as presented in his work *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843). This work establishes Marx's adhesion to a new pattern of rationality, which, oriented by an ontological statute, persuades the author to discard the speculation of Hegel's work. That means a new orientation, which implies the civil society leading as the subject of polity. In order to act politically, however, Marx infers that the civil society ought to make its material existence inessential: in Modernity, the realization of politics is the denial of social life. In face of this, Marx points out a solution which is based in *true democracy* and *universal suffrage*. Such proposals represent both an intellectual standing as well as a practical-political agenda.

INTRODUÇÃO

Este trabalho se inscreve no esforço de redescoberta da obra de Marx, iniciado por José Chasin e levado adiante pelo Grupo de Pesquisa *Marxologia – Filosofia e Estudos Confluentes*. A relevância dessa redescoberta foi sintetizada por Chasin em seu último trabalho:

“Para a perspectivação de uma nova esquerda e sua refundação teórica e prática é preciso a sustentação categórica, até mesmo com um grânulo de petulância, da necessidade da revolução social, sem o que é impossível o soerguimento de uma analítica capaz de levar ao entendimento efetivo e crítico da realidade, bem como de levar a efeito uma prática à altura de seu significado. Para tanto é absolutamente essencial a redescoberta do pensamento marxiano e a crítica à sua destituição.”¹.

Redescoberta de Marx a partir de seus próprios textos, a partir dos elementos que os constituem. Somente assim pode ser retomado o eixo fundante de seu pensamento, qual seja: “a problemática, real e idealmente inalienável, da *emancipação humana* ou do *trabalho*, na qual e somente pela qual a própria questão da prática radical ou crítico-revolucionária encontra seu *télos*, identificando na universalidade da trama das atividades sociais seu território próprio e resolutivo”². De acordo com Chasin, essa retomada implica renovar a superação e a crítica da política, algo que Marx efetuou na transição ao seu pensamento original, entre os anos de 1843 e 1844, período pouco estudado e tantas vezes

¹ CHASIN, J. *Ad Hominem – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista*. In: *Ensaio Ad Hominem 1, tomo I – Marxismo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999, pp. 54 e 55.

² *Ibid.*, p. 11.

desprezado, no qual foi produzida a obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*³, objeto deste trabalho.

Escrito, segundo a orientação mais aceitável, entre março e agosto de 1843, em Kreuznach⁴, o texto possui um caráter fragmentário e até impreciso em alguns momentos. Afinal, trata-se apenas de material destinado ao esclarecimento do próprio Marx, desprovido de qualquer elaboração para publicação, o que só ocorreria em 1927. O contexto em que ele foi escrito, porém, foi descrito pelo próprio autor, anos mais tarde, no prefácio de 1859 à obra *Para a Crítica da Economia Política*, onde ele afirma: “Minha especialização foi em Jurisprudência, que eu exercia, porém, apenas como disciplina secundária ao lado da Filosofia e da História. No ano 1842/43, como redator da ‘Gazeta Renana’, encontrei-me pela primeira vez em apuros ao ter que participar dos debates sobre os assim chamados interesses materiais.”⁵. Marx, então, aproveitou-se da extinção do jornal para se “retirar do cenário público para o gabinete de estudos”⁶. Ele diz:

“O primeiro trabalho empreendido para a solução da dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito hegeliana, um trabalho cuja introdução apareceu nos ‘Anais Franco-Alemães’, publicados em 1844, em Paris. Minha pesquisa desembocou no resultado de que as relações jurídicas, como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem por si mesmas, nem a partir do chamado desenvolvimento universal do espírito humano, mas, antes, elas se enraízam nas relações materiais de vida – cuja totalidade Hegel resumiu sob o nome ‘sociedade civil’, após o

³ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, título utilizado na MEGA², tendo por base o texto *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung*, que seria publicado em 1844. Em português, o texto também é conhecido como *Crítica de Kreuznach*, *Crítica de 43* ou, ainda, *Glosas de 43*.

⁴ Essa é a posição de Mario Rossi, defendida também por Riazanov. Cf. ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico: el joven Marx*. Tradução de Rosario de la Iglesia. Madri: Editor Alberto Corazón, 1971, p. 146 e ss.

⁵ MARX, K. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In: MARX, K. ENGELS, F. *Ausgewählte Werke*. Frankfurt am Main: Verlag Marxistische Blätter, 1986, tomo II, pp. 501 e 502.

⁶ *Ibid.*, p. 502.

precedente dos ingleses e franceses do século XVIII – mas que a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na Economia Política.”⁷.

Nesse depoimento, Marx determina a importância das *Glosas de 43* para a formação de seu pensamento, algo que nem sempre foi levado em consideração pelos historiadores, intérpretes e comentadores. Por outro lado, aqueles que buscaram desvendar as palavras de 1859, voltando-se para o texto de 1843, via de regra, confirmaram o destino trágico do pensamento de Marx no século passado, assim caracterizado por Ester Vaisman: “quanto mais é invocado, menos é efetivamente conhecido”⁸. Afinal, a *Crítica de 43* tem sido tratada como o ponto de partida da configuração do método marxiano, ou seja, do *materialismo histórico-dialético*, que já começaria a ser aplicado por Marx na crítica do Estado burguês. Tratar-se-ia de uma instauração epistemológica, uma nova postura metodológica do autor, configurando uma nova forma de conhecimento que lhe possibilitaria compreender o Estado e as relações sociais que o engendram. É o que ocorre com as análises de Galvano Della Volpe, Auguste Cornu e Mario Rossi.

Em seu *Rousseau e Marx*, Galvano Della Volpe afirma que a *Crítica de 43* representa o embrião de um novo “*método dialético-materialista*”, contraposto ao “*método filosófico-especulativo ou dialético-a priori* de Hegel”. Ele diz:

“É o mais importante [que os *Manuscritos de 44* – LGD] porque contém as premissas mais gerais de um *novo método* filosófico – sob o aspecto daquela crítica da lógica hegeliana (mediante a crítica da filosofia ético-jurídica hegeliana) com que Marx desmascara as ‘mistificações’ da dialética apriorística, idealista e especulativa em geral, ou seja, as suas *constitucionais* petições de princípio

⁷ Idem.

⁸ VAISMAN, E. *A determinação marxiana da ideologia*. Tese de Doutorado (Educação). Belo Horizonte: UFMG/FAE, 1996, p. 31.

ou tautologias substanciais (não meramente formais) conseqüentes da natureza *genérica* (apriorística) das construções conceptuais de tal dialética; contrapondo-lhe ao mesmo tempo aquela revolucionária ‘dialética científica’ para que se apelará explicitamente na *Miséria da Filosofia* (1847) e que aplicará no *Capital*, depois de ter tomado consciência específica dela no que se refere aos problemas econômicos na *Introdução* de 1857 a *Para a Crítica da Economia Política* (1859); [...]”⁹.

Esse novo método, segundo Della Volpe, é empregado por Marx na crítica do sistema de representação de classe do Estado burguês, do qual a dialética hegeliana seria a sustentação filosófica¹⁰.

Mais rigoroso que Della Volpe, Auguste Cornu vê na *Crítica de 43*, igualmente, o ponto de partida de uma novo método. A obra seria, antes de tudo, a resposta marxiana à defesa hegeliana das instituições prussianas, ou seja, da monarquia, da aristocracia feudal e da burocracia. De acordo com Cornu, a *Filosofia do Direito* representa a tentativa realizada por Hegel de harmonizar a luta de classes, já que ele tinha plena consciência das contradições engendradas pelo capitalismo, em especial “do agravamento constante do pauperismo e da luta de classes”, que seriam uma ameaça ao Estado. Cornu observa: “O Estado, com suas instituições, em particular sua burocracia e sua polícia, parecia-lhe [a Hegel – LGD] o único capaz de remediar os defeitos da sociedade burguesa, arrancando os indivíduos de seus interesses particulares, para os integrar em si mesmo.”¹¹. Para levar a efeito a crítica a esse sistema reacionário, Marx começa a configurar, nas *Glosas de 43*, um

⁹ DELLA VOLPE, G. Para uma metodologia materialista e das disciplinas morais em geral (a propósito dos escritos metodológicos de Marx de 1843 a 1859) In: *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*. Tradução de Antônio José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 134.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 138 e 139.

¹¹ CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels – Leur vie e leur oeuvre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958, tomo II, p. 195.

novo método, baseado em elementos tanto da filosofia hegeliana, quanto da feuerbachiana.

Cornu afirma:

“De Hegel, ele [Marx – LGD] retinha sua concepção dialética da história e, de Feuerbach, sua concepção materialista e sua noção central de alienação, aplicando-a a uma análise geral da organização política e social de seu tempo, que ele fazia por meio de sua crítica da *Filosofia do Direito*. Como ele pensava que não se podem compreender as instituições políticas, a não ser estudando-as em suas ligações com as relações sociais e não a partir de considerações gerais e abstratas, ele estendia sua crítica ao estudo dessa relações, o que o levava a elaborar, progressivamente, uma dialética materialista oposta à dialética idealista hegeliana.”¹².

E, mais adiante, ele diz:

“Retendo de Hegel sua concepção de desenvolvimento dialético da história, que obedece às leis objetivas, ele [Marx – LGD] utiliza essa concepção do ponto de vista da ação revolucionária, o que ele não poderia fazer senão por meio da rejeição do idealismo hegeliano e, de uma maneira mais geral, da filosofia especulativa. (...) Essa rejeição do idealismo, que o conduzia a substituir a dialética idealista por uma dialética materialista, determinava uma inversão completa do hegelianismo, que se exprimia por uma concepção diametralmente diferente do indivíduo, da sociedade e do Estado e, de uma maneira mais geral, dos problemas sociais.”¹³.

Trata-se, portanto, da configuração de uma nova postura gnosiológica, baseada na inversão do idealismo hegeliano, preservado certos aspectos seus. Marx adota essa postura para criticar a propriedade privada, condenada na *Crítica*, “como fonte de todas as taras essenciais da sociedade burguesa e do Estado político, dos quais ele quer a supressão

¹² *Ibid.*, p. 197.

¹³ *Ibid.*, p. 217.

radical”¹⁴. Tem-se, com isso, o prenúncio do que viria a seguir, restando apenas descobrir a luta de classes como fundamento do Estado burguês.

Mario Rossi, por sua vez, é o único dos três autores que faz uma análise detalhada do texto marxiano. Os fundamentos de sua análise, no entanto, não diferem daquelas de Della Volpe e Cornu, pois, para Rossi, a *Crítica de 43* constitui “ao mesmo tempo, o ponto de chegada de seu [de Marx – LGD] percurso anterior e ponto de partida para esse percurso futuro que levará Marx ao verdadeiro porto de toda sua história juvenil: a concepção materialista da História.”¹⁵. O feitio da instauração levada a efeito por Marx é, primeiramente, metodológico: a crítica a Hegel e o descarte da especulação implica a simultânea afirmação do “instrumento de uma nova metodologia crítica em geral”¹⁶. Valendo-se desse instrumental metodológico novo, Marx pode analisar a filosofia de Hegel e a própria politicidade, onde já se encontram, até mesmo, os primeiros passos rumo à crítica da sociedade civil¹⁷.

Vê-se, pois, que os três autores acabam por analisar o pensamento político de Marx, nas *Glosas de 43*, sob um viés gnosiológico, ou seja, a partir das aquisições metodológicas que a obra encerra. Essas análises não são desprovidas de significado, já que pretendem destacar a contribuição da *Crítica de 43* para a formação do pensamento marxiano, o que equivale a buscar a gênese do pensamento marxiano ali onde ele se forma e consolida. O seu valor, porém, é também a sua falha, já que tais avaliações buscam apenas os indícios de algo que se completaria mais tarde, ou seja, o método marxiano e, com isso, não lograram

¹⁴ *Ibid.*, p. 211.

¹⁵ ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico: el joven Marx. Op. cit.*, p. 146.

¹⁶ *Ibid.*, p. 183.

¹⁷ *Ibid.*, p. 252 e ss.

determinar o que a obra encerra de fundamental, a saber: uma nova postura ontológica em relação ao itinerário anterior, pautada pelo descarte da especulação e pela simultânea afirmação do ente real, sensível e objetivo, como ponto de partida e como parâmetro da reflexão, o que conduz a tematização sobre a politicidade à compreensão da sociedade civil como momento preponderante em sua relação com o Estado. Feita essa demonstração, pode-se compreender com precisão a defesa que Marx faz, na *Crítica de Kreuznach*, da *verdadeira democracia* e do *sufrágio universal*, principais resultados de sua reflexão sobre a política nesta obra, cuja exata determinação possibilita, igualmente, situar a *Crítica* no interior do pensamento marxiano. É isso que será realizado nos capítulos que seguem, para, ao final, retomar o debate com os intérpretes.

CAPÍTULO I

CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO E VIRAGEM ONTOLÓGICA:

A INFLUÊNCIA DE FEUERBACH

1. Crítica da especulação

A reação à tematização hegeliana, representada pela *Crítica de Kreuznach*, inscreve-se num ambiente intelectual francamente favorável àquela postura, que era bastante freqüente nos meios neo-hegelianos de esquerda, que, por sua vez, viriam a ser criticados pelo próprio Marx alguns anos mais tarde. De fato, no início da obra, ele parece ter um programa já delimitado, pois a ênfase recai na crítica à especulação. Apenas com o desenvolvimento da obra, a problematização relativa à politicidade adquire consistência e é desdobrada. Cumpre lembrar, afinal, que o projeto de redação da *Crítica* data de 1842, como bem atesta a carta a Ruge de 5 de março daquele ano. Nela, Marx descreve alguns projetos de publicações:

“Um outro ensaio que eu também destinarei ao ‘Deutschen Jahrbüchern’ é uma crítica do direito natural hegeliano, no que se refere à *constituição interna*. O cerne é a luta contra a *monarquia constitucional* como um híbrido que se contradiz e suprime a si mesmo por inteiro. *Res publica* é praticamente intraduzível para o alemão.”¹⁸.

Na carta de 20 de março do mesmo ano, igualmente endereçada a Ruge, ele comunica o adiamento do projeto: “Diante dessas circunstâncias, não pude enviar a crítica da filosofia

¹⁸ MARX, K. ENGELS, F. *Briefe (Februar 1842 - Dezember 1851)*. In: MARX, K., ENGELS, F. *Werke*, Berlim: Dietz Verlag, 1963, volume 27, p. 397.

do direito hegeliana para o próximo ‘Anedokta’ (...).”¹⁹ Apenas no ano seguinte o projeto seria retomado. Vejamos, portanto, de que maneira isso se deu.

No início do texto, Marx avalia como Hegel, no parágrafo 261 de sua *Filosofia do Direito*, caracteriza a relação dos interesses particulares da família e da sociedade civil com o interesse geral do Estado. Hegel afirma, ali, que esse último é tanto “necessidade externa” daquelas duas, quanto seu “fim imanente”²⁰. Ou seja, a esfera dos interesses privados se encontra subordinada à esfera do Estado, ao mesmo tempo em que se encontra em uma unidade essencial com ela. Para Marx, “Hegel estabelece aqui uma *antinomia* sem solução. *De um lado*, necessidade externa; *de outro lado*, fim imanente.”²¹.

No parágrafo seguinte, Hegel segue caracterizando a relação entre Estado, família e sociedade civil:

“A Idéia efetiva, o espírito que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua *finitude*, para ser, a partir de sua idealidade, Espírito efetivo e *para si infinito*, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua efetividade, os indivíduos como a *massa*, de maneira que, no singular, essa divisão aparece *mediada* pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação”²².

Nesse parágrafo, Hegel determina a precedência da instância estatal sobre família e sociedade civil, esferas da singularidade e da particularidade, conforme definição do parágrafo 263, por meio das quais a universalidade, isto é, o Estado, vem a ser *infinito para*

¹⁹ *Ibid.*, p. 401.

²⁰ MARX, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* (MEGA), 1ª seção, volume 2, Berlim: Dietz Verlag, 1982, p. 5. Quando Marx reproduzir com fidelidade o texto hegeliano, ele será citado a partir do texto marxiano.

²¹ *Ibid.*, p. 6.

²² *Ibid.*, p. 7.

si. Marx considera esse desenvolvimento “notável”, apresentando suas razões:

“Família e sociedade civil são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado e, com efeito, como as esferas de sua *finitude*, como *sua finitude*. O Estado é o que nelas se *divide*, o que as *pressupõe* e ele *faz* isso, em verdade, ‘para ser, de sua idealidade, Espírito efetivo e *para si infinito*’. ‘Ele se divide, para’. Ele ‘*divide, por conseguinte*, em esferas, a matéria de sua efetividade, *de maneira que essa divisão etc. apareça* mediada’. A assim denominada ‘Idéia efetiva’ (o Espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um desígnio determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz ‘para a si retornar, para ser para si’; ela o faz, na verdade, na medida do que é efetivo.

Aqui aparece claramente o misticismo lógico, panteísta.”²³.

Para Marx, portanto, Hegel transforma a “relação efetiva”, ou seja, a relação entre Estado, família e sociedade civil, assim como as mediações entre eles, num fato subordinado à intencionalidade *a priori* da Idéia. Com isso, “A realidade não é expressa como ela mesma é, senão como uma outra realidade.”²⁴ Quer dizer, é expressa de acordo com a Idéia, que é erigida em sujeito de todo processo. Marx constata, todavia, que “a Idéia efetiva não possui uma efetividade desenvolvida a partir dela mesma, mas tem como existência a empiria ordinária, comum”²⁵. No desenvolvimento hegeliano, a realidade aparece apenas para confirmar e desenvolver a Idéia, que, no entanto, não possui nenhum conteúdo próprio, mas apenas a própria realidade. Como ironiza Marx mais adiante: “Trata-se de uma dupla história, uma esotérica, outra exotérica. O conteúdo permanece no lado

²³ *Ibid.*, pp. 7 e 8.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem.*

exotérico. O interesse do esotérico é sempre o de novamente achar, no Estado, a história do Conceito lógico. Mas é no lado exotérico que o desenvolvimento mesmo prossegue.”²⁶

Esse desenvolvimento é consequência imediata do procedimento da especulação, que transforma a Idéia em sujeito, como constata Marx nesta passagem:

“A Idéia é feita sujeito e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *imaginária interna*. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são o propriamente ativo; mas, na especulação, isto se inverte. No entanto, se a idéia é feita sujeito, os sujeitos reais, família e sociedade civil, ‘circunstâncias, arbítrio’ etc. tornam-se, aqui, momentos objetivos da Idéia, *irreais* e com um outro significado.”²⁷

Nisso consiste o *misticismo lógico, panteísta*, que não confere aos entes, aos sujeitos, o significado que lhes é próprio. A especulação transforma a Idéia em sujeito e, conseqüentemente, transforma o sujeito efetivo em produto, em um resultado, embora seja ele “o propriamente ativo”, como afirma Marx: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Idéia sujeito, e faz do próprio sujeito, assim como da ‘disposição política’, predicado. O desenvolvimento se dá, contudo, sempre no lado do predicado.”²⁸ Marx estabelece, aqui, as implicações do procedimento especulativo, se a Idéia é feita sujeito, o verdadeiro sujeito é transformado em seu predicado, como é consignado mais adiante: “(...) porque se parte da ‘Idéia’; da ‘substância’ como sujeito, como essência efetiva, o *sujeito efetivo* aparece, assim, apenas como *último predicado* do predicado abstrato.”²⁹

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁹ *Ibid.*, p. 18.

Diante dessa inversão de sujeito e predicado, torna-se explícita a transformação da realidade em fenômeno da Idéia, em momento de manifestação e objetivação de suas categorias. Se Hegel, de acordo com Marx, muitas vezes capta a realidade em sua reflexão, ele não o faz a partir da própria realidade, mas partindo da racionalidade da Idéia:

“A efetividade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é também expressa como racional; mas ela não é racional, devido à sua própria razão, senão porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado que ele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, senão como resultado místico. O efetivo torna-se fenômeno; porém a Idéia não tem outro conteúdo que esse fenômeno. Não possui também a Idéia outro objetivo que o objetivo lógico: ‘ser espírito efetivo para-si infinito’. Nesse parágrafo, encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral.”³⁰.

No caso específico da tematização política, família e sociedade civil, que são a força motriz, que produzem o Estado, tornam-se, no pensamento de Hegel, produtos da *Idéia efetiva*. Tornam-se “determinações postas por um terceiro, não determinações próprias”, ou seja:

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

Como a Idéia é o ponto de partida e a realidade aparece como predicado, como

³⁰ *Ibid.*, pp. 9 e 10.

³¹ *Ibid.*, p. 9.

fenômeno seu, a especificidade do objeto se perde. Afinal, o único interesse da especulação é encontrar as categorias lógicas nas instâncias da realidade³². Diz Marx: “São sempre as mesmas categorias que ora animam essas, ora aquelas esferas. Trata-se apenas de encontrar para determinações singulares e concretas, determinações abstratas que lhes correspondam.”³³. A realidade serve apenas como plataforma na qual se realizam as categorias lógicas predeterminadas e a especulação, com isso, revela-se incapaz de apreender satisfatoriamente seu objeto. É o que conclui Marx quando discute a concepção hegeliana do Estado como organismo:

“O orgânico é produzido a partir da Idéia abstrata, cujo desenvolvimento no Estado é a *constituição política*. Não se trata, portanto, da idéia política, mas da Idéia abstrata no elemento político. Quando eu digo: ‘Esse organismo (organismo do Estado, a constituição política) é o desenvolvimento da Idéia em suas diferenças etc.’, não sei ainda nada da *idéia específica* da constituição política. Essa mesma sentença pode ser dita, com a mesma verdade, tanto do organismo *animal* como do *político*. Em que se *diferencia*, portanto, o organismo *animal* do *político*? Tal diferença não resulta dessa determinação universal. E uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar ‘a Idéia’, a ‘Idéia lógica’ em cada elemento, seja o do Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui a ‘constituição política’, convertem-se em seus simples *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica.”³⁴.

Eis aí a falha capital da especulação: não captar a *differentia specifica* do seu objeto, subsumido que está às categorias lógicas abstratas. Assim procedendo, a tematização

³² Procedimento denominado por Milney Chasin de “dissolução e intercalação do empírico” Cf. CHASIN, M. *O complexo categorial da objetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1848*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999, p. 51 e ss.

³³ MEGA. *Op. cit.*, p. 11.

³⁴ *Ibid.*, p. 12.

hegeliana faz com que a filosofia do direito perca sua autonomia, já que ela é “apenas um parêntese da lógica. E o parêntese é, como por si mesmo se compreende, apenas *hors-d'oeuvre* do verdadeiro desenvolvimento.”³⁵ A reflexão acerca do Estado e da constituição, portanto, torna-se mera aparência de conhecimento, não captando o objeto em sua lógica específica, como afirma Marx na glosa ao parágrafo 272:

“A constituição é, portanto, racional, na medida em que seus momentos podem ser reduzidos a abstrações lógicas. O Estado diferencia e determina sua atividade, não segundo sua natureza específica, mas segundo a natureza do Conceito, móbil mistificado do pensamento abstrato. A razão da constituição é, portanto, a lógica abstrata, e não o conceito do Estado. Em lugar do conceito da constituição, obtemos a constituição do Conceito. O pensamento não se orienta pela natureza do Estado; é o Estado, ao contrário, que se orienta por um pensamento pronto.”³⁶

As categorias da lógica orientam a tematização hegeliana e a realidade é apenas um exemplo de manifestação dos momentos daquelas, quer dizer, o pensamento já se encontra pronto e é apenas confirmado pela realidade, que recebe um motor, o “móbil mistificado”, que lhe é estranho. Mais adiante, no “resumo” a respeito do *poder do príncipe*, Marx afirma:

“Com isso, o cúmulo da profundidade e da especulação aparece necessariamente quando as determinações mais abstratas (...) aparecem como as idéias mais elevadas, imediatamente feitas homem. (...) O verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido. O mais simples é o mais complexo e o mais complexo o mais simples. O que deveria ser ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico.”³⁷

³⁵ *Ibid.*, p. 19.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

³⁷ *Ibid.*, p. 43.

Tal mistificação atinge seu ponto culminante quando se constata que o Conceito, além de ser o ponto de partida místico, tem o atributo de transitar. Isso é explicitado na discussão acerca do nascimento do monarca, na qual Marx afirma:

“O puramente especulativo não é que se passe da pura determinação de si, uma abstração, ao outro extremo, à pura naturalidade (o acaso do nascimento), *car les extrêmes se touchent*. O especulativo consiste, antes, em que isto seja chamado um ‘trânsito do Conceito’ e em fazer passar a mais perfeita contradição por identidade e a mais alta inconseqüência por conseqüência.”³⁸.

E, mais adiante, arremata:

“Em primeiro lugar, a *transformação* do fim representado na existência é, aqui, *mediata*, mágica. Em segundo lugar, eis o sujeito: a *pura determinação de si* da vontade, o *próprio Conceito simples*; é a essência da vontade, como sujeito místico, que determina; não é um querer efetivo, individual, consciente; é a abstração da vontade, abstração esta que se transforma numa existência natural, a *Idéia pura*, que se corporifica em *um* indivíduo. Em terceiro lugar, como a realização da vontade numa existência natural acontece *imediatamente*, isto é, sem os *meios* que a vontade freqüentemente necessita para se objetivar, falta do mesmo modo um fim *particular*, isto é, determinado, não se encontra ‘a mediação através de um conteúdo particular, de um fim na ação’ e é evidente, pois, que como não há um sujeito *que age*, a abstração, a pura *Idéia* da vontade, para agir, age de forma mística.”³⁹.

O cúmulo do especulativo, portanto, é a capacidade do Conceito de transitar, manifestando-se na realidade sob diversas formas. No caso específico referido, os sujeitos da ação não são os indivíduos, a vontade não é um predicado da individualidade, mas exatamente o contrário, a determinação da vontade se manifesta em um indivíduo.

³⁸ *Ibid.*, p. 35.

³⁹ *Idem.*

Com essas indicações, pode-se determinar o que a crítica marxiana da especulação encerra de fundamental. Para Marx, a reflexão hegeliana se revela incapaz de captar seu objeto porque parte da Idéia, do Conceito, enfim, da lógica abstrata e não do objeto mesmo, ou seja, a esfera da idealidade não é desenvolvida a partir da efetividade, mas exatamente o contrário, como afirma Marx na glosa ao parágrafo 269: “(...) a Idéia é feita sujeito, as diferenças e sua efetividade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto que, pelo contrário, a Idéia deve ser desenvolvida a partir das diferenças efetivas.”⁴⁰. O embate de Marx com a tematização hegeliana e com a especulação em geral, não só na *Crítica de Kreuznach*, mas em diversas outras obras, consiste precisamente na afirmação de que os entes são o verdadeiro ponto de partida da ideação, como está consignado nesta passagem:

“[Em Hegel – LGD] O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica.”⁴¹.

Essa afirmação da “lógica da coisa” é o princípio que orienta a crítica marxiana da obra hegeliana. Ao centrar o seu desenvolvimento no Conceito, nas categorias lógicas, a reflexão hegeliana se mostra incapaz de captar a “lógica da coisa”, acaba por apresentar seu objeto não conforme suas categorias imanentes, mas apenas segundo categorias que lhe são transcendententes.

⁴⁰ *Ibid.*, p.12.

⁴¹ *Ibid.*, p. 18.

Com isso, Hegel acaba por adotar uma postura “acrítica”, que não desvenda a gênese dos objetos. Postura que revela, igualmente, o caráter conservador de sua reflexão, que se transforma numa verdadeira justificação da realidade. Com a hipóstase do universal e do Conceito, e a transformação da realidade em fenômeno, essa última adquire uma necessidade imanente que efetivamente não possui, como afirma Marx na passagem que segue:

“Hegel transforma todo atributo do monarca constitucional na Europa atual em *autodeterminação* absoluta da *vontade*. Ele não diz: A vontade do monarca é a decisão última, mas a decisão última da vontade é – o monarca. A primeira frase é empírica. A segunda distorce o fato empírico em um axioma metafísico.”⁴².

Ou, ainda, na glosa ao parágrafo 284, no qual Hegel descreve o poder ministerial. De acordo com Marx, ele dá, nessa passagem, apenas uma descrição empírica, na qual a realidade comparece apenas como desenvolvimento do momento especulativo: “A demonstração de Hegel é convincente se se parte dos pressupostos constitucionais; mas Hegel não demonstrou este pressuposto que ele *analisa* em sua noção fundamental. *Nesta confusão reside a total ausência de crítica* da filosofia do direito hegeliana.”⁴³.

Contraposta a essa ausência de crítica, surge, nas *Glosas de 43*, a propositura marxiana de uma “verdadeira crítica”, que seja capaz de apreender a “lógica da coisa”. É o que se depreende do exame da glosa ao parágrafo 304, quando Marx volta a discutir o

⁴² *Ibid.*, p. 26. Na página 45, Marx afirma: “Enquanto o universal como tal é tornado independente e é confundido imediatamente com a existência empírica, o finito é, logo a seguir, tomado de maneira acrítica pela expressão da Idéia.”

⁴³ *Ibid.*, p. 38.

caráter acríptico da tematização hegeliana, comparando-a com o que denomina “crítica vulgar”. Nessa glosa, que será melhor analisada posteriormente, é abordada a argumentação hegeliana acerca da mediação promovida pela câmara alta. De acordo com Marx, Hegel desenvolveu apenas um “simulacro de mediação”, ou seja, mascarou uma contradição: “O erro principal de Hegel consiste em que ele toma *a contradição do fenômeno* como *unidade na Idéia*, no ser, enquanto ela, certamente, tem por sua essência algo mais profundo, ou seja, uma *contradição essencial*.”⁴⁴.

Contraposta a esse encobrimento da contradição, a “crítica vulgar cai no erro dogmático oposto”. De acordo com Marx, ela se revela uma “crítica dogmática, que luta com seu objeto”, sem perquirir a sua gênese⁴⁵. Quando, por exemplo, critica a constituição e percebe a colisão entre os poderes, ela encontra contradições por toda parte, mas se satisfaz com a tarefa de apontá-las. Marx se refere, aqui, a diversos socialistas e comunistas como Cabet, Dézamy, Weitling, Fourier e Proudhon, o que pode ser afirmado com base em sua carta a Ruge de setembro de 1843⁴⁶. Ali, ele afirma que as doutrinas desses teóricos são uma “abstração dogmática”, “uma manifestação particular do princípio humanista, infectada por seu oposto, a propriedade privada”⁴⁷. Contrapondo-se a essas correntes, Marx clarifica sua posição:

⁴⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Cf. ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política: A Formação do Pensamento Marxiano de 1842 a 1846*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2000, p. 25, onde essa interpretação foi formulada com detalhe.

⁴⁷ MARX, K et al. *Ein Briefwechsel von 1843*. In: MEGA. *Op. cit.*, p. 487.

“No entanto, isso é precisamente a vantagem da nova tendência, nós não antecipamos o mundo dogmaticamente, mas queremos descobrir o mundo novo apenas a partir da crítica do mundo antigo. (...) Se nossa causa não é a construção do futuro e o seu acabamento por todos os tempos, não é menos certo o que nós temos que realizar no presente, quero dizer, a *crítica impiedosa de toda a ordem existente*, impiedosa no sentido de que ela não teme seus resultados e muito menos o conflitos com as forças existentes.”⁴⁸.

Posição defendida nas *Glosas de 43*, onde Marx se coloca em um outro patamar de racionalidade em relação tanto à tematização hegeliana, quanto à “crítica vulgar”. Afinal, perceber uma contradição e tentar mascarar-la ou lutar meramente com ela sem descobrir sua origem constitui dogmatismo que não representa qualquer avanço. Para além disso, Marx propugna a “verdadeira crítica filosófica da constituição”:

“Assim, a verdadeira crítica filosófica da constituição não mostra apenas contradições como existentes, ela as *esclarece*, ela capta sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em sua significação particular. Mas tal *compreensão* não consiste, como pretende Hegel, em reconhecer em toda parte as determinações do Conceito lógico, mas sim em compreender a lógica específica do objeto específico.”⁴⁹.

Diante disso, é possível vislumbrar o que a crítica marxiana da especulação encerra de afirmativo, a saber, a defesa de uma reflexão filosófica capaz de compreender a gênese de seu objeto, a sua “lógica específica”. O feitio e o alcance dessa propositura poderá ser determinado com o exame das obras de Feuerbach publicadas na época, o que nos permitirá mensurar a influência que tiveram na elaboração das *Glosas de 43*.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 486 e 487.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

2. Feuerbach e a viragem ontológica

Quando da redação das *Glosas de 43*, Marx se encontra sob o impacto das *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, publicadas em 1842 e desenvolvidas na obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, que viria a ser publicada no segundo semestre de 1843. Examinemos alguns dos argumentos mais importantes dessas obras.

O ponto de partida da reforma filosófica propugnada por Feuerbach é a inversão nos pólos determinativos estabelecidos pela filosofia especulativa: trata-se de “fazer do predicado o sujeito e, assim, fazer do sujeito o objeto e princípio”⁵⁰. Para Feuerbach, na especulatividade em geral e em Hegel em especial, o absoluto é elevado à condição de sujeito enquanto o verdadeiro sujeito, por meio do qual o absoluto se determina e existe, assume o mero significado de predicado, de atributo. A *Lógica* de Hegel é justamente a transformação da teologia em lógica, ou seja, todos os seres finitos que se encontram na natureza são subsumidos ao céu da lógica: “(...) na filosofia hegeliana, nós temos tudo duas vezes: como objeto da lógica e, em seguida, novamente, como objeto da filosofia da natureza e do espírito.”⁵¹. O pensamento hegeliano, segundo Feuerbach, subordina o homem a um pensamento que lhe é transcendente, o que é afirmado nesta tese: “Abstrair significa por a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem, a essência do pensamento fora do ato de pensar. A filosofia hegeliana alienou o homem de si mesmo, quando baseou todo o seu sistema nestes atos de abstração.”⁵².

⁵⁰ FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. In: FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*, volume 2, 2ª edição. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag-Günther Holzboog, 1959, p. 224.

⁵¹ *Ibid.*, p. 225.

⁵² *Ibid.*, p. 227.

Por meio do processo de deificação do absoluto e do universal, Hegel acaba por negar a essência do homem. Isso decorre da identificação promovida por Hegel entre ser e pensar, resolvendo esse dualismo apenas no interior do próprio pensar. A crítica de Feuerbach a Hegel tem por fundamento, justamente, a forma como o último tematiza o ser, tornando-o predicado do pensamento. Diz Feuerbach:

“Em Hegel, o pensamento é o ser; – o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado. A lógica é o pensamento no elemento do pensamento, ou o pensamento que pensa a si mesmo, – o pensamento como sujeito sem predicado, ou o pensamento que é, ao mesmo tempo, o sujeito e o seu próprio predicado. (...) Hegel não chegou ao ser como ser, ao ser livre, independente, feliz em si mesmo. Hegel pensou os objetos apenas como predicados do pensamento que pensa a si mesmo.”⁵³.

Com essa crítica, Feuerbach busca afirmar o sujeito finito como verdadeiro ponto de partida da filosofia. Ao deduzir o finito do infinito, o determinado do indeterminado, como ocorre em Hegel, a filosofia não atinge o finito e o determinado e, por conseguinte, não atinge a realidade e a verdade. Eis, para Feuerbach, o segredo da filosofia especulativa: “Assim como na teologia o homem é a verdade, a realidade de Deus (...), do mesmo modo, na filosofia especulativa, o finito é a verdade do infinito.”⁵⁴.

Diante disso, Feuerbach afirma que a tarefa da verdadeira filosofia é reconhecer não o finito no infinito, mas exatamente o contrário. À *nova filosofia* não caberia mais transpor o finito para o infinito e sim o infinito para o finito. O ponto de partida dessa nova tarefa é o finito e o determinado, identificados por Feuerbach com a realidade: “A filosofia é o conhecimento do que é. Pensar e conhecer as coisas e os seres tais como são – eis a lei

⁵³ *Ibid.*, pp. 238 e 239.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 229.

suprema, a mais elevada tarefa da filosofia.”⁵⁵. Com isso, Feuerbach pode redimensionar a relação entre ser e pensar:

“A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é sujeito, o pensamento, predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser é a partir de si e por si – o ser só é dado pelo ser. – O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – Ser é porque não-ser é não ser, quer dizer, nada, não-sentido.”⁵⁶.

Com essas indicações, pode-se concluir que a propositura feuerbachiana não se vincula a uma mera questão gnosiológica. Efetuar a inversão entre os pólos determinativos da especulação não equivale a propor uma metodologia a ser adotada. Na verdade, criticar Hegel e sustentar uma nova postura filosófica só é possível para Feuerbach quando ele responde à interrogação acerca de “quem é o ser”, indagação ontológica prévia que constitui o autêntico ponto de partida da reflexão feuerbachiana. A resposta para tal questão é categórica nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, desenvolvimento das *Teses*:

“O real na sua realidade, ou como real, é o real como objeto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro, um ser real. Apenas por meio dos sentidos um objeto é dado no verdadeiro sentido – não por meio do pensar para si mesmo. O objeto dado ou idêntico com o pensar é apenas pensamento.”⁵⁷.

Em Feuerbach, o ser é o ser sensível, cabendo à filosofia resgatar a esfera da

⁵⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁷ FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*. *Op. cit.*, p. 296.

sensibilidade, da objetividade, abandonada pela especulação. A tarefa fundamental da *nova filosofia*, assim como da ciência, consiste em “não se afastar das coisas sensíveis, isto é, reais, mas em ir até elas – não em transformar os objetos em pensamentos e em representações”⁵⁸. Para Feuerbach, portanto, o único conhecimento possível é aquele que parte dos seres sensíveis, únicos, por sua vez, dotados de objetividade.

Diante desse breve exame, pode-se afirmar que Feuerbach efetuou uma importante revisão do pensamento hegeliano, algo que Marx nunca deixará de reconhecer. Em carta de 13 de março de 1843, endereçada a Ruge, ele afirma: “Os aforismos de Feuerbach me parecem incorretos somente em um aspecto, qual seja, ele se refere muito à natureza e muito pouco à política. Essa, porém, é a única aliança por meio da qual a filosofia atual pode-se tornar verdadeira.”⁵⁹. Posição reiterada e detalhada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, onde se lê:

“Feuerbach é o único que possui uma atitude *séria, crítica* em relação à dialética hegeliana e que fez verdadeiras descobertas nessa área; ele é, em geral, o verdadeiro vencedor da filosofia antiga. A grandeza da realização e a simplicidade discreta com a qual F. a entrega ao mundo se encontra em um estranho contraste com a atitude contrária.

O grande feito de Feuerbach é: 1) a demonstração de que a filosofia é apenas a religião trazida para o pensamento e exposta como pensada; portanto, que deve também ser condenada; uma outra forma e modo de existência do estranhamento do ser humano.

2) A fundação do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, ao fazer da relação social do ‘homem a homem’ – igualmente o princípio fundamental da teoria;

3) no fato de ele opor à negação da negação, que afirma ser o positivo absoluto, o positivo que repousa em si mesmo e se funda positivamente em si mesmo.⁶⁰”

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 305 e 306.

⁵⁹ MARX, K. *Briefe (Februar 1842 - Dezember 1851)*. In: MEGA. *Op. cit.*, p. 417.

⁶⁰ MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MEGA. *Op. cit.*, pp. 400 e 401.

Apesar da ressalva feita na carta referida acima, as aquisições de Feuerbach ora explicitadas têm uma clara influência na *Crítica de 43*. Tal influência não se circunscreve, porém, a uma perspectiva gnosiológica, como pretende, por exemplo, Avineri, para quem Marx teria efetuado uma tradução em termos políticos da tematização feuerbachiana, baseando-se exclusivamente no *método transformativo*⁶¹. A influência de Feuerbach sobre Marx deve ser estabelecida a partir do estatuto ontológico que a orientou, já que uma determinação nova da relação entre sujeito e predicado, ser e pensar, só é possível com uma autêntica viragem ontológica, que fica patente com o exame da *Crítica de 43*.

Com efeito, nas *Glosas de 43*, Marx critica Hegel por promover uma autêntica *ontologização* da Idéia e, conseqüentemente, a *desontologização* da realidade⁶². A inversão entre sujeito e predicado corresponde à inversão entre Idéia e realidade, entre ser e pensar. Examinemos uma passagem significativa que comprova essa tese, além de todas as que já foram referidas.

Na glosa ao parágrafo 279, bastante conhecida em razão da discussão acerca da soberania popular, Marx critica Hegel quando caracteriza o monarca como encarnação da individualidade do Estado e de sua soberania. De acordo com Marx, ele promove uma verdadeira autonomização dos predicados, dos universais, desconsiderando os sujeitos reais: “A subjetividade – diz Marx – é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Ao invés de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e, em seguida, os transforma misticamente em seus sujeitos.”⁶³.

⁶¹ AVINERI, S. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 12.

⁶² Cf. ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política... Op. cit.*, p. 23.

⁶³ MEGA. *Op. cit.*, p. 24.

Contra isso, Marx sustenta que “deve-se partir do sujeito real e considerar sua objetivação.”⁶⁴. E arremata:

“Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em lugar de partir do ente real (υποκειμενον, sujeito), e como é preciso um portador dessa determinação, a Idéia mística se torna este portador. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva da finitude, isto é, existente, determinada, ou o ente efetivo como o *verdadeiro sujeito* da finitude.”⁶⁵.

O ponto de partida, portanto, é o ente real, identificado por Marx com a objetividade e com a sensibilidade. Somente assim é possível compreendê-lo, ou seja, compreender sua gênese, sua legalidade ontológica. Não se trata, enfim, de uma reorganização metodológica, mas de uma viragem ontológica “que refunde o próprio caráter da análise, elevando o procedimento cognitivo à analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim*” como bem afirma José Chasin, para quem, nas *Glosas de 43*, “o *ser* é chamado a parametrar o *conhecer*”⁶⁶.

O estabelecimento de tal parâmetro constitui aquisição fundamental, que orientará a reflexão política de Marx na *Crítica de Kreuznach*, desde as primeiras páginas do manuscrito. Como ele constatou na glosa ao parágrafo 262, a *ontologização* da Idéia promovida por Hegel implica a transformação de família e sociedade civil, “os pressupostos do Estado”, “o propriamente ativo”, em simples esferas conceituais desse último. Assim, a inversão entre sujeito e predicado promovida pela especulação hegeliana

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁶ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. In: *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995, p. 362.

tem por consequência inverter a “relação real”, o que é confirmado numa nota constante de um dos *Cadernos de Kreuznach*, onde Marx compara a situação constitucional da França em 1814 e logo após 1830:

“Em geral, podemos notar que a transformação do sujeito em predicado, e do predicado em sujeito, a substituição do determinante pelo determinado é sempre a mais imediata revolução. (...) Devido ao fato, portanto, de Hegel fazer dos elementos da Idéia de Estado sujeito e, das formas antigas de existência do Estado, o predicado, enquanto, na realidade histórica, o contrário é o caso, a Idéia de Estado é o predicado dessas formas de existência, ele expressa apenas o caráter geral do período, sua *teleologia política*.”⁶⁷.

Afirmações que enfatizam o teor da *Crítica de 43*. Afinal, perquirir o verdadeiro sujeito, o ente real levará Marx a determinar a sociedade civil como o autêntico sujeito do processo político, esfera na qual se realizam as individualidades e que, por conseguinte, constitui o pressuposto real do Estado. É o que ele consigna na glosa ao parágrafo 304: “Ele [Hegel – LGD] não quer que o ‘universal em si e para si’, o Estado político seja determinado pela sociedade civil, mas, ao contrário, que ele a determine.”⁶⁸. Para Marx, a tarefa consistirá precisamente em promover a apropriação, pela sociedade civil, de seu conteúdo político, de sua vida genérica, o que nos remete aos próximos capítulos deste trabalho.

⁶⁷ MARX, K. *A Passage from The Kreuznach Notebooks of 1843*. In: MARX, K. ENGELS, F. *Collected Works*, v. 3. Tradução de Clemmens Dutt. S/I: International Publishers, 1975, p. 130.

⁶⁸ MEGA. *Op. cit.*, p. 100.

CAPÍTULO II

A ALIENAÇÃO POLÍTICA: O ESTADO EM OPOSIÇÃO À SOCIEDADE CIVIL

Como foi exposto no capítulo precedente, a inversão ontológica entre sujeito e predicado faz com que Hegel compreenda a realidade como produto da Idéia. Em sua *Filosofia do Direito*, ele capta de maneira invertida a relação entre Estado e sociedade civil: o Estado, como encarnação da Idéia efetiva, é identificado com o universal que se divide nas esferas da sociedade civil e da família, segundo uma intencionalidade *a priori*. Para Marx, ao contrário, essas duas esferas são o “propriamente ativo”, a *conditio sine qua non* a partir da qual o Estado se desenvolve.

Essa relação, além disso, é desenvolvida por Hegel como uma unidade essencial, o que, de acordo com Marx, decorre do fato de ele resolver contradições, verificadas no ser, simplesmente a partir da unidade na Idéia. Tal procedimento implica o encobrimento de contradições essenciais remetendo-as, misticamente, às esferas da lógica. Para Marx, esse é o pressuposto da tentativa hegeliana de pensar a superação daquilo que constitui o dualismo fundamental do Estado moderno, a saber: a oposição e a separação entre interesse público e interesses particulares, isto é, entre Estado e sociedade civil, questão central com a qual Marx se defronta ao longo das *Glosas de 43*. Ela surge no manuscrito, pela primeira vez, logo após a tematização sobre a *verdadeira democracia* contraposta à monarquia. Vejamos como ela é formulada.

A separação entre Estado e sociedade civil é caracterizada por Marx, nesta primeira abordagem, como “a abstração do *Estado político*” face ao “Estado não-político”. A sociedade civil, aqui, é definida como *Estado não-político* e também como “Estado

material”, isto é, como a esfera da vida material do povo que se contrapõe à esfera do Estado político propriamente dito. Essa contraposição constitui uma aquisição da modernidade, quando o Estado político se tornou uma esfera abstrata e separada da sociedade civil, ou seja, ele se tornou o ordenamento jurídico formal, a constituição. Marx diz:

“A constituição política foi reduzida à esfera religiosa, à religião da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à existência terrena de sua realidade. A esfera política tornou-se a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual tanto o conteúdo quanto a forma são o conteúdo genérico, o verdadeiro universal; mas como esta esfera se contrapôs às demais, às outras, seu conteúdo também se tornou formal e particular. A vida política, em sentido moderno, é o escolasticismo da vida do povo. A monarquia é a expressão acabada dessa alienação. A república é a sua negação no interior de suas próprias esferas.”⁶⁹.

A esfera da política se tornou uma instância formal, abstraída da vida do povo, que, por sua vez, perdeu seu conteúdo imediatamente político. O “Estado material”, que dá conteúdo ao Estado e ao direito, encontra-se fora da constituição, ou seja, “o Estado material não é político”. Na modernidade, não há mais uma unidade entre as duas esferas e o Estado político deixou de ser o momento preponderante, tornando-se mera forma política do Estado não-político. Marx diz: “Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca.”⁷⁰. Daí ele concordar com Hegel quando este afirma que o Estado político é a constituição política, isto é, as leis formais. Diante de tal formalismo, a distinção entre república e monarquia, por exemplo, torna-se uma mera questão de “forma de Estado”, como Marx afirma nesta passagem: “A propriedade etc., em suma, todo o

⁶⁹ MEGA. *Op. cit.*, p. 33.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 32.

conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte e na Prússia.”⁷¹. Em ambos os casos, verifica-se o desenvolvimento do direito como mera universalidade formal em relação à esfera da particularidade:

“Ela [a constituição – LGD] se desenvolve como a razão universal contraposta às outras esferas, situada além delas. A tarefa histórica consistiu, então, em reivindicá-la, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e que sua existência transcendente é apenas a afirmação de sua própria alienação.”⁷².

A configuração de um Estado contraposto à sociedade foi possível com o desenvolvimento da vida privada plenamente livre, baseada na propriedade privada livre, na livre circulação de mercadorias, situação caracterizada por Marx, aqui, como de alienação (*Entfremdung*). É dessa alienação que decorre a alienação política, como é afirmado, ainda, nesta passagem:

“É evidente que a constituição só é plenamente desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência autônoma. Lá onde o comércio e a propriedade da terra ainda não são livres nem autônomos, a constituição política também não o é. A Idade Média foi a *democracia da não-liberdade*. (...) A abstração do *Estado como tal* pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. A abstração do *Estado político* é um produto moderno.”⁷³.

Situação diversa daquela da Antigüidade e da Idade Média, caracterizadas por Marx nestes termos:

⁷¹ Idem.

⁷² *Ibid.*, p. 32 e 33.

⁷³ *Ibid.*, p.33.

“Na Idade Média havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média, a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são *políticos*; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo é idêntica à vida política. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem *não-livre*. É, portanto, a *democracia da não-liberdade*, da alienação realizada. O antagonismo abstrato e refletido pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo *real*, a modernidade é o dualismo *abstrato*. (...)”

Na monarquia, na democracia e na aristocracia imediatas ainda não existe a constituição política como algo distinto do Estado real, material, ou dos demais conteúdos da vida do povo. O Estado político ainda não aparece como a *forma* do Estado material. Ou a *respublica* é, como na Grécia, a questão privada real, o conteúdo real do cidadão, e o homem privado é escravo (...).⁷⁴

Fica estabelecida, com isso, a contraposição entre os dois momentos. Marx diz: “Nos Estados antigos o Estado político constitui o conteúdo estatal por exclusão das outras esferas”, enquanto que “o Estado moderno é uma acomodação entre o Estado político e o não-político.”⁷⁵

Cabe referir, finalmente, que a abstração da política, para Marx, ao mesmo tempo em que é a conformação do Estado como universalidade formal, representa a sua simultânea transformação em particularidade. Pois, como foi explicitado acima, tendo-se contraposto à esfera da particularidade, o Estado teve seu conteúdo transformado em formal e, também, em particular. O sentido dessa formulação só é compreensível diante da reflexão marxiana sobre a *verdadeira democracia*. Nesta altura do manuscrito, porém, a dupla determinação já aparece. De um lado, dá-se a contraposição entre universal e particular, identificados,

⁷⁴ *Ibid.*, p. 33 e 34.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 32.

respectivamente, com interesse público e interesse privado. Por outro lado, a instauração do Estado e da politicidade como constituição da vida material do povo implica a sua afirmação como esfera particular, como um aspecto ao lado dos demais do Estado material, o que Marx afirma nesta passagem:

“A diferença do Estado moderno em relação a estes Estados da unidade substancial entre povo e Estado [monarquia, democracia e aristocracia imediatas – LGD] não consiste, como Hegel pretende, em que os diferentes momentos da constituição atinjam sua realidade *particular*, mas, antes, em que a constituição mesma seja desenvolvida como uma realidade *particular* ao lado da real vida do povo, que o Estado político se torne *constituição* dos demais Estados.”⁷⁶.

Afinal, como foi consignado anteriormente, na modernidade, o Estado deixou de ser o momento preponderante. Sua universalidade sem conteúdo é a própria expressão desse fato: ela é o “conteúdo genérico” e formal de um feixe de individualidades entregues à fruição de suas existências particulares.

1. O Estado contra a sociedade civil: a burocracia

Após essa primeira abordagem, a questão da abstratividade da política na modernidade será retomada outras vezes ao longo do manuscrito e, em cada uma delas, o tema vai ganhando novas determinações. O segundo momento significativo da discussão se encontra na parte da obra dedicada ao poder governamental.

Desde o início dessa passagem, Marx constata que “Hegel não desenvolveu o poder governamental”⁷⁷, o que ele “diz sobre o ‘poder governamental’ não merece o nome de

⁷⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

desenvolvimento filosófico”⁷⁸. E, mais adiante, afirma: “Hegel nos dá uma descrição empírica da burocracia, em parte como ela realmente é, em parte de acordo com a opinião que ela mesma tem de seu ser. E assim o difícil capítulo do ‘poder governamental’ está concluído.”⁷⁹. De fato, para Marx, o desenvolvimento hegeliano acerca do poder governamental se resume a uma descrição da administração, da burocracia. No entanto, Hegel parte, corretamente, da separação entre Estado e sociedade civil, o que se lê no parágrafo 288 de sua *Filosofia do Direito*:

“Os interesses *particulares* em comum que recaem na sociedade civil e que se encontram *fora* do *universal em si e para si do Estado ele mesmo* (§ 256) têm a sua administração nas *corporações* (§ 251) das comunas e demais officios e estamentos, em suas autoridades, diretorias, administradores e semelhantes.”⁸⁰.

Essa separação entre o interesse público e os interesses particulares, “que se encontram fora do universal em si e para si do Estado”, é o pressuposto da burocracia, como afirma Marx:

“Hegel não desenvolve nenhum *conteúdo* da burocracia, mas apenas algumas determinações universais de sua organização *‘formal’* e a burocracia é, realmente, apenas o *‘formalismo’* de um conteúdo que se encontra fora dela.”⁸¹.

Nessa passagem, encontra-se presente o elemento central da descrição da burocracia, que Marx passa a fazer, antes de comentar o texto hegeliano. A origem da burocracia reside na transformação do Estado em uma esfera separada da sociedade civil, “quando o interesse

⁷⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁸¹ *Ibid.*, p. 49.

universal do Estado começa a se tornar para si um interesse ‘à parte’⁸², momento em que, simultaneamente, a sociedade civil se liberta das corporações. Porém, diz Marx, “tão logo a vida real do Estado desperta e a sociedade civil se liberta das corporações a partir de um impulso racional, a burocracia procura restaurá-las”⁸³. Afinal, ele conclui, “O mesmo espírito que produz a corporação na sociedade, produz, no Estado, a burocracia”⁸⁴. Combater, portanto, o espírito corporativo na sociedade civil implica combatê-lo no Estado, já que a burocracia é tão somente o princípio corporativo transposto para o Estado. A burocracia se apropria da consciência e da vontade do Estado, tornando-se, para tanto, sociedade particular, fechada, ou seja, uma corporação.

Ao contrário das corporações da sociedade civil, no entanto, a burocracia é uma forma acabada de corporação, pois consegue fazer com que seu interesse particular subsista como universalidade contraposta aos interesses particulares da sociedade civil. Por isso, Marx afirma: “A corporação é a tentativa da sociedade civil de se tornar Estado; mas a burocracia é o Estado que se fez realmente sociedade civil.”⁸⁵.

Isso é possível precisamente porque a burocracia é o “formalismo de Estado”, que faz abstração de todo o conteúdo. Formalismo que, por sua vez, torna-se o próprio conteúdo material da burocracia, pois ela considera a si própria o fim último do Estado: “Ela é forçada, por conseguinte, a fazer passar o formal pelo conteúdo e o conteúdo pelo formal. Os fins do Estado se transmutam em fins da repartição e os fins da repartição se

⁸² Idem.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 50.

transformam em fins do Estado.”⁸⁶. Com isso, a burocracia se torna um “Estado imaginário ao lado do Estado real”, o que Marx denomina de “espiritualismo do Estado”, que faz com que tudo tenha um significado real e outro burocrático. “Porém, diz Marx, o ser real é tratado segundo seu ser burocrático, segundo seu ser transcendente, espiritual. A burocracia tem em sua posse o ser do Estado, o ser espiritual da sociedade; ele é sua *propriedade privada*.”⁸⁷.

Ora, a conservação dessa propriedade exige uma corporação fechada, baseada no segredo e no mistério, características dominantes da burocracia. Ela se mantém por meio de uma hierarquia do saber, do culto à autoridade, uma autêntica “*république prêtre*”, para mencionar a expressão empregada por Marx: os burocratas são os jesuítas, os teólogos do Estado. Para o burocrata, “o mundo é um mero objeto de sua manipulação”⁸⁸. Na burocracia, o interesse público se transforma em um fim privado, que convive com os demais fins privados.

Tendo realizado essa análise, Marx, então, dá início à crítica da “identidade imaginária” e “contraditória”, tal qual Hegel a desenvolveu no poder governamental. Como já foi referido, de acordo com Marx, Hegel dá uma mera descrição empírica do poder governamental. A única determinação filosófica que ele apresenta é a da subsunção do singular e do particular ao universal, que seria realizada pelo poder governamental. No entanto, essa categoria da subsunção se realiza por meio de uma existência empírica, arbitrariamente escolhida. Diz Marx: “Ele sustenta apenas que *uma* categoria seja fixa e se

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 52.

satisfaz em encontrar uma existência correspondente a ela. Hegel dá à *sua lógica um corpo político*; ele não dá a *lógica do corpo político* (§ 287).”⁸⁹.

A questão mais importante da crítica marxiana reside na forma como Hegel tematiza a eleição para a administração das comunas e corporações, tal qual descrita no parágrafo 288:

“Na medida em que estas questões, das quais eles [os administradores das comunas – LGD] se ocupam, são, por um lado, a *propriedade privada* e o *interesse* dessas esferas *particulares* e que, segundo este lado, sua autoridade repousa na confiança de seus colegas de estamento e concidadãos e que, por outro lado, esses círculos tenham de ser subordinados aos mais altos interesses do Estado, a ocupação destes cargos resultará, em geral, de uma mistura de eleição pública desses interessados e de uma confirmação e determinação superiores.”⁹⁰.

Diante dessa descrição, Marx constata que a administração da corporação encerra a oposição entre interesses particulares e interesse público, ou seja, entre propriedade privada e Estado. A “mistura de eleição”, tal qual sustentada por Hegel, promove apenas uma identidade superficial entre esses dois pólos, um verdadeiro “*mixtum compositum*” que não desfaz a aguda oposição entre propriedade privada e Estado. Para Marx, a eleição mista é “uma mera acomodação, um tratado, uma *confissão* do dualismo não-resolvido, ela mesma um *dualismo*, uma ‘mistura’”⁹¹. Ou seja, nela, subsiste a oposição entre os interesses particulares “que se encontram fora do universal em si e para si do Estado” e o próprio interesse público.

No parágrafo 289, essa oposição se revela mais claramente. Diz Hegel:

⁸⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁹¹ *Ibid.*, p. 53.

“A *segurança do interesse universal* do Estado e da *legalidade* nestes direitos particulares e a recondução destes àquele exige um cuidado por meio dos *delegados* do poder governamental, dos *funcionários públicos executivos* e das autoridades deliberativas constituídas, nesta medida, em colegiados que convergem para as instâncias supremas, as quais têm contato com o monarca.”⁹².

Para Marx, a atuação dos delegados e funcionários é uma autêntica representação do Estado *contra* a sociedade civil, consolidando, assim, a oposição entre as duas esferas: “(...) o Estado não reside na sociedade civil, mas fora dela; ele a toca apenas por meio de seus ‘*delegados*’, a quem é confiado o ‘cuidado do Estado’ no interior dessas esferas”⁹³. O Estado se coloca, portanto, como algo fora da essência da sociedade civil, que não tem na esfera pública uma instância de administração de seu interesse, mas exatamente o contrário, como afirma Marx nesta passagem: “A ‘*polícia*’, a ‘*justiça*’ e a ‘*administração*’ não são deputados da própria sociedade civil, que nelas e por meio delas administra o seu *próprio* interesse universal, mas sim delegados do Estado para administrar o Estado contra a sociedade civil.”⁹⁴.

Finalmente, Marx afirma que a oposição entre Estado e sociedade civil fica explícita na descrição hegeliana da possibilidade de qualquer membro da sociedade civil se tornar funcionário público. Para Marx, que alguém tenha a possibilidade e o direito de atingir uma outra esfera “*demonstra apenas que sua própria esfera não é a realidade deste direito*”⁹⁵. Como Hegel parte do “estamento universal”, isto é, do serviço público, como uma esfera particular ao lado das demais, o estamento universal não possui a capacidade de ser

⁹² *Ibid.*, p. 45.

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 54.

efetivamente universal, quer dizer, de pertencer a cada cidadão. Na verdade, Hegel acaba por construir uma identidade ilusória, que mascara uma oposição. Diz Marx:

“A identidade entre sociedade civil e Estado por ele construída é a identidade *de dois exércitos inimigos*, em que cada soldado tem a ‘possibilidade’, por meio da ‘deserção’, de se tornar membro do exército ‘inimigo’ e, com isso, Hegel de fato descreve corretamente a situação empírica atual.”⁹⁶.

As contradições da tematização hegeliana ficam evidentes, ainda, na forma como são descritas, no parágrafo 295, as garantias do Estado e dos administrados contra o abuso de poder por parte das autoridades e funcionários públicos. De acordo com Hegel, a garantia principal é a hierarquia e a responsabilidade dos próprios funcionários e, por outro lado, a legitimação das comunas e das corporações. Quer dizer, o abuso contra o próprio abuso, como Marx arremata:

“Se perguntamos a Hegel qual é a proteção da sociedade civil contra a burocracia, então ele nos responde: 1) A ‘*hierarquia*’ da burocracia. O próprio abuso. O *controle*. (...) O mal menor é certamente suprimido pelo maior na medida em que aquele desaparece em comparação a este.

2) O *conflito*, o conflito não-resolvido entre burocracia e corporação. A *luta*, a *possibilidade* da luta é a garantia contra a derrota.”⁹⁷.

Para Marx, essas garantias representam a tentativa última, por parte de Hegel, de estabelecer a identidade entre Estado e sociedade civil, no âmbito do poder governamental. Se ele inicialmente o construiu como extremo oposto à sociedade civil, e mesmo dominante, ele trata, agora, por meio das garantias, de estabelecer a relação de identidade.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 56.

Enfim, Marx conclui que, “na esfera do ‘universal em si e para si do Estado ele mesmo’, encontramos apenas conflitos não-resolvidos”⁹⁸.

Em toda a análise que Marx realiza sobre o poder governamental e a burocracia, fica claro o seu procedimento na *Crítica de 43*: a análise do texto hegeliano suscita questões acerca da realidade, que, por sua vez, é o ponto de partida da própria crítica. Assim, a questão da abstratividade da política é interrogada tanto na forma como aparece na obra hegeliana, quanto sob a forma como realmente se dá. Vale referir, uma vez mais, a asserção de José Chasin: nas *Glosas de 43*, o ser é chamado a parametrar o conhecer. Parâmetro que torna inteligível a afirmação de Marx:

“Não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela *essência do Estado*. Que o racional seja real, isso se revela precisamente na *contradição* com a *realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é.”⁹⁹.

A tentativa hegeliana de conciliar Estado e sociedade civil, formulando sua identidade, reflete uma contradição real, que é superada apenas na Idéia. Ou seja, ela é apenas encoberta. Isso ficará explícito nos comentários de Marx acerca do poder legislativo, onde a questão é formulada com uma profundidade ainda maior.

2. Poder legislativo: sede da separação entre Estado e sociedade civil

Nesta parte do trabalho, não é necessário referir as considerações feitas por Marx sobre as alterações na constituição, com as quais ele abre seus comentários sobre o poder

⁹⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 68.

legislativo. Importa analisar, aqui, como ele tematiza a abstratividade do Estado moderno, o que tem início nas glosas ao parágrafo 301. Esse parágrafo e os que o seguem conduzem Marx à parte mais contundente de sua crítica, além de lhe proporcionar aquisições significativas.

Na tematização hegeliana, o poder legislativo é caracterizado como responsável pelas leis e, por conseguinte, pelos assuntos universais, enfim, pela universalidade como tal, conforme se lê no parágrafo 298. No parágrafo 300, é determinada a composição desse poder, que, como totalidade, encerra a atuação tanto do poder do príncipe, quanto do poder governamental e, ainda, o elemento estamental, que nos interessa mais de perto. O papel dos estamentos é caracterizado no parágrafo 301, onde se lê:

“O elemento *estamental* tem a determinação de trazer à existência o assunto universal não apenas *em si*, mas também *para si*, isto é, o momento da *liberdade formal*, subjetiva, a consciência pública como *universalidade empírica* dos pontos de vista e pensamentos dos *muitos*.”¹⁰⁰.

Inicialmente, Marx se admira ao constatar que Hegel trata a consciência pública com solene desprezo, quando se defronta com ela em sua manifestação empírica, bem ao contrário de suas considerações abstratas, nas quais ele nutre grande respeito pelo espírito do Estado, pela consciência do Estado. Afinal, a consciência pública aparece para Hegel como “universalidade empírica dos pontos de vista e pensamentos dos muitos”. Um autêntico pot-pourri, segundo Marx, que decorre do procedimento hegeliano de idealizar a consciência pública, tornando-a algo à parte, e fazendo com que sua existência empírica seja mero fenômeno.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 64.

Assim, se o assunto universal já existia *em si*, como função de governo, isto é, como burocracia, agora ele se manifesta como universalidade empírica, ele vem a ser *para si*. O emprego que Hegel faz dessas categorias é condenado por Marx, por revelar, uma vez mais, a inversão entre sujeito e objeto. É o que ele afirma:

“A subjetivação do ‘assunto universal’, que desta maneira é tornado independente, é expressa aqui como um momento do processo vital do ‘assunto universal’. Em lugar de os sujeitos se objetivarem no ‘assunto universal’, Hegel deixa que o ‘assunto universal’ se torne ‘sujeito’. Os sujeitos não carecem do ‘assunto universal’ como seu verdadeiro assunto, mas o assunto universal carece dos sujeitos para sua existência *formal*. Que o ‘assunto universal’ exista também como sujeito, isto é um assunto seu.”¹⁰¹.

Mais adiante no manuscrito, ele dirá:

“Hegel quer o luxo do elemento estamental apenas por amor à lógica. O *ser-para-si* do assunto universal, como universalidade empírica, deve ter uma existência. Hegel não busca uma realização adequada do ‘ser-para-si do assunto universal’; ele se contenta em achar uma existência empírica que possa ser resolvida nesta categoria lógica; é, pois, o elemento estamental; e ele próprio não deixa de ressaltar quão deplorável e contraditória é essa existência. Em seguida, ele ainda censura a consciência comum por ela não se contentar com esta satisfação lógica, por ela não querer ver a realidade resolvida na lógica por meio de uma abstração *arbitrária*, mas querer ver a lógica transformada em verdadeira objetividade.”¹⁰².

Com essa inversão, resultante de uma “abstração *arbitrária*”, a consciência do povo aparece como mero fenômeno do *assunto universal*, que, por sua vez, é transformado em sujeito. Antes do *assunto universal* se manifestar na consciência do povo, ele está pronto e

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰² *Ibid.*, p. 68.

existe como burocracia. A existência estatal, burocrática, do *assunto universal* possui, portanto, precedência em relação à sua existência social, empírica. Assim, Marx conclui que o *assunto universal*, *em si*, não é realmente universal, já que se confunde com a burocracia. Por outro lado, *para si*, ele é apenas formal e não é realmente concreto.

Caracterizada por Marx de “misticismo abstrato”, a separação que Hegel estabelece entre *em si* e *para si* acaba por revelar uma relação de mera exterioridade entre ambas as categorias, segundo a qual forma e conteúdo se unem de forma contingente e superficial. Razão pela qual Marx afirma que “O conteúdo está pronto e existe sob muitas formas, que não são as formas desse conteúdo; em contrapartida, é evidente que a forma, que ora deve valer como forma real do conteúdo, não tem o conteúdo real como o seu conteúdo”¹⁰³. O *assunto universal*, portanto, existe sem a atuação do povo, está pronto antes que ele possa nele intervir. Trata-se, segundo Marx, da “ilusão de que o *assunto universal* seja assunto universal, assunto público, ou a *ilusão* de que a causa do povo seja o assunto universal. (...) O elemento estamental é a *ilusão política da sociedade civil*.”¹⁰⁴. O caráter ilusório do sistema de estamentos é evidenciado, ainda, na Anotação ao parágrafo 301, quando Hegel diz:

“Os mais altos funcionários do Estado têm necessariamente um discernimento mais profundo e mais amplo [que o povo – LGD] sobre a natureza das organizações e necessidades do Estado, bem como uma maior habilidade e experiência no exercício dessas funções e *podem* fazer o melhor sem os estamentos, assim como eles também devem continuamente fazer o melhor nas assembleias estamentais.”¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 67.

Não sem ironia, Marx afirma que, dentro do sistema hegeliano, toda essa passagem é plenamente verdadeira. Quer dizer, o povo não sabe o que quer e, sobretudo, o conhecimento dos estamentos é completamente prescindível para a realização do *assunto universal*. Esse desenvolvimento, entretanto, não constitui uma mera mistificação ou um simples equívoco, algo que Marx percebe claramente. Em verdade, Hegel acaba por descrever um aspecto real da situação do Estado moderno. Cabe lembrar, uma vez mais, que, para Marx, Hegel deve ser condenado não por descrever a essência do Estado como ela é, mas por considerar o que é como essência do Estado. É o que se diz nesta passagem: “Nos Estados modernos, assim como na filosofia do direito de Hegel, a realidade consciente, a verdadeira realidade do assunto universal é apenas formal, ou apenas o formal é assunto universal real.”¹⁰⁶. Portanto, a despeito do “misticismo abstrato”, da “abstração arbitrária”, a filosofia do direito de Hegel apreende um “estranho achado” da política moderna, como Marx bem o descreve:

“O Estado moderno – no qual o ‘assunto universal’ e o ato de ocupar-se com este último são um monopólio, e onde, em contrapartida, os monopólios são os assuntos universais reais – realizou o estranho achado de apropriar-se do ‘assunto universal’ como uma *mera forma*. (A verdade é que apenas a *forma* é assunto universal). Com isso, ele encontrou a forma correspondente para seu conteúdo, que somente na aparência é o assunto universal real.”¹⁰⁷.

Na modernidade, o *assunto universal* perde sua materialidade, ou seja, não se refere à realidade da vida do povo, mas subsiste apenas formalmente, como Marx arremata em seguida:

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 69.

“O Estado constitucional é o Estado em que o interesse público existe como interesse real do povo apenas formalmente, como uma *forma determinada* ao lado do Estado real; o interesse público readquiriu realidade, aqui, *formalmente*, como interesse do povo, mas ele deve, também, ter apenas essa *realidade formal*. Ele se transformou numa *formalidade*, no *haut goût* da vida do povo, numa *cerimônia*. O elemento *estamental* é a *mentira sancionada, legal*, dos Estados constitucionais, a saber: o *Estado é o interesse do povo* ou o *povo é o interesse do Estado*.”¹⁰⁸.

O interesse público, portanto, tendo-se transformado numa formalidade, encontrou no poder legislativo, responsável pelo universal, a sua sede mais apropriada, sede da “ilusão metafísica, universal, do Estado”. Ilusão evidenciada na forma como Hegel descreve a função dos estamentos, onde a separação entre Estado e sociedade civil se manifesta. Diz ele, ainda na Anotação ao parágrafo 301:

“A determinação conceitual *peculiar* aos estamentos deve, por isso, ser procurada no seguinte fato: neles, vem à *existência, em relação ao Estado*, o momento subjetivo da liberdade universal, o discernimento próprio e a vontade própria da esfera que, nesta exposição foi denominada sociedade civil.”¹⁰⁹.

Segundo Marx, surge aqui, uma vez mais, a separação entre Estado e sociedade civil, tal qual na burocracia. Se lá, porém, a oposição foi desenvolvida a partir do Estado, aqui ela é tematizada sob a perspectiva da sociedade civil:

“Hegel soluciona o enigma ao encontrar a ‘determinação conceitual peculiar aos estamentos’ (...) Assim como os burocratas são *delegados do Estado* na sociedade civil, do mesmo modo os

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 70.

estamentos são *delegados da sociedade civil* no Estado. São sempre, portanto, *transações* entre duas *vontades opostas*.”¹¹⁰.

A partir dessa passagem, a oposição entre as esferas do Estado e da sociedade civil é gradativamente melhor determinada, na medida em que o próprio Hegel passa a descrever as funções do poder legislativo com maiores detalhes. No parágrafo 302, ele prossegue a descrição das funções dos estamentos, notadamente seu caráter mediador entre o Estado e a sociedade civil. Diz ele:

“Considerados como órgão *mediador*, os estamentos se encontram entre o governo em geral, de um lado, e o povo dissolvido nas esferas particulares e nos indivíduos, de outro. A determinação dos estamentos exige deles mesmos o *sentido* e a *disposição* do *Estado* e do *governo*, assim como dos *interesses* dos círculos *particulares* e dos *singulares*.”¹¹¹.

Marx abre seu comentário a esse parágrafo destacando a identificação que Hegel sempre faz entre Estado e governo, colocando-os como extremo contraposto à esfera do povo, identificada com os interesses privados. Entre ambos, situam-se os estamentos, o “órgão mediador”, ou, como prefere Marx, “*a síntese entre Estado e sociedade civil*”¹¹². Para Marx, porém, Hegel não logrou demonstrar como essa síntese se dá, como é possível a união de dois elementos heterogêneos, interesse público e interesses privados. Antes de ser a síntese, os estamentos são a prova da separação entre Estado e sociedade civil: “Os *estamentos* são a *contradição* entre Estado e sociedade civil, *posta* no Estado. Ao mesmo

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 71.

¹¹² Idem.

tempo, eles são a *exigência da solução* dessa contradição.”¹¹³. Isso fica claro na segunda parte do parágrafo 302, onde Hegel afirma:

“Ao mesmo tempo, essa posição [dos estamentos – LGD] tem o significado de uma mediação comum com o poder governamental organizado, de modo que o poder do príncipe não apareça como *extremo* isolado e, com isso, como mero poder dominante e como árbitro, e nem que os interesses particulares das comunas, corporações e dos indivíduos se isolem, ou, mais ainda, que os singulares não venham a se apresentar como uma *multidão* e uma *turba*, como uma opinião e um querer inorgânicos, como um mero poder de massa contra o Estado orgânico.”¹¹⁴.

Para Marx, se os estamentos têm por função impedir que os singulares se tornem um poder de massa contra o Estado orgânico, isso decorre precisamente do fato de esse Estado existir fora da multidão e da turba, ou de a massa se encontrar dentro dele, mas sob uma forma orgânica. Quer dizer, onde deveria ser explicitado o papel de mediação dos estamentos, fica claro apenas o caráter ilusório de sua atividade, a função de uma objetivação ilusória dos singulares. Enfim, Marx conclui, “Os ‘estamentos’ protegem o Estado da turba inorgânica apenas por meio da desorganização desta turba.”¹¹⁵. Se eles deveriam ser um órgão mediador, em verdade, apenas tornam explícita a separação de Estado e sociedade civil:

“Eles fazem a mediação contra o ‘isolamento’ dos interesses particulares, pois expressam esse isolamento como ato *político*. (...) Nos ‘estamentos’ convergem todas as contradições da moderna organização do Estado. Eles são os ‘mediadores’ em todos os sentidos, porque eles são ‘termos-médios’ em todos os sentidos.”¹¹⁶.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

Tendo a função de abolir as contradições, os estamentos se revelam, ao contrário, como expressão acabada da oposição entre o interesse público e os interesses privados. Por isso, Marx afirma que o papel dos estamentos, entre o povo e o governo, é o de representante: por meio deles, o governo é representado junto ao povo, que, por sua vez, é representado junto ao governo. Todavia, trata-se de um governo amplificado e de um povo “*en miniature*”, de modo que a pretensa unidade se revela um dualismo, como afirma Marx:

“Hegel qualificou, acima, o ‘poder legislativo como totalidade’ (§ 300). Os *estamentos* são realmente essa *totalidade*, o Estado no Estado, mas precisamente neles *se evidencia* que o Estado não é a totalidade, mas um dualismo. Os estamentos representam o Estado numa sociedade que *não* é Estado. O Estado é uma *mera representação*.”¹¹⁷.

Nesta passagem, Marx consigna sua crítica da forma como se constituíram os Estados modernos, isto é, em “uma mera representação”, na qual a vida material do povo não é contemplada. Ou, nos termos do próprio Marx, nos Estados modernos, o interesse universal não vale realmente como interesse particular, que, por sua vez, não vige, efetivamente, como interesse universal.

Marx precisa com detalhe esses argumentos, clarificando sua posição, quando analisa o parágrafo 303, no qual Hegel caracteriza o estamento universal do poder legislativo – parcela do poder governamental presente no poder legislativo – em relação ao estamento privado, ou seja, da sociedade civil. Diz Hegel:

¹¹⁷ Idem.

“O estamento *universal*, que se dedica mais de perto ao *serviço do governo*, tem de ter imediatamente em sua determinação o universal como fim de sua atividade essencial; no elemento *estamental* do poder legislativo, o *estamento privado* alcança um *significado* e uma atuação *políticos*. Ora, este não pode aparecer, aqui, nem como simples massa indiferenciada, nem como uma multidão dissolvida nos seus átomos, mas, antes, como *aquilo que ele já é*, a saber, diferenciado no estamento que se funda na relação substancial e no estamento que se funda nas necessidades particulares e no trabalho que as satisfaz. Somente desse modo, no que diz respeito a essa diferenciação, o *particular*, efetivo no Estado, liga-se verdadeiramente ao universal.”¹¹⁸.

Marx considera essa passagem significativa, já que encerra, conjuntamente com os parágrafos que a seguem, a tentativa hegeliana de apontar uma síntese de Estado e sociedade civil, baseando-se na mediação feita pelos estamentos. Seu desenvolvimento, porém, revela apenas uma contradição nos termos. Afinal, para alcançar um significado político, o estamento privado o faz de acordo com aquilo que ele já é, quer dizer, de acordo com sua posição no interior da sociedade civil. Enfim, ele deve atingir um significado político a partir de seu significado não-político, como assevera Marx:

“O elemento estamental é o *significado político do estamento privado*, do estamento não-político, uma *contradictio in adjecto*. Ou, no estamento descrito por Hegel, o *estamento privado* (e, em geral, a distinção do estamento privado) tem um *significado político*. O *estamento privado* pertence ao ser, à política desse Estado. Ele também dá àquele, por conseguinte, um *significado político*, ou seja, um significado diferente de seu significado real.”¹¹⁹.

Hegel pretende que os estamentos da sociedade civil, que possuem um significado meramente social, ou seja, não-político, atuem politicamente a partir desse significado original, real. Diante disso, Marx afirma: “O estamento privado pode entrar na esfera

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 77.

política apenas segundo a *divisão estamental da sociedade civil*. A *divisão estamental* da sociedade civil se torna uma divisão política.”¹²⁰. Isso é possível, dentro do sistema hegeliano, porque ele pretende resgatar a identidade da Idade Média, quando os estamentos possuíam, imediatamente, significado social, privado, e significado político, como afirma Marx: “os estamentos da sociedade civil e os estamentos em sentido político eram idênticos porque a sociedade civil era a sociedade política; porque o princípio orgânico da sociedade civil era o princípio do Estado.”¹²¹.

No entanto, o próprio Hegel constata que essa identidade não mais existe na modernidade. Fato consignado por ele na Anotação ao parágrafo 303, quando critica diversas teorias que sustentam o sistema representativo, contraposto ao estamental. Diz ele: “Embora na concepção de tais teorias os *estamentos da sociedade civil* em geral e os *estamentos* em sentido *político* se encontrem distantes uns dos outros, a *linguagem*, porém, manteve ainda esta união que, aliás, *existia anteriormente*.”¹²². Ora, se existia, conclui Marx, significa que não subsiste. Assim, diz ele, “somente a *separação* dos estamentos da sociedade civil e dos estamentos políticos expressa a *verdadeira* relação entre as *modernas* sociedades civil e política.”¹²³. Além disso, o significado que Hegel confere aos estamentos é, de acordo com Marx, completamente diferente do significado que eles possuíam na Idade Média:

“Os estamentos da sociedade civil eram, na Idade Média, como *tais* estamentos, igualmente legislativos, porque eles *não* eram estamentos privados ou porque os *estamentos privados* eram os

¹²⁰ *Ibid.*, p. 78.

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Ibid.*, p. 77.

¹²³ *Ibid.*, p. 79.

estamentos políticos. Os estamentos medievais, como elemento político estamental, não alcançam uma nova determinação. Eles não se tornam *político*-estamentais por tomar parte na legislação, mas sim tomam parte na legislação porque e na medida em que são *político*-estamentais. Ora, o que isto tem em comum com o *estamento privado* hegeliano, que, como elemento *legislativo*, realiza um ato de bravura política, alcança um estado de êxtase, um significado e atuação políticos incomum, surpreendente, excepcional?”¹²⁴.

Com isso, a exposição hegeliana encerra uma série de contradições não superadas, precisamente na instância em que deveria ser desenvolvida a síntese suprema da *Filosofia do Direito*. No poder legislativo, isto é, na totalidade, onde a universalidade por excelência tem sua sede, Marx aponta as contradições mais agudas.

Primeiramente, segundo Marx, Hegel parte da separação da sociedade civil e do Estado, fato que desenvolve como momento necessário da Idéia: “Ele opôs o universal em si e para si existente do Estado aos interesses particulares e à necessidade da sociedade civil. Em uma palavra, ele expressa, por toda parte, o *conflito* da sociedade civil com o Estado.”¹²⁵. Conflito que se manifesta no estamento privado, *locus* não só da separação, mas da oposição da sociedade civil em relação ao Estado. Em segundo lugar, o elemento estamental é caracterizado por Hegel como *formalismo político* e como relação reflexiva da sociedade civil no Estado. Ora, afirma Marx, “Uma relação reflexiva é, também, a mais alta identidade entre coisas essencialmente diferentes.”¹²⁶.

Por outro lado, porém, Hegel quer que a vida social e a vida política apareçam unidas em uma identidade imediata, no seio do elemento legislativo. Afastando a relação reflexiva, ele pretende que os estamentos da sociedade civil sejam estamentos políticos no poder

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹²⁶ Idem.

legislativo. A atividade dos estamentos, segundo Marx, acaba por ser a prova da separação.

Ele conclui:

“Ele faz do *elemento estamental* expressão da *separação*, mas, ao mesmo tempo, ele deve ser o representante de uma identidade que não existe. Hegel conhece a separação da sociedade civil e do Estado político, mas ele quer que no interior do Estado seja expressa a sua própria unidade, e, em verdade, isto deve ser realizado de maneira que os estamentos da sociedade civil como tais constituam, ao mesmo tempo, o elemento estamental da sociedade legislativa.”¹²⁷.

Marx considera “profundo”, em Hegel, precisamente a constatação da separação entre sociedade civil e sociedade política, desenvolvida por ele como uma contradição. O que é condenável, entretanto, é que ele se contenta com uma solução *aparente*. Acaba por desconsiderar, enfim, o fato de o elemento estamental ser “apenas a expressão fática da relação efetiva de Estado e sociedade civil, a sua *separação*”¹²⁸. Diante disso, ao contrário de Hegel, Marx sustenta as vantagens das constituições representativas em relação às constituições estamentais, já que “A constituição representativa é um grande progresso, pois ela é a expressão *conseqüente, não-falseada, aberta da condição política moderna*. Ela é a *contradição franca*.”¹²⁹.

Antes de entrar na discussão sobre essa distinção, porém, Marx dá prosseguimento à questão da separação entre sociedade civil e Estado. Cumpre notar que, nessa altura do texto, as expressões “Estado material”, “Estado não-político”, de um lado, e “Estado político”, de outro, praticamente desaparecem, cedendo lugar, respectivamente, às expressões *sociedade civil e Estado*. Essa distinção não é arbitrária, nem encerra uma mera

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹²⁹ Idem.

questão terminológica, mas condiz com o próprio evoluir da reflexão, que vai ganhando maior precisão continuamente. Afinal, se o ser é o parâmetro do conhecer, esse parâmetro também vai sendo desvelado continuamente, tarefa que, evidentemente, não se esgotará nas *Glosas de 43*.

De qualquer forma, antes de discutir a questão sobre a constituição representativa, Marx faz um reexame pormenorizado do parágrafo 303. Nele, Hegel identifica o *estamento privado* com a sociedade civil, esfera que é fundada “nas necessidades particulares e no trabalho que as satisfaz”. Como afirma Marx, o seu caráter de *estamento privado* “expressa sua *oposição* à importância e à atuação políticas, a privação do caráter político; expressa que a sociedade civil em si e para si é *sem significado e atuação políticos*.”¹³⁰. Desse modo, não possuindo “em sua determinação o universal como fim de sua atividade essencial”, a sociedade civil só adquire “significado e atuação políticos” quando ingressa no poder legislativo, o que constitui algo novo que é acrescido à sua determinação fundamental, qual seja, a de ser *estamento privado*. Afinal, do desenvolvimento hegeliano, conclui Marx, segue que a vida burguesa e a vida política são heterogêneas e opostas¹³¹. Tem-se, pois, que o ingresso da sociedade civil no poder legislativo não pode se dar simplesmente como aquilo que ela já é, ou seja, “oposição e separação em relação ao Estado”. Diz Marx:

“Para alcançar um ‘significado e atuação *políticos*’, ele deve, antes, renunciar àquilo que ele já é como *estamento privado*. Somente com isso ele adquire seu ‘significado e atuação *políticos*’. Este ato político é uma completa transubstanciação. Nele, a sociedade civil deve separar-se de si completamente como sociedade civil, como estamento privado, e deve fazer valer uma parte de seu

¹³⁰ MEGA. *Op. cit.*, p. 85.

¹³¹ *Idem*.

ser, aquela que não somente não tem nada em comum com a existência social real de seu ser, como, antes, a ele se opõe diretamente.”¹³².

Marx formula, aqui, a caracterização fundamental da politicidade moderna, detecta sua lógica específica: a realização da política se dá por abstração e negação da existência real da sociedade civil. A sociedade civil só atua politicamente ao negar o seu próprio ser, adquirindo uma natureza que lhe é estranha. Essa lei geral aparece no indivíduo em toda a sua plenitude, já que, nele, o cidadão se encontra separado do membro da sociedade civil, como afirma Marx nesta passagem:

“O cidadão deve, pois, realizar uma *ruptura essencial* consigo mesmo. Como *cidadão real*, ele se encontra em uma organização dupla, a *burocrática* – que é uma formal e exterior determinação do Estado transcendente, do poder governamental, que não concerne nem ao cidadão nem à sua realidade independente – e a *social*, a organização da sociedade civil. Nesta última, porém, o cidadão se encontra como *homem privado*, fora do Estado; ela não tange o Estado político como tal.”¹³³.

A vida que o indivíduo leva na sociedade, portanto, é negada pela política, transforma-se em algo inessencial. No exercício da cidadania, o indivíduo nega toda a sua existência social, relegando-a à esfera privada, desprovida, em essência, de interesse público. Resta-lhe, por isso, apenas sua pura individualidade, abstraída de qualquer conteúdo material:

“Portanto, para se comportar como *cidadão real do Estado*, para obter importância e atuação políticas, ele deve abandonar sua realidade social, separar-se dela, refugiar-se de toda essa organização em sua individualidade; pois a única existência que ele encontra para sua cidadania é sua *individualidade* nua e crua, já que a existência do Estado como governo está completa sem ele e

¹³² *Ibid.*, p. 86.

¹³³ *Idem.*

a existência dele na sociedade civil está completa sem o Estado. Apenas em contradição com estas *únicas comunidades existentes*, apenas como *indivíduo*, ele pode ser *cidadão do Estado*. Sua existência como cidadão do Estado é uma existência que se encontra fora de suas existências *comunitárias*, sendo, portanto, puramente individual.”¹³⁴.

A política moderna emerge, para Marx, como a não-realização da vida social, como instância na qual a sociedade civil se põe como inexistente, processo consumado em cada indivíduo. Finalmente, ele arremata:

“A separação da sociedade civil e do Estado político aparece necessariamente como uma separação do cidadão *político*, o cidadão do Estado, em relação à sociedade civil, à sua própria realidade empírica, real, pois, como idealista do Estado, ele é um *ser totalmente diferente* de sua realidade, um *ser* oposto, diverso, *distinto*. A sociedade civil realiza, aqui, em si mesma, a relação entre Estado e sociedade civil, que, por outro lado, já existe como *burocracia*. No elemento estamental, o universal se torna realmente *para si* o que ele é *em si*, a saber, o *oposto do particular*. O cidadão deve abandonar seu estamento, a sociedade civil, o *estamento privado*, para alcançar significado e atuação políticos; pois é precisamente este *estamento* que se encontra entre o *indivíduo* e o *Estado político*.”¹³⁵.

Diante dessa situação, Marx critica Hegel por condenar as constituições representativas, opostas às constituições estamentais. Para Hegel, a concepção de uma constituição representativa, baseada na representação individual e no sufrágio universal, consubstancia um retrocesso, já que promove uma dissolução das esferas da família e da sociedade civil num completo atomismo e, com isso, “(...) *mantém* precisamente nisso a vida social e a vida política separadas uma da outra e coloca esta última, por assim dizer, no ar, pois a sua base é apenas a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião, por

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 86 e 87.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 87.

consequente o acidental, e não um fundamento *sólido* e *legítimo* em si e para si.”¹³⁶. Contra essa crítica, Marx afirma:

“A ‘opinião’ não pode ser concreta se o *objeto* da opinião é ‘abstrato’. O atomismo, no qual a sociedade civil se precipita em seu *ato político*, provém necessariamente de que a comunidade, o ser comunista no qual existe o indivíduo, é a sociedade civil separada do Estado ou de que o *Estado político* é uma *abstração* da sociedade civil.”¹³⁷.

Vê-se, pois, que a posição hegeliana representa a tentativa de promover uma síntese de elementos que, na realidade, encontram-se separados. Como afirma Marx, Hegel expressou a *estranheza* (*Befremdliche*) do fenômeno, sem superar o seu *estranhamento* (*Entfremdung*)¹³⁸. Estranhamento que é expresso positivamente pelas teorias da constituição representativa, baseadas no atomismo da sociedade moderna. Sobre isso, Marx diz:

“Essa concepção não *mantém* a vida social e a vida política separadas; ela é apenas a *representação de uma separação realmente existente*.

Essa concepção não coloca a vida política no ar, mas a vida política é a *vida aérea*, a região etérea da sociedade civil.”¹³⁹.

Caracterização sobre a qual Marx se deterá com profundidade e novos matizes na obra *Sobre a Questão Judaica*, escrita imediatamente após e, é lícito afirmar, sob a

¹³⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 89.

influência das aquisições da *Crítica de Kreuznach*. As diferenças entre ambos os textos¹⁴⁰ ficam claras, na *Crítica*, na forma como é discutida a diferença entre o sistema estamental e o sistema representativo. Conquanto Marx já intuisse a raiz da alienação política na própria sociedade civil, ainda não logrou determinar como essa vinculação se dava e, sobretudo, em que bases se desenvolviam as próprias relações sociais.

Marx considera um avanço histórico a transição dos estamentos políticos para os estamentos meramente sociais, pois, “assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são *iguais* no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da *sociedade*”¹⁴¹. Essa transformação se consumou com a Revolução Francesa, quando os estamentos perderam seu significado político, tornando-se simples diferenças sociais, diferenças da vida privada. Tal mudança é análoga à transformação verificada no interior da própria sociedade civil. Cumpre ressaltar que Marx não aponta, aqui, nenhuma precedência entre as transformações ocorridas no interior da sociedade civil e no Estado. Ao contrário, ele as desenvolve como simultâneas:

“Com isso, os estamentos da sociedade civil se transformam igualmente: por meio de sua separação em relação à sociedade política, a sociedade civil se tornou uma outra. (...) A diferença estamental não é mais, aqui, uma diferença da *necessidade* e do *trabalho* como corpos autônomos. A única diferença geral, *formal e superficial* é, aqui, apenas aquela entre *cidade* e *campo*. No interior da sociedade mesma, no entanto, a diferença se forma em círculos móveis, não fixos, cujo princípio é o *arbítrio*. *Dinheiro* e *cultura* são os critérios principais.”¹⁴².

¹⁴⁰ A esse respeito, ver ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política... Op. cit.*, p. 53 e o terceiro capítulo.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴² *Idem.*

A transição para o sistema representativo, portanto, é o momento político de uma transformação verificada na sociedade civil, momento de sua dissolução na individualidade pura, livre de todos os vínculos de corporações, comunas e estamentos. Enfim, o atomismo político exige o atomismo social. A negação essencial que a politicidade efetua exige o isolamento do indivíduo em relação à sua própria vida social, como afirma Marx:

“Característico é somente que a *privação de posses* e o *estamento* do trabalho *mediato*, do trabalho concreto, constituam menos um estamento da sociedade civil do que o solo sobre o qual os seus círculos repousam e se movem. (...) O estamento atual da sociedade já mostra a sua diferença em relação ao antigo estamento da sociedade civil no fato de que ele não é, como antigamente, algo comum, uma comunidade que contém o indivíduo, mas é em parte o acaso, em parte o trabalho etc. do indivíduo o que determina se ele se mantém ou não em seu estamento; um *estamento* que é ele mesmo, por sua vez, apenas uma determinação *exterior* do indivíduo, pois ele não é inerente ao seu trabalho e nem se relaciona com ele como uma comunidade objetiva, existente, organizada segundo leis sólidas e mantendo com ele relações estáveis.”¹⁴³.

Marx capta, aqui, o aspecto mais visível das sociedades modernas, sem perquirir a gênese do fenômeno. A separação entre vida política e vida social é simultânea à separação entre o indivíduo e seu gênero. A posição social se torna independente de qualquer fazer substancial. Afinal, dinheiro e cultura são os critérios principais e “O princípio do estamento social ou da sociedade civil é o gozo e a *capacidade de fruir*.”¹⁴⁴. Marx insurge-se contra o egoísmo da sociedade civil, ao qual as individualidades estão abandonadas: “A sociedade civil atual é o princípio acabado do *individualismo*; a existência individual é o fim último; atividade, trabalho, conteúdo etc. são *apenas* meio.”¹⁴⁵. A própria

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 89 e 90.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴⁵ *Idem.*

individualidade, enfim, torna inessencial, em sua existência, todo o seu conteúdo substancial, material, identificado por Marx, abstratamente, com o trabalho e a atividade. Tal transformação é, para ele, o fundamento tanto do sistema estamental, em sua configuração moderna, tal qual defendida por Hegel, quanto do sistema representativo, isto é, o sistema político moderno por excelência. O primeiro, segundo Marx, é a tentativa de relegar o homem ao universo restrito de sua esfera privada, transformando sua particularidade em sua consciência substancial. Esse sistema considera que “*O homem real é o homem privado da atual constituição política.*”¹⁴⁶. A constituição estamental, ao criar uma comunidade, uma corporação, em lugar de afirmar o indivíduo como “um membro, uma função” da sociedade, faz dele uma exceção, transforma a diferença, a separação, em sua existência. Trata-se, em suma, do encobrimento de uma alienação, da qual a existência estamental é apenas a expressão. Diz Marx: “*O estamento não só se baseia, como lei geral, na separação da sociedade, como também separa o homem de seu ser universal, faz dele um animal que coincide imediatamente com sua determinidade. A Idade Média é a história animal da humanidade, sua zoologia.*”¹⁴⁷. Em contrapartida, o sistema representativo incorre no erro contrário, como diz Marx: “*Ela [a era moderna – LGD] separa do homem o seu ser objetivo, como um ser apenas exterior, material. Ela não toma o conteúdo do homem como sua verdadeira realidade.*”¹⁴⁸.

Assim, tanto um como o outro sistema realizam a alienação política acabada. A política, em seu formalismo abstrato, torna-se a única esfera da vida genérica do homem.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴⁸ Idem.

Entretanto, para tomar parte nela, ele tem que negar todo o seu conteúdo, toda sua atividade, o que Marx expressa nesta passagem:

“Em seu significado político, o membro da sociedade civil abandona seu estamento, sua real posição privada; é somente aqui que ele atinge significado como *homem*, ou que aparece sua determinação como membro do Estado, como ser social, como sua determinação *humana*. Pois todas as suas outras determinações na sociedade civil *aparecem* ao homem, ao indivíduo, como *inessenciais*, como determinações *exteriores*, que, na verdade, são necessárias à sua existência no todo, isto é, como um vínculo com o todo, mas um vínculo do qual ele pode, novamente, muito bem prescindir.”¹⁴⁹.

Para ter significado político, portanto, o indivíduo tem que se tornar insignificante¹⁵⁰. Tem que tornar inessencial sua existência social, para se tornar, em aparência, ser social. Conclusão que Marx atinge a partir da crítica a Hegel e que ultrapassa a análise do texto, para refletir sobre a própria realidade que o produziu. Diante desse quadro, a obra de Hegel aparece para Marx como a tentativa de solucionar algo que, na realidade, encontrava-se sem solução. É o que leva a crítica marxiana a seu ponto culminante, quando avalia o sistema de mediações, que passamos a examinar.

3. A crítica das mediações

Como vimos anteriormente, os estamentos, no sistema hegeliano, estão situados, como órgão mediador, “entre o governo em geral, de um lado, e o povo dissolvido nas esferas particulares e nos indivíduos, de outro”, o que é dito no parágrafo 302 da *Filosofia*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵⁰ Um dos sentidos da palavra *Bedeutung*, que temos traduzido por *significado*, é *importância*, algo que não deve ter sido ignorado por Marx ao empregá-la com tanta frequência, a partir do próprio texto hegeliano.

do Direito. Para exercer essa função, eles adquirem um significado político, ingressando no poder legislativo (§303). Aí situado, tendo adquirido um novo significado, embora conservando seu caráter de estamento privado, o elemento político-estamental passa a exercer sua função de mediação, que Hegel descreve no parágrafo 304:

“O elemento político-estamental encerra em sua própria determinação, ao mesmo tempo, a diferença dos estamentos, já existente nas esferas anteriores. A sua posição primeiramente abstrata, a saber, do *extremo da universalidade empírica* contra o princípio *do príncipe* ou do *monarca* em geral – na qual reside somente a *possibilidade da concordância* e, com isso, igualmente a *possibilidade da oposição hostil* –, essa posição abstrata se torna relação racional (*silogismo*, comparar com Anotação ao § 302) somente na medida em que sua *mediação* venha à existência. Assim como, do lado do poder do príncipe, o poder governamental (§ 300) já tem essa determinação, assim também, do lado dos estamentos, um momento deles tem de estar voltado para a determinação de existir essencialmente como o momento do termo-médio.”¹⁵¹.

Esse raciocínio implica, desde já, a defesa que fará, em seguida, da câmara alta do parlamento. Por ora, cabe dizer que, no poder legislativo, o elemento político-estamental supera a “possibilidade da oposição hostil” quando um momento seu promove, em conjunto com o elemento governamental do poder legislativo, a mediação entre o poder do príncipe e os estamentos da sociedade civil. Assim, se os estamentos são responsáveis pela mediação entre o poder do príncipe e o povo, quer dizer, a sociedade civil como um todo (§302), o exercício dessa mediação só é possível quando eles superam a posição abstrata inicial,

¹⁵¹ MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* - MEGA, 1ª seção, volume 2, APPARAT. Berlim: Dietz Verlag, 1982, p. 603. De acordo com os editores da MEGA, o procedimento de Marx, na redação da *Crítica de 43*, consistia em copiar diversos parágrafos, antes de comentá-los, deixando um espaço para tanto. O seu comentário ao parágrafo 303, porém, consumiu o espaço reservado até o parágrafo 307. (Cf. p. 579). Assim, para preservar o curso do texto tal qual redigido por Marx, os editores publicaram em separado o trecho do manuscrito em que ele transcreveu os parágrafos 304, 305, 306 e 307.

tornando-se, no poder legislativo, termo-médio dentro da relação racional, do silogismo. Examinemos a avaliação marxiana desse parágrafo.

Em primeiro lugar, Marx questiona, novamente, a dupla determinação dos estamentos, ou seja, social e política. Para ele, trata-se de uma identidade aparente, uma identidade ilusória: duplicado, o mesmo sujeito possui determinações essencialmente distintas. A ilusão reside no fato de o sujeito não estabelecer sua própria predicação, artificialmente estabelecida: “(...) por um lado, a diferença social dos estamentos recebe, como tal, uma determinação que deve provir unicamente da esfera política; por outro lado, a diferença dos estamentos recebe uma determinação que não provém da esfera política, mas do sujeito da esfera civil.”¹⁵².

Dessa dupla determinação, resulta um híbrido no qual o sujeito não possui o significado que lhe é próprio. O significado político dos estamentos não decorre de sua natureza social, mas lhes é outorgado pela esfera política. Segundo Marx, isso é corolário da própria reflexão hegeliana sobre os estamentos. Ela constitui a tentativa de atualização de uma concepção antiga:

“É a maneira *acrítica, mística*, de *interpretar* uma *antiga visão de mundo* com o sentido de uma nova, pelo que ela se torna apenas um híbrido infeliz, no qual a forma mente para o significado e o significado mente para a forma, e nem a forma se torna seu significado e sua forma real, nem o significado alcança a forma e o significado real. Esta *ausência de crítica*, este *misticismo*, é tanto o enigma das constituições modernas (κατ'εξοχήν das estamentais) como também o mistério da filosofia hegeliana, em especial da *filosofia do direito* e da *filosofia da religião*.”¹⁵³.

¹⁵² MEGA. *Op. cit.*, p. 92.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 92.

Uma vez mais, a filosofia hegeliana aparece, para Marx, como expressão da própria realidade de seu tempo. A tentativa de conciliar interesses privados com o interesse público é um dos pilares das constituições modernas, que Hegel acaba por reproduzir em sua *Filosofia do Direito*. A incompatibilidade entre forma e conteúdo representa, portanto, a própria essência do constitucionalismo moderno. Contra essa mistificação, Marx reafirma o sujeito real e sua objetivação como ponto de partida: “Liberta-se desta ilusão da melhor maneira quando se toma o significado como o que ele é, como a *própria determinação*; faz-se dele, como tal, sujeito, e então se compara para saber se o seu *pretense* sujeito correspondente é seu *predicado real*, se ele expressa a sua essência e a sua verdadeira realização.”¹⁵⁴. Pode-se dizer que, aqui, Marx condena o processo de *desontologização* não somente no pensamento hegeliano, mas, sobretudo, na própria configuração da vida política: ela supõe a negação de todos os predicados do homem, de todo o seu conteúdo. Evidentemente, Marx ainda não havia dado a gênese da *desontologização*, determinada pelo processo verificado na própria esfera social.

Por ora, a tematização marxiana se volta para o desenvolvimento hegeliano da questão. Além de engendrar uma identidade ilusória, Marx assevera que a caracterização formulada por Hegel constitui um *mixtum compositum*, uma vez que o silogismo possui um duplo termo-médio, poder governamental e estamentos, que se colocam entre o poder do príncipe e a sociedade civil. Perfaz-se, com isso a relação racional: de um lado a singularidade empírica, o poder do príncipe, de outro, a universalidade empírica, a sociedade civil; sujeito e predicado perfeitamente unidos, abandonando sua rígida separação inicial. Sobre isso, Marx diz com ironia:

¹⁵⁴ Idem.

“E nós já vimos que o mesmo significado que o poder governamental possui do lado do príncipe, o elemento estamental o possui do lado do povo. Assim como o príncipe *emana* em uma circulação que se ramifica, o povo se *condensa* em uma edição em miniatura, pois a monarquia constitucional só pode entender-se com o povo *en miniature*. O elemento estamental é, do lado da sociedade civil, exatamente *a mesma abstração do Estado político* que o poder governamental é do lado do príncipe.”¹⁵⁵.

Apesar do encadeamento lógico aparentemente consistente, devidamente exposto, Marx entende que o *mixtum compositum* formulado por Hegel representa, em verdade, a dissimulação de uma antítese não resolvida. Isso fica claro ao se levar em consideração o fato de Hegel não captar a lógica específica do poder legislativo, ou seja, não apreender o seu conteúdo, mas preocupar-se, simplesmente, com sua posição dentro do Estado político, junto aos demais poderes, e em face da sociedade civil. Para Marx, trata-se de uma *construção da consideração*, que não parte da própria existência do poder legislativo e é, por isso, apenas a construção de sua existência formal. Isso é consequência da “posição *falsa*, ilusória, *κατ'εξοχην política*, que o poder legislativo possui no Estado moderno”¹⁵⁶. Tal Estado não é um verdadeiro Estado porque suas funções não são exercidas “a partir da natureza da coisa, mas segundo as regras da convenção”. Nesse Estado, afinal, suas determinações, dentre as quais o poder legislativo, “têm que ser consideradas não em si e para si, não teoricamente, mas praticamente; não como independentes, mas como poderes em oposição”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 94.

¹⁵⁷ *Idem.*

Todo o formalismo estatal se reflete na maneira como Hegel descreve a função mediadora dos estamentos. Com efeito, sua construção acaba por obscurecer todo o conteúdo que pretende captar, notadamente a oposição que busca dirimir por meio da mediação estamental. Segundo Marx, inicialmente, não parece haver qualquer oposição ou possibilidade de oposição: o poder do príncipe é representado pelo poder governamental e a sociedade civil é representada pelo elemento político-estamental. Assim, o poder do príncipe cessa de ser o extremo da singularidade empírica e a sociedade civil abandona sua posição de extremo da universalidade empírica. Ambos, no poder legislativo, tornam-se particularidade por meio de seus deputados, concretizando um silogismo perfeito, como afirma Marx: “No elemento governamental do poder legislativo, a inacessível singularidade empírica do príncipe *tomou forma terrena* em um certo número de personalidades limitadas, tangíveis, responsáveis; no elemento estamental, a sociedade civil *tomou forma celeste* em um certo número de homens políticos. Os dois lados perderam sua intangibilidade.”¹⁵⁸.

A heterogeneidade de elementos, portanto, restringe-se ao interior do próprio termo-médio, onde estamentos e poder governamental passam a conviver. Nessa esfera, para Marx, reside a única “possibilidade da oposição hostil”. Trata-se de uma “contradição irreconciliável”, de uma “oposição belicosa”, para referir expressões suas. A própria afirmação de Hegel, em relação aos estamentos, de que sua “posição abstrata se torna relação racional (...) somente na medida em que sua *mediação* venha à existência”, em verdade, evidencia apenas que a existência da contradição, sob a aparência de mediação, emerge no poder legislativo, em especial no elemento político-estamental.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 95.

Tal contradição, para Marx, é estabelecida pelo próprio Hegel de forma arbitrária e ilógica. No parágrafo 302, os estamentos apareciam como termo-médio entre governo e sociedade civil. Agora, no parágrafo 304, eles aparecem também como extremo contraposto ao poder do príncipe, havendo até a possibilidade de uma “oposição hostil”. Com isso, o elemento estamental acaba por exercer mais funções que o poder governamental. Em verdade, esse último nunca aparece, no desenvolvimento hegeliano, como oposto à sociedade civil, quando ele, segundo Marx, sempre se opõe ao povo. Desse modo, o elemento estamental, e somente ele, aparece como extremo oposto e, simultaneamente, tem que promover a mediação entre um aspecto seu, o social, e o poder do príncipe, adquirindo, para tanto, significado político. Enfim, conclui Marx, “Eles [os estamentos – LGD] chegaram ao cúmulo da mediação.”. E se pergunta: “Por que, então, sobrecarregar este asno com mais sacos ainda? Por que o elemento estamental deve, pois, constituir, por toda parte, a ponte dos asnos, justamente entre ele e seu oponente?”¹⁵⁹.

Além disso, se as diferenças estamentais tinham antes a função de impedir que “os interesses particulares das comunas, corporações e dos indivíduos se isolem”, ou que os singulares “venham a se apresentar como uma *multidão* e uma *turba*, como uma opinião e um querer inorgânicos, como um mero poder de massa contra o Estado orgânico” (§302), agora, elas aparecem, em sua posição abstrata, exatamente como o extremo da universalidade empírica. Eles são tanto um extremo, identificado com a sociedade civil, quanto o próprio termo médio. A razão disso se encontra na Anotação ao parágrafo 302,

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 95 e 96. Marx faz aqui um trocadilho, empregando a expressão “ponte dos asnos” tanto em seu sentido escolástico, do diagrama utilizado para descobrir as várias possibilidades de termos médios de um silogismo, quanto no sentido literal. Os estamentos são os asnos sobrecarregados de funções, que têm que ser, ainda, a própria ponte – o termo-médio – que os une ao governo.

que dá arremate lógico à função dos estamentos. Afirma Hegel: “Que um momento determinado, que ocupa a posição de um extremo na oposição, deixe de sê-lo e se torne momento *orgânico*, quando ao mesmo tempo é *meio-termo*, isso é algo que se encontra entre as mais importantes intuições lógicas.”¹⁶⁰.

Tendo em vista essa consideração, Marx se vale de uma redução *ad absurdo*, para demonstrar os aspectos mais graves do desenvolvimento hegeliano. Como foi dito anteriormente, a possibilidade de oposição mais imediata acaba por ser localizada no interior do próprio termo-médio, isto é, entre poder governamental e o elemento político-estamental¹⁶¹. Nesses dois momentos heterogêneos do poder legislativo, encontra-se posta, para Marx, a necessidade de uma nova mediação, que é realizável em razão de, no poder legislativo, todos os momentos serem orgânicos e, por conseguinte, poderem ser, igualmente, termo-médio. Ora, os dois extremos que o elemento estamental e o poder governamental devem mediar são a sociedade civil e o poder do príncipe, que, por sua vez, poderiam também ser termos-médios. A sociedade civil, no entanto, segundo Marx, “parece não poder assumir esse papel, pois ela não possui assento no ‘poder legislativo’ como *ela mesma*, como extremo”¹⁶². Já o poder do príncipe parece qualificado para o papel, como afirma Marx:

“Pois, por um lado, o todo do Estado está nele [no príncipe – LGD] representado, e também, portanto, a sociedade civil, e especialmente ele tem em comum com os estamentos a ‘singularidade empírica’ da vontade, já que a universalidade empírica só é real como singularidade empírica. Além disso, ele não se opõe à sociedade civil apenas como *formalidade*, como *consciência* de Estado,

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶² *Ibid.*, p. 96.

como o faz o poder governamental. Ele mesmo é Estado, ele tem o momento *natural, material* em comum com a sociedade civil. Por outro lado, o príncipe é o cume e o representante do poder governamental.”¹⁶³.

Assim, o príncipe deveria ser o termo-médio entre os estamentos e o poder governamental, no interior do poder legislativo. Marx constrói esse raciocínio para explicitar o absurdo de todos esses extremos participando como momento orgânico de um jogo sem fim. Ora são extremo, ora termo-médio, como a cabeça de Jano, que aparece de frente ou de costas e muda de caráter em cada momento:

“Aquilo que se determina primeiramente como termo-médio entre dois extremos comporta-se então, ele mesmo, como extremo, e um dos dois extremos, que por ele era mediado com o outro, aparece novamente como extremo (porque em *sua distinção* com o outro extremo) entre seu extremo e seu termo-médio. É uma complementação recíproca. (...)Tal como o leão em *Sonho de uma Noite de Verão*, que exclama: ‘Eu sou leão, e não sou leão, eu sou Snug’. Assim, cada extremo é, aqui, ora o leão da oposição, ora o Snug da mediação.”¹⁶⁴.

Marx faz, em seguida, uma série de comparações irônicas, sempre explicitando o caráter absurdo do sistema de mediações. Com toda essa exposição, ele pretende demonstrar a arbitrariedade e o ilogismo do sistema de mediações desenvolvido por Hegel para, finalmente, arrematar:

“É notável que Hegel, que reduz esse absurdo da mediação à sua expressão abstrata, lógica, por isso não-falseada, rígida, a designe, igualmente, como o *mistério especulativo* da lógica, como a relação racional, como o silogismo da razão. Extremos reais não podem ser mediados um com o outro, precisamente porque são extremos reais. Mas eles não precisam, também, de qualquer

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 97.

mediação, pois eles são seres opostos. Eles não têm nada em comum entre si, não demandam um ao outro, não se completam. Um não tem em seu seio a nostalgia, a necessidade, a antecipação do outro. (Mas se Hegel trata a universalidade e a singularidade, os momentos abstratos do silogismo, como opostos reais, este é precisamente o dualismo fundamental de sua lógica. O resto sobre isso pertence à crítica da lógica hegeliana).”¹⁶⁵.

Temos, pois, o arremate da redução ao absurdo efetuada por Marx: o sistema de mediações de Hegel é a tentativa de conciliar idealmente o que se encontra separado na realidade. Seu sistema de mediações só é possível em razão de seu pressuposto ontológico fundamental: as categorias lógicas têm uma atuação material, intervêm na prática, o que torna possível a mediação dos seres que, efetivamente, encontram-se opostos e que, por conseguinte, são irreconciliáveis. A tematização hegeliana, portanto, é a expressão acabada da cisão e da oposição entre Estado e sociedade civil, ainda que ele pretenda pensar a sua união.

Diante dessa conclusão, Marx contesta, em seguida, dois argumentos que poderiam ser apresentados ao seu desenvolvimento. O primeiro diria: “*Les extrêmes se touchent*. Pólo-Norte e Pólo-Sul se atraem; o sexo feminino e o masculino se atraem do mesmo modo e o homem só se gera da união de sua diferença extrema.”. O segundo, por sua vez, seria: “Todo extremo é seu outro extremo. O *espiritualismo* abstrato é *materialismo* abstrato; o *materialismo* abstrato é o *espiritualismo* abstrato da matéria.”¹⁶⁶.

Contra o primeiro, Marx afirma que os extremos verdadeiros se põem como diferentes em sua existência, e não como gradações do ser. Assim, homem e mulher são o mesmo ser, diferentes apenas quanto ao gênero. Os extremos, portanto, seriam homem e

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 97 e 98.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 98.

não-homem, oposição na qual haveria duas existências e não um ser que se diferencia. Quanto ao segundo argumento, Marx afirma que ele transforma um conceito, uma existência em mera abstração de outro. Com isso, “a *diferença* no interior da existência de um ser é confundida, em parte, com a *abstração à qual se confere independência* (evidentemente, não em relação a um outro ser, mas de si mesma), em parte, com o oposto *real* de seres que se excluem mutuamente”¹⁶⁷. Se isso não fosse feito, diz Marx, um triplo erro seria evitado:

“1) de que, como somente o extremo seria verdadeiro, toda abstração e parcialidade seja tomada por verdadeira, com o que um princípio, em lugar de aparecer como totalidade em si mesmo, aparece apenas como abstração de um outro; 2) de que a *firmeza* de opostos *reais*, constituindo-se em extremos, o que é apenas seu conhecimento de si, assim como sua precipitação para a decisão da luta, isso seja pensado como algo possivelmente evitável ou ruim; 3) de se tentar sua mediação.”¹⁶⁸.

Afinal, ele conclui, embora os dois extremos sejam reais, apenas no ser de um deles reside a determinação de ser extremo e ele não possui o significado de realidade em relação ao outro, ou seja, “Um invade o outro. A posição não é igual”. Tal como cristianismo ou religião, de um lado, e filosofia de outro: embora, muitas vezes, elas se encontrem em oposição, a religião não constitui um verdadeiro oposto em relação a filosofia¹⁶⁹. Portanto, Marx afasta qualquer possibilidade de uma mediação entre seres reais que se oponham verdadeiramente, salvo a partir de uma abstração dessa oposição. Sob a influência de Feuerbach, a tematização marxiana, aqui, afasta por completo a possibilidade da

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 98 e 99.

dialética¹⁷⁰. Posição que seria abandonada já nos *Manuscritos de 1844*, quando Marx realiza um reexame da dialética hegeliana e de suas próprias formulações ontológicas¹⁷¹.

Diante desses resultados, ele se pergunta sobre a afirmação hegeliana de que os estamentos exercem uma nova mediação, uma vez no interior do poder legislativo. Em primeiro lugar, segundo Marx, é somente no poder legislativo que “a sociedade civil, como elemento ‘estamental’, e o poder do príncipe, como ‘elemento governamental’ são estimulados a uma oposição, real, imediata, prática”¹⁷². Ademais, somente no poder legislativo, que é a totalidade política do Estado, a sociedade civil adquire existência política, isto é, somente ali ela pode se tornar um extremo oposto ao poder do príncipe e ao poder governamental. Com isso, Marx conclui:

“O ‘poder legislativo’ necessita, portanto, em si mesmo, da *mediação*, isto é, um encobrimento da oposição, e essa mediação deve partir do ‘elemento estamental’, porque o elemento estamental, no interior do poder legislativo, perde o significado de representação da sociedade civil e se torna elemento *primário*, é mesmo a sociedade civil do poder legislativo. O ‘poder legislativo’ é a totalidade do Estado político, precisamente por isso, é a *contradição impelida à manifestação* desse Estado. Ele é, de fato, sua dissolução *posta*. Princípios bem diferentes se entrecrocaram nele. Isso aparece, certamente, como a *oposição* dos elementos do princípio do príncipe e do princípio do elemento estamental etc. Na *verdade*, porém, é a antinomia do *Estado político* e da *sociedade civil*, a *contradição do Estado político abstrato* consigo mesmo. O poder legislativo é a revolta *posta*.”¹⁷³.

¹⁷⁰ Nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach diz: “O que está separado na realidade também não deve ser idêntico no pensamento. (...) A unidade imediata de determinações opostas só é possível e válida na abstração. Na realidade, os opostos só se unem por meio de um termo-médio. Esse termo médio é o objeto, o sujeito dos opostos. (...) Nada mais simples, portanto, que mostrar a unidade de predicados opostos; só é necessário abstrair o objeto ou o sujeito deles.” (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*, volume 2. *Op. cit.*, pp. 308 e 309).

¹⁷¹ MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MEGA. *Op. cit.*, pp. 404 e 405. Sobre isso, cf. FREDERICO, C. *O jovem Marx (1843 –44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez, 1995, p. 66.

¹⁷² *Ibid.*, p. 99.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 100.

Temos, com isso, que a possibilidade de síntese de seres opostos, de elementos heterogêneos, no interior do poder legislativo, resta francamente afastada. Para Marx, a sede da totalidade do Estado encerra, antes, a sua contradição manifesta, a oposição de dois princípios irreconciliáveis, uma contradição no ser que Hegel tentou unificar por meio das categorias lógicas, que, no entanto, não captam a lógica específica do objeto específico. Sua *Filosofia do Direito* aparece para Marx como a constatação dessa contradição, bem como a tentativa de unir a separação completa entre interesse público e interesse privado. Nessa tentativa, no entanto, valeu-se de um sistema que acaba gerando tão somente uma aparência de mediação, tendo por base uma concepção antiga, com um novo sentido, como afirma Marx em uma passagem que já citamos parcialmente no primeiro capítulo (p. 36):

“Ocorre que Hegel tem diante dos olhos o significado moderno do elemento estamental de ser a realização da cidadania, do *bourgeois*. Ele não quer que o ‘universal em si e para si’, o Estado político seja determinado pela sociedade civil, mas, ao contrário, que ele a determine. Portanto, quando ele toma a forma medieval do elemento estamental, confere-lhe o significado oposto, de ser determinado pelo ser do Estado político. Os estamentos, como representantes das corporações etc. não seriam a ‘universalidade empírica’, mas a ‘particularidade empírica’, a ‘particularidade da empiria!’”¹⁷⁴.

Enfim, o Estado político, na modernidade, é mera forma dos interesses da sociedade civil, que é o verdadeiro conteúdo. Hegel pretende, contudo, que, na esfera da “liberdade concreta”, a forma determine e ponha o conteúdo, quer dizer, que o Estado determine a sociedade civil, que o interesse público seja o fim último e a realização dos interesses privados. Cabe citar, uma vez mais, a asserção marxiana, do início da *Crítica*: “O

¹⁷⁴ Idem.

importante é que Hegel, por toda parte, faz da Idéia sujeito, e faz do próprio sujeito, assim como da ‘disposição política’, predicado. O desenvolvimento se dá, contudo, sempre no lado do predicado.”¹⁷⁵. Em sua análise do *morgadio*, Marx constatará a verdade dessa afirmativa e, principalmente, a impossibilidade de realização do objetivo hegeliano.

4. Propriedade privada e Estado

Em todo o desenvolvimento até aqui, manifesta-se a constatação marxiana da alienação política moderna, da qual a filosofia hegeliana é uma expressão acabada: Estado e sociedade civil encontram-se separados e em oposição. A politicidade subsiste apenas tornando inessencial, não-existente, a vida social. Com essa evidência diante de si, Marx trata de pensar como se dão as relações entre a propriedade privada e o Estado, ou, de forma geral, a forma como interesses privados e interesse público se relacionam. A discussão surge no interior do sistema de mediações hegeliano, ou melhor, de seu ponto culminante, qual seja, o *morgadio*.

Como foi visto, no parágrafo 304, Hegel apresentou as razões para um dos momentos do elemento estamental “estar voltado para a determinação de existir essencialmente como o momento do termo-médio”, concretizando, assim, o silogismo entre poder do príncipe e estamentos, em última análise, entre Estado e sociedade civil. Esse papel é cumprido pela nobreza hereditária, o que é sustentado por Hegel no parágrafo 305:

“Um dos estamentos da sociedade civil possui o princípio que, por si, é capaz de se tornar constitutivo dessa relação política, o estamento da eticidade natural, qual seja, aquele que tem por

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 11. Cf. p. 21, *supra*.

sua base a vida familiar e, no que se refere à subsistência, a propriedade da terra; portanto, no que diz respeito à sua particularidade, tal estamento possui, em comum com aquilo que o poder do príncipe encerra em si, um querer que repousa em si e a determinação natural.”¹⁷⁶.

A nobreza hereditária, portanto, além de seu caráter estamental, social, possui elementos em comum com o poder do príncipe, encerrando, portanto, em si mesma, a capacidade de desempenhar o papel de termo-médio. Para tanto, seu patrimônio adquire um sentido político especial, tornando-se inalienável e afastado da liberdade de testar, sendo herdado diretamente pelo primogênito, o que configura o instituto do *morgadio*, que é descrito por Hegel no parágrafo 306:

“Este estamento é constituído, mais de perto, para a posição e significação políticas, na medida em que seu patrimônio é independente tanto do patrimônio do Estado, quanto da incerteza da indústria, da busca do ganho e da mutabilidade da posse em geral – tanto do favor do poder governamental, quanto do favor da multidão -, e é reforçado mesmo *contra o próprio arbítrio*, em consequência do fato de os membros desse estamento, chamados para essa determinação, encontrarem-se privados do direito dos outros cidadãos: de, em parte, dispor livremente de toda a sua propriedade, em parte de sabê-la transmitida aos filhos de acordo com a igualdade do amor; assim, com o morgadio, o patrimônio se torna um *bem hereditário inalienável*.”¹⁷⁷.

Inicialmente, em sua análise dessa tematização hegeliana, Marx se atém às implicações do próprio texto. Com esse desenvolvimento, porém, surgem questões mais gerais, para além da discussão acerca do *morgadio* e da câmara alta do parlamento. O que chama a sua atenção, em primeiro lugar, é que o papel político exercido pelos nobres decorre simplesmente de sua vida familiar e da propriedade da terra, o querer que repousa

¹⁷⁶ MEGA. APPARAT. *Op. cit.*, p. 603.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 603 e 604.

em si e a determinação natural¹⁷⁸. Quer dizer, seu caráter privado específico determina o papel político dos pares. Para Marx, dever-se-ia falar, antes, de um querer que repousasse na disposição de Estado ou no todo, e não em si mesmo. Além disso, ao conferir um *status* especial à vida familiar, Hegel acaba por colocar a vida social num nível inferior a ela, desconsiderando, também, o fato de que a “vida familiar” constitui a “eticidade natural” de qualquer membro da sociedade civil¹⁷⁹. Enfim, trata-se da aplicação de princípios completamente incompatíveis com a esfera do Estado político e da cidadania. Marx afirma que essa mediação constitui uma verdadeira anomalia, “que a mais elevada *síntese* do Estado político seja apenas a síntese da propriedade da terra e a vida familiar!”. E se pergunta:

“Após Hegel ter, precisamente, desenvolvido o elemento político-estamental como um elemento peculiar, como uma *transsubstanciação do estamento privado na cidadania*, e justamente por isso, ter considerado a mediação necessária, como pode Hegel, então, dissolver esse organismo novamente na distinção do estamento privado, portanto, no estamento privado, e ir buscar nele a mediação do Estado consigo mesmo?”¹⁸⁰.

Tendo em vista tal questão, Marx reafirma a contradição do sistema de mediação. Por um lado, se os estamentos privados fossem imediatamente políticos, a mediação não seria necessária. De outra parte, se ela é necessária, o estamento privado não é político e, por conseguinte, a própria mediação também não o é. Assim, o proprietário fundiário deveria

¹⁷⁸ No início das glosas dedicadas ao poder legislativo, Marx afirma: “Hegel quer, em toda parte, apresentar o Estado como a realização do Espírito livre, mas *re vera* ele resolve todas as colisões difíceis por meio de uma necessidade natural que se encontra em oposição à liberdade. Assim, também, a passagem do interesse particular ao interesse universal não é mediada pela lei consciente de Estado, mas pelo acaso, e se completa *contra* a razão; e Hegel quer no Estado, por toda parte, a realização da vontade livre!” (MEGA. *Op. cit.*, p. 60).

¹⁷⁹ MEGA. *Op. cit.*, p. 104.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 104 e 105.

exercer a mediação em razão de sua cidadania. No entanto, ele exerce essa cidadania porque é proprietário e, o que é mais grave, ele se torna proprietário porque é cidadão. Com o *morgadio*, Hegel promove uma autêntica acomodação: se o elemento político-estamental aparecia como expressão da separação moderna de Estado e sociedade civil, Hegel faz, agora, do estamento privado, a solução para a antinomia no interior do poder legislativo. Para Marx, isso constitui “o pior sincretismo”: “Hegel quer o sistema estamental medieval, mas no sentido moderno do poder legislativo e ele quer o poder legislativo, mas no corpo do sistema estamental medieval.”¹⁸¹.

A mediação exercida pelo estamento da nobreza hereditária representa, segundo Marx, não uma mediação baseada no caráter político do elemento estamental, mas a dissolução desse caráter. E somente tal dissolução aparece como a “*unidade restabelecida do Estado político consigo mesmo*”. Quer dizer, o pretense caráter de cidadania que Hegel apontara nos estamentos da sociedade civil desaparece por completo diante da mediação feita pelo estamento da nobreza. Com isso, uma vez mais, o silogismo expressa apenas a separação de Estado e sociedade civil, ou, como diz Marx, “também o Estado político como *totalidade* está suprimido”¹⁸². Isso decorre do fato de uma parcela do elemento político-estamental ser completamente absorvida pelo poder soberano: ela é reintegrada a ele, enquanto os demais estamentos permanecem sem qualquer significado político, isto é, a separação entre sociedade civil e Estado subsiste intocada.

No comentário ao parágrafo 306, as questões mais gerais acerca das relações entre propriedade privada e Estado começam a surgir, embora Marx se atenha, ainda,

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 105 e 106.

principalmente ao texto hegeliano. Nesse parágrafo, Hegel caracteriza os bens gravados pelo instituto do *morgadio*, que são transmitidos diretamente ao primogênito, que também herda o posto na câmara alta do parlamento. Por meio do *morgadio*, garante-se a imparcialidade do parlamentar, já que ele não está submetido às incertezas verificadas em outras atividades econômicas. É o que é afirmado no *adendo* ao parágrafo 306:

“A segurança e a solidez desse estamento pode ser aumentada, ainda, pela instituição do morgadio, que, no entanto, só é desejável no que respeita à política, pois a ele está ligado um sacrifício para o objetivo político de o primogênito poder viver independentemente. A fundamentação do morgadio reside no fato de o Estado não dever contar com uma mera possibilidade de disposição mas, antes, com uma necessidade. Ora, a disposição não está, certamente, ligada a um patrimônio – mas a conexão relativamente necessária é que, aquele que possui um patrimônio independente não está limitado pelas circunstâncias exteriores, podendo proceder sem impedimentos e agir em prol do Estado.”¹⁸³.

Para Marx, a propriedade fundiária é a propriedade privada por excelência, pois ela, nas palavras de Hegel, é “independente tanto do patrimônio do Estado, quanto da incerteza da indústria, da busca do ganho e da mutabilidade da posse em geral”. Enfim, ela é a propriedade privada em seu sentido próprio. “Em seu ponto culminante – Marx conclui – a constituição política é, portanto, a *constituição da propriedade privada*. A mais elevada *disposição política* é a *disposição da propriedade privada*”. Afinal, o *morgadio* é tão somente “a manifestação *exterior* da natureza *interna* da *propriedade fundiária*. Como ele é *inalienável*, os nervos sociais são cortados em relação a ele e o *seu isolamento da sociedade civil* é assegurado.”¹⁸⁴.

¹⁸³ MEGA. APPARAT. *Op. cit.*, p. 604.

¹⁸⁴ MEGA. *Op. cit.*, p. 108.

A suprema síntese do Estado político, segundo Marx, representa a negação de uma série de princípios que Hegel estatuiu ao longo de toda a sua *Filosofia do Direito*. De fato, o *morgadio* é colocado como preponderante em relação à família, à moralidade e, por conseguinte, à individualidade, à subjetividade livre.

Assim, na primeira parte, pertinente ao *Direito Abstrato*, Hegel afirma que a propriedade é alienável por ser dotada de uma natureza exterior em relação ao proprietário (§65). Em contrapartida, são inalienáveis os bens que “constituem minha própria pessoa e o ser universal de minha consciência de si” (§66)¹⁸⁵. Com isso, o *status* dos bens gravados pela inalienabilidade do *morgadio* se tornam constitutivos da própria pessoa e da consciência de seu titular. A propriedade antecede o proprietário. O mesmo ocorre com a liberdade de contratar, tal qual aparece no parágrafo 71 da *Filosofia do Direito*, onde se lê: “Essa relação de vontade a vontade é o solo peculiar e verdadeiro no qual a liberdade tem existência. Essa mediação, na qual não se tem a *propriedade* apenas por meio de *uma coisa e minha vontade subjetiva*, mas principalmente por meio de uma outra vontade, e, com isso, uma vontade *comum*, constitui a esfera do *contrato*.”¹⁸⁶. No *morgadio*, ao contrário, o solo da liberdade é solapado e a propriedade privada antecede às relações individuais.

Afastados os princípios da esfera do *Direito Abstrato*, verifica-se, igualmente, a suspensão da determinação fundamental da vida familiar, o amor (§158). Afinal, no *morgadio*, a primeira instância da *Eticidade* não rege a liberdade de testar, uma vez que os bens são herdados pelo primogênito, ou seja, a sucessão não se subordina ao testamento, não pode ser influenciada pelo amor.

¹⁸⁵ MEGA. *Op. cit.*, p. 110.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 111.

Finalmente, de acordo com Marx, o próprio Estado se submete às regras da propriedade privada. O Estado é, na tematização hegeliana, “a realidade da Idéia ética, do Espírito ético como a vontade substancial, evidente e *manifesta* para si”. A consciência de si, por meio de sua disposição em relação ao Estado, “possui sua *liberdade substancial*, como seu ser, fim e produto de sua atividade” (§257)¹⁸⁷. Disposição que, no parágrafo 268, Hegel caracteriza como “a *confiança* (...), a consciência de que meu interesse substancial e particular é mantido e conservado como interesse e fim de outrem (aqui, o Estado) que se encontra em relação comigo como indivíduo; com o que ele não é imediatamente um outro para mim e eu, nessa consciência, sou livre”¹⁸⁸. Para Marx, essa disposição, que deveria ser o sustentáculo e a realização do Estado, exige uma garantia fundamental, a saber, a propriedade privada gravada pelo *morgadio*. Com ele, está garantida a imparcialidade e a incorruptibilidade dos legisladores supremos e, por conseguinte, “a realidade da Idéia ética”. A propriedade privada, enfim, garante e sustenta o Estado. Diz Marx:

“Aqui, portanto, a *independência* do Estado e da sociedade civil, e essa abstração realizada de ambos, que é, *realiter*, a mais rudimentar *dependência da gleba*, constitui, no poder legislativo, a mediação e a unidade de ambos. A *fortuna privada independente*, isto é, a fortuna privada abstrata e a *pessoa privada* a ela correspondente são a mais elevada construção do Estado político. A ‘independência’ política é construída como a ‘propriedade privada independente’ e a ‘pessoa dessa propriedade privada independente’.”¹⁸⁹.

Para Marx, o pensamento de Hegel chega a esse resultado não por vontade do autor, mas *malgré lui*, pois o *morgadio* não é defendido em sua *Filosofia do Direito* como algo

¹⁸⁷ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 4ª edição, 1995, p. 398.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 413.

¹⁸⁹ MEGA. *Op. cit.*, p. 113.

em si mesmo, mas em vista de um fim maior, o fim político. Marx afirma que há uma “certa decência”, uma “honestidade intelectual” em Hegel, pois ele “não quer justificar e construir o *morgadio* como determinação de si, mas como determinidade de um outro, não como fim, mas como *meio* em relação a um fim.”¹⁹⁰. No entanto, novamente, a inversão entre sujeito e predicado se revela em seu pensamento, sob uma nova forma, como constata Marx:

“Na verdade, o *morgadio* é uma consequência da propriedade fundiária *exata*, da propriedade privada petrificada, da propriedade privada (*quand même*) na mais elevada independência e agudez de seu desenvolvimento, e o que Hegel apresenta como o fim, como o determinante, como a *prima causa* do *morgadio* é muito mais um efeito seu, uma consequência, o poder da *propriedade privada sobre o Estado político*, enquanto Hegel apresenta o *morgadio* como o *poder do Estado político sobre a propriedade privada*. Ele transforma a causa no efeito e o efeito na causa, o determinante em determinado e o determinado em determinante.”¹⁹¹.

E arremata em seguida:

“Qual é, porém, o *conteúdo* da constituição política, do fim político, qual é o fim desse fim? Qual sua substância? O *morgadio*, o *superlativo da propriedade privada*, a *propriedade privada soberana*. Qual poder o Estado político exerce sobre a propriedade privada no *morgadio*? Que ele o *isole* da família e da sociedade, que o conduza à sua *autonomia abstrata*. Qual é, portanto, o poder do Estado político sobre a propriedade privada? O *próprio poder da propriedade privada*, seu ser trazido à existência. O que resta ao Estado político em oposição a esse ser? A *ilusão* de determinar onde ele é determinado.”¹⁹².

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 109.

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² *Idem.*

Em todo o comentário ao parágrafo 306, a reflexão marxiana acompanha com detalhes a tematização de Hegel. No entanto, tanto nessa última passagem como em outras, a realidade da Prússia, a constituição estamental, descritas por Hegel em sua *Filosofia do Direito*, proporcionam a Marx apenas um exemplo de uma situação mais complexa e abrangente, isto é, as relações entre Estado e propriedade privada nas sociedades modernas. Isso é abordado na glosa ao parágrafo 307. Nesse parágrafo, Hegel, trata de estabelecer justamente a subordinação do *morgadio* e da própria nobreza hereditária ao fim político:

“O direito dessa parte do estamento substancial está, desse modo, fundado, de um lado, no *princípio natural da família*, mas este, ao mesmo tempo, é conduzido ao *fim político* por meio de duros sacrifícios, com o que esse estamento está essencialmente encarregado da atividade para esse fim e, igualmente, em consequência disso, é chamado e *legitimado* a essa atividade pelo *nascimento*, sem a contingência de uma escolha. Com isso, tem ele a posição firme, substancial entre o arbítrio subjetivo ou a contingência dos dois extremos, e, como ele traz em si mesmo uma alegoria do momento do poder do príncipe, assim também ele compartilha, com o outro extremo, necessidades e direitos que são, de resto, iguais, e então ele se torna, ao mesmo tempo, sustentáculo do trono e da sociedade.”¹⁹³.

Com ironia, Marx afirma, sobre esse parágrafo e os que o precedem, que, nele, “Hegel realiza a proeza de desenvolver, a partir da Idéia absoluta, os pares por nascimento, o bem hereditário etc. etc., este ‘sustentáculo do trono e da sociedade’.”¹⁹⁴. Além disso, acaba por subordinar seu sistema, uma vez mais, à natureza: “Hegel desce, em toda parte, de seu espiritualismo político, ao mais crasso *materialismo*.”¹⁹⁵. Afinal, a participação da nobreza hereditária no poder legislativo se funda “no princípio natural da família” e é legitimada

¹⁹³ MEGA. APPARAT. *Op. cit.*, p. 604.

¹⁹⁴ *Idem*.

¹⁹⁵ MEGA. *Op. cit.*, p. 114.

pelo nascimento. Para Marx, a atividade política não pode ser reduzida a uma função natural, tal qual o nascimento. Ela é, antes, uma função social do homem e na sociedade reside o seu princípio:

“Pois o nascimento do homem dá apenas a existência *individual* e o põe, primeiramente, apenas como indivíduo *natural*; no entanto, as determinações do Estado, como o *poder* legislativo etc. são *produtos sociais*, originados da sociedade e não geração do indivíduo natural, portanto, o *milagre*, o que é *frappante* é precisamente a identidade imediata, a coincidência não-mediada entre o *nascimento do indivíduo* e o indivíduo como *indivíduo de uma posição social determinada, função* etc. A natureza *produz*, nesse sistema, imediatamente, reis, ela faz, imediatamente, *pares* etc., assim como ela faz olhos e narizes. O que é *frappante* é ver como produto imediato do gênero físico o que é somente o produto do gênero consciente de si. Eu sou homem por meio do nascimento sem a concordância da sociedade; mas é somente pelo consentimento geral que este nascimento determinado se torna par ou rei. Apenas o consentimento faz do nascimento deste homem o nascimento de um rei; portanto é o consentimento, e não o nascimento, que produz o rei.”¹⁹⁶.

Assim, uma posição social determinada pelo nascimento confere dignidade ao corpo humano natural, desconsiderando a atividade social envolvida, por exemplo, na legislação. Essa é a razão, de acordo com Marx, do apego da nobreza à biografia de seu corpo, de seu sangue. Trata-se de uma visão zoológica do mundo, “O segredo da nobreza – diz Marx – é a *zoologia*.”¹⁹⁷.

Feitas essas considerações, Marx passa a examinar dois aspectos relativos aos fundamentos do *morgadio*. O primeiro deles diz respeito à garantia proporcionada pelos bens tornados inalienáveis. Segundo Marx, a propriedade inalienável acaba por se tornar o elemento preponderante na relação com o proprietário, ela se torna precedente em relação a

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹⁷ *Idem.*

ele. Dá-se, em suma, a inversão entre propriedade e proprietário, entre sujeito e objeto. Diz

Marx:

“O que permanece é o *bem hereditário*, a *propriedade fundiária*. É o permanente na relação, a *substância*. O titular do *morgadio*, o proprietário é, com efeito, apenas o *acidente*. A propriedade da terra se *antropomorfisa* nas diversas gerações. Como se a *propriedade fundiária herdasse* o primogênito da casa, como um atributo ligado a bem hereditário. Cada primogênito, na série dos proprietários fundiários, é a *parte da herança*, a *propriedade da propriedade fundiária inalienável*, a *substância predestinada de sua vontade* e de sua *atividade*. O sujeito é a coisa e o predicado é o homem. A vontade se torna propriedade da propriedade.”¹⁹⁸.

Em seguida, sobre esse aspecto, Marx afirma que o próprio morgado é servo de sua propriedade e que os servos a ela ligados revelam apenas a consequência prática da relação ideal que o proprietário mantém com sua propriedade. E arremata: “O que há de profundo na subjetividade alemã aparece, por toda parte, como a rudeza de uma objetividade sem espírito.”¹⁹⁹. Toda a suprema síntese do Estado político, na Prússia, revela sua origem no próprio atraso daquele país.

Em segundo lugar, da inversão entre sujeito e objeto, segue que a qualidade política do morgado “é a *qualidade política* de seu bem hereditário, uma *qualidade política* inerente a esse bem”. A própria politicidade aparece como propriedade da propriedade fundiária e, igualmente, como pertencente à natureza física²⁰⁰. Como já foi referido, tem-se, com isso, que a independência política aparece, em seu ponto culminante, como propriedade fundiária inalienável, quer dizer, os membros do Estado recebem sua imparcialidade e sua

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 115 e 116.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 116.

²⁰⁰ *Idem.*

independência não do próprio ser do Estado, mas da propriedade privada. Como afirma Marx, “A independência política é um acidente da propriedade privada, não a substância do Estado político.”²⁰¹.

Até aqui, Marx se limita a considerar o instituto do *morgadio*, tal qual aparece na *Filosofia do Direito* de Hegel e, também, no interior da rudeza da “objetividade sem espírito”, quer dizer, dentro do atraso político da Prússia. A constatação feita acima, porém, abre sua tematização de caráter mais geral acerca das relações entre propriedade privada e Estado²⁰². Afinal, segundo Marx, o Estado político e, em especial, o poder legislativo, que é sua totalidade, “é o mistério revelado do *valor e do ser verdadeiros* dos momentos do Estado”. Assim, “O significado que a *propriedade privada* possui no Estado político é o seu significado *essencial*, seu *verdadeiro* significado”. Diz Marx:

“É aqui, na esfera do Estado político, que os momentos singulares do Estado se relacionam consigo como com o *ser do gênero*, como com o ‘ser genérico’; porque o Estado político é a esfera de sua determinação universal, sua *esfera religiosa*. O Estado *político* é o *espelho da verdade* para os diversos momentos do Estado *concreto*.”²⁰³.

Assim, se no poder legislativo a propriedade privada significa a independência política, ela é, na verdade, a própria independência política. Ela não é simplesmente o sustentáculo da constituição, mas a própria constituição. O Estado constitucional, garantido pela propriedade privada, acaba por ser a expressão, o espelho do domínio da propriedade privada, como conclui Marx: “E o sustentáculo da constituição é, portanto, precisamente a

²⁰¹ Idem.

²⁰² Sobre a abrangência dessa relação, como ela aparece na *Crítica de 43*, cf. ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política... Op. cit.*, p. 39 e ss.

²⁰³ MEGA. *Op. cit.*, pp. 116 e 117.

constituição das constituições, a constituição real, primária!”²⁰⁴. Se o sustentáculo do Estado constitucional é a propriedade privada, ela mesma é o elemento preponderante, quer dizer, a realização política acabada é a afirmação do indivíduo privado, separado de seu gênero. É o que Marx afirma nesta passagem, fazendo menção à Anotação ao parágrafo 279. Diz ele:

“Quer dizer, no Estado político, *revela-se* que a ‘*personalidade abstrata*’ é a *mais elevada* personalidade *política*, a base política de todo o Estado. Do mesmo modo, no morgadio, o direito dessa personalidade abstrata, sua *objetividade*, a ‘*propriedade privada abstrata*’ chega à existência como a *mais elevada* objetividade do Estado, como seu *mais elevado direito*.”²⁰⁵.

Ao partir da personalidade abstrata do *Direito Abstrato* até culminar na vontade do Estado, encarnada na soberania do monarca, Hegel deveria, segundo Marx, concluir que o universo privado, a personalidade abstrata, é o momento preponderante, e não a *Eticidade*. Afinal, “a pessoa do Direito Privado e o sujeito da moral são a *pessoa* e o *sujeito* do Estado”. Todavia, Marx considera correta a tematização hegeliana ao captar a separação entre o Estado moderno e a moral, separação que é, para Marx, extremamente moral:

“Ele [Hegel – LGD] apenas desenvolveu a moral do Estado moderno e do Direito Privado moderno. Pretendeu-se separar mais a moral do Estado, emancipá-la mais! O que se provou com isso? Que a separação do Estado atual em relação à moral é moral, que a moral é não-estatal e que o Estado é imoral. É muito mais um grande mérito de Hegel, ainda que, por um lado, inconsciente (no aspecto de que Hegel faz passar o Estado, que possui uma tal moral como pressuposto, pela Idéia real da Eticidade), de haver indicado o verdadeiro lugar da moral moderna.”²⁰⁶.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 117.

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 118.

Separado da moralidade, o Estado se encontra, por outro lado, subordinado à propriedade privada. Marx constata que o *morgadio* é somente uma expressão particular, atrasada, da regra geral da ligação entre Estado e propriedade privada. Ele afirma:

“Na constituição onde o *morgadio* é uma garantia, a *propriedade privada* é a garantia da constituição política. No *morgadio*, isso aparece de modo que uma forma *particular* de propriedade privada é essa garantia. O *morgadio* é apenas uma existência particular da relação geral de *propriedade privada e Estado político*. O *morgadio* é o sentido *político* da propriedade privada, a propriedade privada em seu significado político, quer dizer, em seu significado geral. Aqui, portanto, a constituição é a *constituição da propriedade privada*.”²⁰⁷.

Marx determina, aqui, a relação mais geral, a razão de ser das modernas constituições: a expressão política da propriedade privada, do interesse separado e por exclusão dos demais. Eis o significado da universalidade política, da abstratividade do Estado: garantir os diversos interesses privados, a existência genérica da propriedade privada, que é a negação dos laços sociais, do gênero.

A própria origem da propriedade privada, segundo Marx, confirma essa tese. Afinal, dentre os romanos, ela aparecia como o *jus utendi et abutendi*. Na Idade Média, todos os direitos e a propriedade privada eram um privilégio, uma exceção que perpassava todos os aspectos da vida social e política, “A *propriedade privada* é a categoria universal, o vínculo universal do Estado.”²⁰⁸. Esse caráter é a expressão primitiva da situação moderna, como Marx assevera nesta passagem:

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ Idem.

“No *Feudalismo*, aparece justamente que o poder do príncipe é o poder da propriedade privada e, no *poder do príncipe*, está depositado o mistério do que é o *poder geral*, o *poder de todos os círculos do Estado*. (...) No príncipe como representante do poder do Estado é expresso o que é a *potência do Estado*. O príncipe *constitucional* expressa, por isso, a *Idéia do Estado constitucional* em sua abstração mais aguda. (...) A separação da pessoa política e real, da pessoa formal e material, da pessoa universal e individual, do homem e do homem social é expressa, aqui, em sua mais alta contradição”.²⁰⁹

Portanto, Marx parte do atraso alemão, da realidade medieval da constituição estamental, garantida pelo *morgadio*, para captar a relação mais geral e mais aguda entre propriedade privada e Estado político: a propriedade privada é o verdadeiro sujeito da politicidade, o próprio soberano. Essa constatação implica, imediatamente, o descarte de todo o sistema formulado por Hegel para superar o dualismo entre Estado e sociedade civil. Se Marx denunciou esse sistema, na *Crítica de 43*, por inverter a relação entre sujeito e predicado, aqui a denúncia se encontra em seu ponto culminante. Afinal, a inversão, neste ponto, provém da própria realidade que pretende descrever:

“No *morgadio*, manifesta-se o fato de que a propriedade privada se encontra em relação com a função de Estado de tal modo que a existência do Estado é uma inerência, um acidente da propriedade privada *mediata*, da *propriedade fundiária*. No ápice, portanto, o Estado aparece como propriedade privada, enquanto, aqui, a propriedade privada deveria aparecer como propriedade do Estado. Em lugar de fazer da propriedade privada uma qualidade do cidadão do Estado, Hegel faz da cidadania, da existência do Estado, da disposição política uma qualidade da propriedade privada.”²¹⁰

Hegel não logrou, portanto, apontar a superação da alienação política. Sua tematização, ao contrário, tornou clara, para Marx, a separação entre Estado e sociedade

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 119.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

civil e, principalmente, a subordinação daquele à propriedade privada, a subordinação do interesse público ao interesse privado. Na *Crítica de 43*, o Estado moderno aparece apenas como negação da vida social, constituindo uma esfera genérica aparente. A alienação política se perfaz, enfim, com a subordinação dessa esfera formal ao interesse material que é, ele mesmo, a negação da vida genérica, ou seja, a propriedade privada.

Na *Crítica de 43*, a *verdadeira democracia* aparece como a forma capaz de tornar o povo o próprio sujeito de sua existência social e política, fórmula que terá no *sufrágio universal* o seu meio mais importante de realização. Esse é o aspecto afirmativo do trajeto marxiano de Kreuznach, consequência de sua crítica da reflexão hegeliana, como afirma Rubens Enderle:

“Tendo por objeto o regime prussiano, a *verdadeira crítica* pode, não apenas se deter de modo privilegiado sobre a antinomia que está na *gênese* do Estado moderno em geral, como também denunciar a falsidade da resolução que Hegel apresenta para esta antinomia e a ela contrapor uma verdadeira resolução, situada além dos limites da *constituição política* e seu vínculo com a propriedade privada.”²¹¹.

Essa resolução, Marx já a aponta quando pensa a superação da burocracia. Ele diz:

“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.”²¹².

²¹¹ ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política... Op. cit.*, p. 42.

²¹² *Idem*.

A supressão da burocracia importa na superação do dualismo entre Estado e sociedade civil, ou seja, na supressão do *formalismo de Estado*. Com isso, o interesse público adquire a materialidade do interesse particular, enquanto esse último alcança a universalidade. Isso é possível quando o interesse de cada cidadão se transforma no interesse de toda a sociedade civil. Ao concluir suas glosas ao poder governamental, Marx afirma: “O poder governamental é mais difícil de desenvolver. Ele pertence ao povo inteiro num grau mais elevado que o poder legislativo”²¹³. Vê-se bem que ele vislumbra, na *Crítica de 43*, um governo situado no interior da sociedade civil, um auto-governo no qual a decisão e sua execução se confundem. Toda essa formulação será objeto do próximo capítulo deste trabalho.

²¹³ *Ibid.*, p. 58. Na página 129, Marx diz: “Em si e para si, por exemplo, o *poder governamental* deveria ser muito mais o objetivo do desejo popular que o poder legislativo, a função de Estado *metafísica*. A função *legislativa* não é a vontade em sua energia prática, mas em sua energia teórica. A *vontade* não deve valer, aqui, *em lugar da lei*; trata-se, antes, de *descobrir e formular* a lei real.”

CAPÍTULO III

PARA ALÉM DA ALIENAÇÃO POLÍTICA: VERDADEIRA DEMOCRACIA E SUFRÁGIO UNIVERSAL

No capítulo precedente, foi explicitado como a esfera da universalidade política, nas *Glosas de 43*, aparece como a única instância de realização genérica do homem moderno, ao mesmo tempo que, em contrapartida, ela só se efetiva ao tornar inessencial a vida social do povo, isto é, sua existência material. A *Filosofia do Direito* de Hegel se apresenta precisamente como a expressão acabada e, ao mesmo tempo, como a tentativa mal-sucedida de superação desse fato. Afinal, de acordo Marx, a reflexão hegeliana buscou resolver uma contradição verificada no ser apenas por meio da unidade na Idéia²¹⁴, o que tem por resultado deixar intocada essa contradição. Além disso, uma mediação seria impossível, já que Estado político e sociedade civil são extremos reais, seres opostos que não podem ser mediados.

Por fim, a única e mais importante mediação do sistema político apresentado por Hegel é aquela exercida pela propriedade privada: no interior do Estado universal, na realidade da Idéia ética, o interesse privado por excelência, a negação da vida genérica, surgiu como o verdadeiro soberano político, como a síntese entre Estado e sociedade civil. Portanto, a politicidade, o céu da universalidade da vida terrena do povo, apareceu, para Marx, como um acidente da propriedade privada, da qual constitui mera forma organizadora.

²¹⁴ Cf. p. 28, *supra*.

Partindo de tais pressupostos, Marx pensará uma solução capaz de superar a alienação política e, ao mesmo tempo, o Estado que subsiste como predicado da propriedade privada. Para tanto, ele defenderá a *verdadeira democracia* e o *sufrágio universal*, proposituras que configuram não só uma posição intelectual, mas, também, um programa prático-político.

1. A *verdadeira democracia*: o desaparecimento do Estado político

A defesa marxiana da democracia representa, em primeiro lugar, uma contraposição ao desenvolvimento hegeliano, que acaba por identificar o monarca com a personificação da soberania do Estado. Cabe examinar como isso é feito.

Na *Filosofia do Direito*, a soberania do Estado é caracterizada como sendo a necessidade interna do Estado, a unidade que torna todos os seus momentos partes de um organismo, como se lê no parágrafo 278: “As funções e poderes particulares do Estado não são independentes e rígidos, nem para si, nem na vontade particular dos indivíduos, mas têm sua raiz última na *unidade do Estado*, como seu *Si simples*. Esta dupla determinação faz a *soberania do Estado*.”²¹⁵. A soberania do Estado representa um princípio lógico, que supera o arbítrio dos indivíduos e dá fundamento a todas as atividades do Estado. Isso constitui, segundo Hegel, uma aquisição dos tempos modernos, a realização do princípio do *idealismo*, o que ele caracteriza na Anotação do parágrafo 278:

“O *idealismo* que constitui a soberania é a mesma determinação segundo a qual, no organismo animal, as chamadas *partes* não são partes, mas membros, momentos orgânicos, cujo isolamento e subsistência-para-si é a doença (v. *Enciclopédia Das Ciências Filosóficas*. § 293), o mesmo princípio que, no conceito abstrato da vontade, aparece como a negatividade que se refere a si

²¹⁵ MEGA. *Op. cit.*, p. 22.

mesma e, com isso, como *a universalidade determinando à singularidade* (§ 7), na qual toda particularidade e determinidade são uma particularidade e uma determinidade suprimida, o fundamento absoluto determinando a si mesmo; para compreendê-la, deve-se possuir, em geral, o conceito do que é a substância e a verdadeira subjetividade do Conceito.”²¹⁶.

A soberania, portanto, é o *idealismo de Estado*, fundamento que se determina sem ser determinado, subjacente a todas as funções do Estado, regulando a atuação de todos os indivíduos. Mais adiante, na mesma Anotação, Hegel afirma:

“(...) a soberania é justamente uma situação legal e constitucional que forma o momento da idealidade das esferas e funções particulares, já que uma tal esfera não é independente e autônoma sem seus fins e modos de atuação, algo que se aprofunda em si mesmo, mas é determinada, nestes fins e modos de atuação, pelo *fim do todo* (...)”²¹⁷.

Por meio da soberania, as ações individuais adquirem uma outra caracterização, um outro fim, subsumidas que são à totalidade do Estado. Segundo Hegel, esse *idealismo* de Estado aparece, em situações de paz, como o próprio egoísmo privado, quando “as esferas e funções particulares dão prosseguimento à satisfação de suas funções particulares, e isso é, em parte, apenas o modo da *necessidade* inconsciente da coisa, segundo a qual seu egoísmo *transforma-se* na conservação recíproca e na conservação do todo”. A soberania atua, aí, como a “*a influência direta* do alto, através da qual elas [as esferas e funções particulares – LGD] são mutuamente reconduzidas ao fim do todo, que as limita e as obriga a prestar contribuições diretas à sua conservação”. É nas situações de carestia interna ou externa,

²¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Op. cit.*, p. 443.

²¹⁷ MEGA. *Op. cit.*, p. 23.

porém, que a soberania aparece em toda a sua efetividade, pois é confiada a ela “a salvação do Estado com o sacrifício daquilo que seria legítimo”²¹⁸.

Para Marx, esse desenvolvimento inicial acaba por revelar apenas o irracionalismo do próprio *idealismo* formulado por Hegel, uma vez que o sistema funciona apenas como coação externa, “influência direta do alto”, ou como resultado inconsciente do egoísmo. Além disso, sua efetividade só é verificada nas situações extremas, de guerra e carestia. Ele arremata: “Daí que a *soberania*, o idealismo de Estado exista somente como necessidade *interna*: como *Idéia*. Hegel se satisfaz com isso, pois se trata apenas da *Idéia*. A soberania existe, por um lado, apenas como *substância inconsciente, cega*.”²¹⁹. O desenvolvimento da soberania se funda na abstração da lógica e, com isso, não dá a lógica específica do objeto.

Se a soberania é, por um lado, o *idealismo* das diversas esferas e poderes do Estado, ela tem que ser, igualmente, a manifestação da vontade do Estado, quer dizer, a sua subjetividade. Esse é o segundo aspecto da soberania, que Hegel descreve no parágrafo 279. Ele diz:

“A soberania, primeiramente apenas o pensamento *universal* dessa idealidade, *existe* apenas como a sua *subjetividade* consciente de si e como a *autodeterminação* abstrata da vontade, autodeterminação que é, por conseguinte, imotivada e na qual reside a decisão última. Esta é a individualidade do Estado como tal, que somente assim é *Uno*. Mas apenas como *sujeito* a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como *pessoa* e, na constituição que atingiu a sua real racionalidade, cada um dos três momentos do Conceito tem sua configuração separada, *efetiva para si*. Daí este absoluto e decisivo momento do todo não ser a individualidade em geral, mas um indivíduo, o *monarca*.”²²⁰.

²¹⁸ *Idem*.

²¹⁹ *Idem*.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 23 e 24.

A subjetividade não subsiste abstratamente, em geral, mas se manifesta, necessariamente, nos indivíduos. No caso da vontade do Estado, ela se manifesta por meio de um indivíduo, o monarca.

De acordo com Marx, essa passagem reflete, uma vez mais, o procedimento hegeliano de transformar uma categoria abstrata em sujeito para, em seguida, fazer com que ela se manifeste na realidade, que, por sua vez, é transformada em predicado. Aqui, a subjetividade se manifesta nos sujeitos reais, que aparecem como seus predicados. Marx afirma: “Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística.”²²¹. Assim, a soberania, identificada com a subjetividade do Estado, é feita sujeito. Em seguida, os indivíduos aparecem como objetivação, como fenômeno desse sujeito que, bem ao contrário, é o seu predicado. Como Hegel parte do predicado abstrato, da universalidade, o ente real, o verdadeiro sujeito, aparece como predicado. Diz Marx:

“Assim, a soberania, a essência do Estado, é considerada, primeiramente, como uma essência autônoma, objetivada. É óbvio, portanto, que este objeto deva tornar-se novamente sujeito. Mas este sujeito aparece como uma encarnação de si da soberania, enquanto a soberania é apenas o espírito objetivado dos sujeitos do Estado.”²²².

Marx afirma, todavia, que esse equívoco poderia ser desconsiderado. Sua implicação imediata, contudo, é o mais importante: ainda que o *idealismo* de Estado se manifeste em diversas pessoas, quer dizer, nos cidadãos, seus predicados, como é possível concluir, porém, que somente uma única pessoa absorva toda a soberania do Estado? Ou, como

²²¹ *Ibid.*, p. 24.

²²² *Ibid.*, p. 25. Cf. pp. 34 e 35, *supra*.

questiona Marx, “Que idealismo de Estado seria este, que, em lugar de ser a real consciência de si dos cidadãos, a alma comum do Estado, é *uma* pessoa, *um* sujeito?”²²³.
Dá-se, portanto, uma redução da soberania, da subjetividade do Estado, a apenas um indivíduo. Que esse indivíduo deva ser o monarca, segundo Marx, isso constitui uma verdadeira arbitrariedade:

“Compreende-se que a subjetividade consciente de si deve querer *efetivamente*, como unidade, como indivíduo. Mas quem poderia duvidar que o Estado age por intermédio dos indivíduos? Se Hegel quisesse demonstrar: o Estado deve ter *um* indivíduo como representante de sua unidade individual, ele não precisaria do monarca.”²²⁴.

Além disso, esse desenvolvimento implica a exclusão de todos os cidadãos da soberania do Estado, como conclui Marx:

“Hegel define aqui o monarca como ‘a personalidade do Estado, sua certeza de si.’ O monarca é a ‘soberania personificada’, a ‘soberania feita homem’, a consciência do Estado encarnada, por meio da qual, portanto, todos os outros estão excluídos desta soberania e da consciência e personalidade do Estado. Mas, ao mesmo tempo, Hegel não sabe dar a esta ‘*souveraineté personne*’ nenhum outro conteúdo, senão o ‘Eu quero’, o momento do arbítrio na vontade. A ‘razão de Estado’ e a ‘consciência de Estado’ é uma ‘única’ pessoa empírica, por exclusão de todas as outras, mas esta razão personificada não tem nenhum conteúdo além da abstração do ‘Eu quero’. *L'état c'est moi.*”²²⁵.

Os cidadãos, os sujeitos, tornam-se predicados do Estado e, principalmente, do monarca.

²²³ *Ibid.*, p. 25.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 26 e 27.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 27 e 28.

É necessário constatar, ainda, que a personalidade e a subjetividade só existem em diversas pessoas e sujeitos, e não somente em um único, como pretende Hegel. Marx assevera, ao contrário, que “o *Uno* tem verdade somente como *muitos Unos*. O predicado, a essência, nunca esgota as esferas de sua existência em *um Uno*, mas *em muitos Unos*.”²²⁶. E ironiza a conclusão hegeliana de que a personalidade do Estado só é efetiva como o monarca:

“Portanto, a subjetividade, sendo efetiva apenas como sujeito, e o sujeito apenas como Uno, a personalidade do Estado só é efetiva como uma pessoa. Um belo silogismo. Hegel poderia concluir, do mesmo modo: na medida em que o homem singular é um Uno, o gênero humano é apenas Um único homem. (...)A *personalidade*, sem a pessoa, é certamente apenas uma abstração; mas a pessoa só é a *idéia efetiva* da personalidade em sua existência genérica, *como as pessoas*.”²²⁷.

O processo de *desontologização*, com isso, completa-se na esfera política em toda a sua agudeza: exaurir a personalidade do Estado em uma pessoa, no monarca, equivale a negar qualquer personalidade política ao verdadeiro soberano, o povo. A afirmação da soberania do monarca é a negação da soberania popular, o que fica explícito nesta passagem da Anotação do parágrafo 279, onde Hegel afirma:

“Assim, da *soberania interna* pode-se dizer, também, que ela reside no povo, mas apenas quando se fala, em geral, do *todo*, tal como foi demonstrado anteriormente (§ 277, 278) que a soberania compete ao *Estado*. Mas soberania popular, definida em *oposição à soberania existente no monarca*, é o sentido em que, recentemente, começou-se a falar, – nesta oposição a soberania popular pertence aos pensamentos confusos, em cujo fundamento reside a representação *caótica* do *povo*. O povo, considerado *sem* seu monarca e, *com isso*, sem a *articulação* do *todo*, ao qual se liga necessária e

²²⁶ *Ibid.*, p. 28.

²²⁷ *Idem.*

imediatamente, é a massa informe, que não é mais um Estado e para a qual não se aplicam *nenhuma* das determinações que existem apenas no todo *formado em si mesmo*, – soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja. Pelo fato de se evidenciarem em um povo os momentos referentes a uma organização, a vida do Estado, ele deixa de ser esta abstração indeterminada que na simples representação geral se chama povo.”²²⁸.

Contra isso, Marx afirma: “Como se o povo não fosse o Estado real. O Estado é uma abstração. Somente o povo é o concreto. E é notável que Hegel atribua sem hesitação uma qualidade viva à abstração, tal como a soberania, e só o faça com hesitação e reservas em relação ao concreto.”²²⁹. E se o povo é o concreto e o verdadeiro soberano, a oposição entre soberania popular e “soberania existente no monarca”, de acordo com Marx, deve ser expressa nos seguintes termos:

“1) a questão é, precisamente, a seguinte: não é uma ilusão que a soberania seja absorvida no monarca? Soberania do monarca ou do povo, esta é a questão [das ist die *question*].

2) Pode-se falar, também, de uma soberania do povo *em oposição à soberania existente no monarca*. Mas, então, não se trata de uma única e mesma soberania, nascida de ambos os lados, mas de *dois conceitos absolutamente contrapostos de soberania*, dentre os quais um só pode chegar à existência no monarca, e o outro no povo. Do mesmo modo em que se pergunta: quem é o soberano, Deus ou o homem? Uma das duas soberanias é uma inverdade, ainda que uma inverdade existente.”²³⁰.

Para Marx, a única resposta possível é a soberania popular, já que o povo é o ente real, o verdadeiro sujeito, o único soberano. Por isso, a “soberania existente no monarca” é

²²⁸ *Ibid.*, pp. 29 e 30.

²²⁹ *Ibid.*, p. 29.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 29 e 30.

tão somente uma inverdade. Afinal, “A soberania popular não existe por meio dele [do monarca – LGD], mas ele por meio dela.”²³¹.

Afirmar a soberania popular é desvelar a lógica específica da politicidade, já que a democracia é a objetivação imediata do verdadeiro sujeito da política, o povo, quer dizer, ela é a verdade de todas as constituições. Diz Marx : “A democracia é a verdade da monarquia, mas a monarquia não é a verdade da democracia. Como inseqüência contra si mesma, a monarquia é necessariamente democracia, mas o momento monárquico não é uma inseqüência na democracia.”²³². Na monarquia, a constituição sempre se reporta a um princípio que lhe é estranho, enquanto a democracia, ao contrário, “pode ser explicada por si mesma”. Marx afirma:

“Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, efetivamente, apenas momento do *demos total*. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo este ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia *deve* ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo.”²³³.

Ao fazer do próprio soberano, o *demos total*, o seu próprio princípio, a democracia se torna a constituição por excelência, que reorganiza todos os momentos da vida social, conferindo-lhes o significado que lhes é próprio e subsumindo-os ao todo da existência do povo. Ela traz em si, portanto, a lógica específica de todas as constituições, que são

²³¹ *Ibid.*, p. 29.

²³² *Ibid.*, p. 30. Na carta a Ruge de 5 de março de 1842, Marx afirma que a monarquia constitucional é “um híbrido que se contradiz e suprime a si mesmo por inteiro”, já que tenta conciliar dois princípios heterogêneos na constituição. Cf. p. 18, *supra*.

²³³ *Ibid.*, p. 30.

espécies suas. Ela é o “enigma resolvido” de todas as constituições, como Marx explicita nesta passagem:

“Na monarquia, o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece somente como *uma* determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia a constituição do povo. A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições. Aqui a constituição, não apenas *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, a realidade, é remetida sempre ao seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e é posta como sua *própria* obra. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isto vale para a monarquia constitucional, porém a diferença específica da democracia reside no fato de que a *constituição* em geral é, aqui, apenas *um* momento da existência do povo e que a *constituição política* não forma por si mesma o Estado.”²³⁴

Na democracia, a constituição é subordinada ao povo real, imediatamente erigido em princípio e sujeito da politicidade. Aqui, não é a constituição que cria o Estado, mas o povo que institui tanto um como a outra, como produtos de sua autodeterminação. Marx se situa, com isso, para além do constitucionalismo e do mero formalismo democrático, ao enfatizar a vantagem da democracia sobre Estados políticos que, embora sejam formalmente democráticos, como a república e a monarquia constitucional, subordinam o povo à lei, submetem a vida social à sua forma política abstrata. 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 põe, imediatamente, sua forma política, e, principalmente, confunde-se com ela, forma e conteúdo se tornam idênticos. Com isso, a politicidade se torna um elemento

²³⁴ *Ibid.*, pp. 30 e 31.

da vida social, convivendo com os demais e, o que é mais importante, acompanhando o seu progresso²³⁵. Ela é, em suma, a objetivação do homem em sua vida no *demos total*, “o homem socializado”, o que está consignado nesta passagem:

“Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. A democracia está para as outras formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões. O cristianismo é a religião *κατ' ἐξοχην*, a *essência da religião*, o homem deificado como uma religião *particular*. A democracia é, assim, a *essência de toda constituição política*, o homem socializado como uma constituição *particular*; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie *particular* face às existências que não contradizem a essência. A democracia relaciona-se com todas as outras formas de Estado como seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem. Ela é *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é *existência legal*. Esta é a diferença fundamental da democracia.”²³⁶.

A diferença específica da democracia, portanto, é ultrapassar a cisão entre lei e existência social. Ela implica tomar o homem em todas as suas determinações, em toda a sua existência, que, no Estado político, é transformada em inessencial. Para Marx, a democracia é a autodeterminação da sociedade civil e, com isso, a superação da cisão entre Estado político e Estado real. Esse último se apropria, na democracia, desse aspecto de sua

²³⁵ Marx afirma, páginas adiante, que o povo tem o direito de se dar uma constituição sempre que ela deixa de ser a expressão real da vontade do povo. Em tais circunstâncias, ele vislumbra somente uma forma de preservar a constituição: “Para que a mudança não se faça constituição, para que, portanto, essa aparência ilusória não seja finalmente destruída pela violência, para que o homem faça com consciência aquilo que, de outro modo, ele seria forçado a fazer sem consciência, em razão da natureza da coisa, é necessário que o movimento da constituição, o *progresso*, torne-se *princípio da constituição*, que, portanto, seu titular real, o povo, torne-se o princípio da constituição. O progresso ele mesmo é, então, a constituição.” (MEGA. *Op. cit.*, pp. 60 e 61).

²³⁶ *Ibid.*, p. 31.

existência que, na modernidade, encontra-se separado e em oposição a ele. Na democracia, portanto, pode-se dar uma autêntica união de universal e particular. Marx diz:

“Todas as demais *formas de Estado* são uma *forma* precisa, determinada, *particular*. Na democracia o princípio *formal* é igualmente o princípio *material*. Por isso ela é, desde já, a verdadeira unidade do universal e do particular. Na monarquia, por exemplo, na república como uma forma de Estado particular, o homem político tem sua existência particular ao lado do homem não-político, o homem privado. A propriedade, o contrato, o casamento, a sociedade civil aparecem, aqui (Hegel desenvolve de modo bastante correto estas formas *abstratas* de Estado, mas ele *crê* desenvolver a idéia de Estado), como modos de existência *particulares* ao lado do Estado *político*, como o *conteúdo* com o qual o *Estado político* se relaciona como *forma organizadora*, como entendimento que, em verdade, determina, limita, ora afirma, ora nega, sem ter em si mesmo nenhum conteúdo.”²³⁷

Ao examinar essa passagem, é necessário considerar o estatuto ontológico que orienta a reflexão marxiana, o que evita o erro de considerar que Marx pretende apenas um rearranjo das categorias lógicas do silogismo hegeliano: a determinação do universal a partir da particularidade. A “verdadeira unidade do universal e do particular”, ao contrário da unidade na “idéia de Estado”, representa a superação de uma separação real. Universal e particular, na politicidade, encontram-se materialmente separados e a democracia, para Marx, é a superação real desse fato, o momento onde a lei e sua execução, a vontade e sua realização se equivaleriam. Poder governamental e poder legislativo, em suma, o Estado político como um todo seria apropriado pela sociedade civil soberana, adquirindo, com isso, materialidade e conteúdo, perdendo seu caráter de mera “forma organizadora”. Enfim,

²³⁷ *Ibid.*, pp. 31 e 32.

o membro da sociedade civil superaria sua dupla vida, social e política, na condição de “homem socializado”.

Levando essa propositura até as últimas conseqüências, Marx pode, então, caracterizar a *verdadeira democracia*:

“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. Na monarquia, por exemplo, este fato particular, a constituição política, tem a significação do *universal* que determina e domina todo o particular. Na democracia, o Estado particular é *apenas* particular, como universal é o universal efetivo, ou seja, ele não se determina por contraste em relação aos outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*. Isto está correto considerando-se que o Estado político, como constituição, não vale mais pelo todo.”²³⁸.

Para penetrar em todas as instâncias da vida social, ou seja, para se tornar materialmente universal, o Estado político tem que se tornar particular, convivendo com as demais esferas do *demos total*. Para tanto, sua forma política abstrata cede lugar à autodeterminação da sociedade civil, que se transforma no próprio corpo político. Dá-se, com isso, o desaparecimento do Estado.

Eis o arremate da tematização marxiana da *Crítica de 43*, que estabelece o princípio a orientar todo o desenvolvimento da política. A *verdadeira democracia* emerge precisamente como o objetivo de todas as constituições, como afirma Rubens Enderle: “A democracia que Marx descreve é um princípio político, e não um regime existente. Ela só existe em potência, como a *verdade*, o *enigma resolvido* de todas as constituições, as quais

²³⁸ *Ibid.*, p. 32.

devem ter no princípio democrático um *télos* a ser atingido.”²³⁹. Para atingir esse *télos*, Marx propugnará um programa prático político baseado na reforma política que conduza ao *sufrágio universal*, como será mostrado a seguir.

2. Sufrágio universal: solução teórica e programa prático-político

A defesa marxiana do *sufrágio universal* tem como ponto de partida a discussão realizada por Hegel sobre a eleição dos deputados da câmara baixa do poder legislativo, momento em que a sociedade civil participa do Estado político. Para Hegel, a sociedade civil exerce essa participação organizada em seus diversos momentos, a saber, em corporações, comunidades e associações, o que consigna no parágrafo 308:

“Na outra parte do elemento estamental, recai o lado *móvel* da *sociedade civil*, que, externamente, devido à multidão de seus membros, essencialmente, porém, em razão da natureza de sua determinação e de sua ocupação, só pode intervir por meio de *deputados*. Na medida em que eles são delegados pela sociedade civil, é de se supor, imediatamente, que ela faça essa delegação *como aquilo que ela é*, – portanto, não como dissolvida atomisticamente nos singulares, reunidos por um instante e sem uma atitude ulterior, somente para um ato singular e temporário, mas como organizada em suas já constituídas associações, comunidades e corporações, que, desse modo, adquirem uma coesão política. Em sua *legitimação* a uma tal deputação, convocada pelo poder do príncipe, assim como na legitimação do primeiro estamento a aparecer (§ 307), a existência dos estamentos e de sua assembléia encontra uma garantia constitucional que lhe é própria.”²⁴⁰.

No poder legislativo, a sociedade civil é dividida em dois lados, um imóvel, representado pela câmara dos pares, outro móvel, que constitui a câmara dos deputados. Hegel descreve, aqui, o princípio que norteia vários dos parlamentos europeus de seu

²³⁹ ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política... Op. cit.*, p. 45.

²⁴⁰ MEGA. *Op. cit.*, pp. 120 e 121.

tempo. Para Marx, trata-se, na verdade, de dois princípios heterogêneos, um medieval, outro moderno, orientando, respectivamente, a câmara alta e a câmara baixa. A primeira existe baseada em um privilégio, incorporado à própria personalidade do nobre, enquanto a segunda é constituída a partir da delegação, da deputação da sociedade civil. Ele diz:

“Câmara dos deputados e câmara dos pares (ou, como se queiram chamá-las) não são, aqui, existências distintas do mesmo princípio, mas *dois princípios* essencialmente *distintos* correspondentes a condições sociais distintas. A câmara dos deputados é, aqui, a *constituição política* da sociedade civil em sentido moderno, enquanto a câmara dos pares o é em sentido estamental. Câmara dos pares e câmara dos deputados se opõem, aqui, como representação *estamental* e como representação *política* da sociedade civil. Uma é o princípio estamental *existente* da sociedade civil, a outra é a realização de sua *abstrata* existência *política*. (...) A sociedade civil tem, então, na câmara *estamental*, o representante de sua existência medieval, na câmara dos deputados, de sua existência *política* (moderna).”²⁴¹.

Os nobres participam do poder legislativo em razão de sua própria personalidade, ou seja, em razão de sua propriedade privada, eles exercem sua função legislativa como aquilo que eles são. A sociedade civil, entretanto, ao contrário do que Hegel afirma, não participa do poder legislativo “como aquilo que ela é”. De acordo com Marx, a sociedade civil “deve agir antes como aquilo que ela *não* é, pois ela é sociedade *não-política*, e ela deve realizar, aqui, um ato *político* como se *lhe* fosse *essencial*, como proveniente dela mesma”²⁴². Por isso, Hegel chega a afirmar que a deputação da sociedade civil é uma “garantia constitucional que *lhe* é própria”, ou como prefere Marx, é o privilégio de participar da esfera política, o que evidencia, uma vez mais, o caráter não-político da sociedade civil. Marx diz: “Se a existência dos estamentos necessita de uma garantia, então, eles não são

²⁴¹ *Ibid.*, p. 122.

²⁴² *Ibid.*, p. 123.

uma existência real, mas apenas uma *existência política fictícia*.²⁴³ A participação da sociedade civil, portanto, decorre da lei e não de sua natureza, quer dizer, ela assume um papel político que lhe é outorgado pelo ordenamento jurídico formal, mas que não faz parte de sua legalidade própria.

Hegel, além disso, desenvolve essa existência como privilégio das corporações, associações e comunidades, o que, segundo Marx, representa o rebaixamento do direito político, como direito da cidadania, a um mero direito dos particulares, contradizendo a universalidade do Estado político. A participação no poder legislativo, que deveria ser precisamente a existência universal da particularidade, torna-se, ela mesma, existência particular²⁴⁴. Na Anotação do parágrafo 308, Hegel defende essa forma de participação contrapondo-a à participação direta de todos os indivíduos:

“Que todos devam, individualmente, tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado, porque esses todos são membros do Estado e esses assuntos são os assuntos de todos, dos quais todos têm o direito de participar com seu saber e seu querer, – essa representação, que queria estabelecer o elemento *democrático sem qualquer forma racional* no organismo do Estado, que só é tal por meio dessa forma, ela parece evidente, porque se detém na determinação *abstrata* de ser membro do Estado, e o pensamento superficial se atém a abstrações.”²⁴⁵.

Em primeiro lugar, o que chama a atenção de Marx nessa passagem é o fato de Hegel associar democracia ao formalismo de Estado, quer dizer, o princípio democrático só ingressa no Estado como princípio formal. Por isso, Hegel caracteriza “ser membro do Estado” como “determinação abstrata”, ou seja, a mais alta determinação social de seu

²⁴³ *Ibid.*, p. 124.

²⁴⁴ Cf. capítulo II, p. 40 e ss.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 125.

sistema é uma mera abstração. Segundo Marx, um pensamento que se atém a uma tal determinação abstrata está apenas de acordo com a determinação real e com as “relações modernas reais, que pressupõem a separação da vida real e da vida do Estado e que fazem da qualidade do Estado uma ‘determinação abstrata’ do membro real do Estado”²⁴⁶.

Além disso, Marx constata que, como Hegel erige a Idéia em princípio material, o verdadeiro conteúdo, a verdadeira matéria, o povo real, aparece como matéria inorgânica, disforme. Para Marx, ao contrário, “‘O elemento democrático’ deve ser, antes, o elemento real, que se dá sua *forma racional* em *todo* o organismo do Estado.”²⁴⁷. Tal forma racional, que é igualmente princípio material, situa-se para além do âmbito da separação entre Estado político e sociedade civil. Os indivíduos, então, não participariam como indivíduos, mas como “todos”, como a própria sociedade civil, tomada em toda a sua materialidade, em todas as suas determinações. “Não todos individualmente, – Marx diz – mas os indivíduos como todos.”²⁴⁸.

A questão colocada por Hegel, em contrapartida, permanece nos limites do Estado abstrato, separado da sociedade civil. A participação política sempre parte, aí, das individualidades abstratas e não de sua vida social. Assim, seja como deputados, seja como todos, individualmente, a participação sempre se verifica como participação abstrata. Marx afirma: “*A questão* de saber se a sociedade civil deve participar do poder legislativo, de modo que ela ingresse *ou* por meio de *deputados*, ou de forma que ‘todos individualmente’ participem, imediatamente, é uma questão ela mesma no interior da *abstração do Estado*

²⁴⁶ Idem.

²⁴⁷ Idem.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 126.

político ou no interior do *Estado político abstrato*; é um questão política *abstrata*.²⁴⁹. E, mais adiante, ele diz: “A questão: se *todos*, *individualmente*, ‘devem tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado’ é uma questão que decorre da separação do Estado político e da sociedade civil.”²⁵⁰.

Enfim, a questão da participação da sociedade civil no Estado político só é possível porque essas duas esferas se encontram separadas. Nesse caso, trata-se apenas de buscar uma forma por meio da qual todos participem dos assuntos universais do Estado, individualmente e não imediatamente como todos²⁵¹. Não há uma participação de toda a sociedade civil, mas de seus indivíduos, singularmente tomados, quer se trate de todos, quer se trate de um pequeno número, ou seja, dos deputados. De qualquer forma, a questão se atém ao sistema representativo. Nesse sistema, de acordo com Marx, a sociedade civil aspira a uma participação no poder legislativo – a totalidade do Estado político – que seja a mais universal possível. Afinal, participar do poder legislativo “é o único ato *político* da sociedade civil” e “portanto, *todos* devem e querem participar de uma só vez.”. E, mais ainda:

“*Todos como singulares*. No elemento estamental, a atividade legislativa não é considerada como *social*, como uma função da *sociabilidade* [Socialität], mas antes como o ato por meio do qual os singulares entram, pela primeira vez, na função real e *conscientemente social*, ou seja, em uma função política. O *poder legislativo* não é, aqui, uma emanação, uma função da sociedade, mas tão somente sua *criação*. A criação do poder legislativo exige que *todos* os membros da sociedade civil se considerem como *singulares*, que se oponham a ela realmente como singulares. A determinação

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 127 e 128.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 127.

‘de ser membro do Estado’ é sua ‘determinação abstrata’, uma determinação, que não se realiza em sua realidade viva.”²⁵².

Marx formula, aqui, o dilema da representação ou, dito de outro modo, da separação da sociedade civil e do Estado. Como a vida política é a determinação posta fora da realidade viva dos indivíduos, mas, ao mesmo tempo, é o único momento em que ingressam em uma instância genérica, todos aspiram e desejam participar do Estado. Para Marx, a forma como tal participação se realiza assume duas formas. A primeira é corolário da alienação política, como ele a descreve:

“Ou existe a separação do Estado político e da sociedade civil. Então, *todos, individualmente*, não podem participar do poder legislativo. O Estado político é uma existência *separada* da sociedade civil. Por um lado, a sociedade civil renunciaria a si mesma, se todos fossem legisladores, e, por outro lado, o Estado político, que se defronta com ela, só pode suportá-la numa forma que corresponda à sua própria *norma*. Ora, a participação da sociedade civil, por meio de *deputados*, no Estado político é precisamente a *expressão* de sua separação e de sua unidade apenas dualista.”²⁵³.

O sistema representativo só existe no interior da separação das duas instâncias e a deputação da sociedade civil só se dá porque ela não é sociedade política e, quando ela adquire significado político, ela o faz negando sua existência, tornando-a inessencial.

Caso contrário, a participação de todos se daria de uma outra forma, como Marx a descreve:

“Ou ao contrário. A sociedade civil é sociedade política *real*. Então, não há sentido em fazer uma exigência que decorre apenas da representação do Estado político como a existência separada da

²⁵² *Ibid.*, pp.127 e 128.

²⁵³ *Ibid.*, p.129.

sociedade civil, que decorre da representação *teológica* do Estado político. Nessa circunstância, o significado do poder *legislativo* como poder *representativo* desaparece completamente. O poder legislativo é representativo, aqui, no sentido de que *cada* função é representativa, como, por exemplo, o sapateiro, na medida em que ele satisfaz uma necessidade social, é meu representante, assim como toda atividade social determinada representa, como atividade genérica, apenas o gênero, quer dizer, representa uma determinação de meu próprio ser, assim como cada homem é o representante do outro. Aqui, ele não é representante por meio de algo diferente do que ele representa, mas por meio daquilo que ele *é e faz*.²⁵⁴

A reflexão marxiana aponta, aqui, para um outro patamar da vida política da sociedade civil, momento em que ela se tornaria *sociedade política real*, ou seja, ela se apropriaria de sua vida política, tornado-a idêntica a sua vida social. Teríamos, então, apenas e tão somente a vida genérica do homem, considerado em todas as suas funções. Com isso, a atividade social seria o autêntico exercício da representação, cada um representa e realiza, por meio do que faz, o gênero e a vida social. Desaparece, com isso, a necessidade de uma delegação política, pois a vida celestial da política é absorvida pela existência terrena da sociedade civil. Todos, então, participam como todos, como gênero, que se faz e se repõe, ao mesmo tempo, por meio da atividade de cada um. A função social, portanto, torna-se função política.

Marx constata que essa forma política deve ser realizada, ou antes buscada, no interior da alienação política dos Estados modernos. Para ele, nessas circunstâncias, a questão foi formulada incorretamente por Hegel, quando opôs a participação política por meio de deputados e a exercida por todos, individualmente. Marx, por sua vez, afirma que a questão fundamental é “a *extensão* e a *universalização* máxima do sufrágio, tanto *ativo* quanto *passivo*”. Esse, afinal, é o “verdadeiro ponto litigioso da *reforma* política, tanto na

²⁵⁴ Idem.

França quanto na Inglaterra”²⁵⁵. A reforma política baseada na maior universalização possível do *sufrágio* emerge como ponto de partida para que a sociedade civil se torne *sociedade política real* e supere, com isso, a alienação política. Ele diz:

“Não se considera o *sufrágio* filosoficamente, quer dizer, em sua essência própria, quando ele é concebido tanto em relação ao *poder do príncipe* quanto em relação ao *poder governamental*. O *sufrágio* é a *relação real* da *sociedade civil real* com a *sociedade civil* do *poder legislativo*, com o *elemento representativo*. Ou seja, o *sufrágio* é a *relação imediata, direta*, não *meramente representada, mas existente* da *sociedade civil* com o Estado político. É evidente, portanto, que o *sufrágio* constitui o interesse político principal da *sociedade civil real*. Somente no *sufrágio ilimitado*, tanto ativo quanto passivo, a *sociedade civil* se elevou, *realmente*, à abstração de si mesma, à existência *política* como sua verdadeira existência essencial universal. Mas a realização dessa abstração é igualmente a supressão da abstração. Na medida em que a *sociedade civil* estabeleceu sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, ao mesmo tempo, ela estabeleceu sua existência social, em sua distinção da sua existência política, como *inessencial*; e com uma existência separada, cai a outra, seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas, igualmente, a *dissolução* da *sociedade civil*.”²⁵⁶.

A exigência do *sufrágio* e de sua extensão e universalização máximas constituem o ponto culminante da *Crítica de 43*, o pressuposto para se atingir a *verdadeira democracia*, ou seja, a dissolução do dualismo entre Estado e sociedade civil, a superação da cisão entre uma sociedade política abstrata e uma sociedade não-política real. Por meio do *sufrágio universal*, a sociedade civil atinge a abstração máxima. Todavia, ela se põe, imediatamente, como existência política. Dissolve-se, com isso, sua existência não-política, e, ao mesmo tempo, a existência abstrata do Estado político. O pensamento de Marx, portanto, converge

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 130 e 131.

para a defesa da autodeterminação da sociedade civil, que se apropria de seu conteúdo político. Para tanto, o *sufrágio universal* se transforma em autêntico programa prático, ponto principal de uma *reforma eleitoral* que modifica por completo o caráter da politicidade, subordinando-a à sociedade civil soberana.

Diante disso, pode-se situar com precisão a *Crítica de 43* no desenvolvimento de Marx. A revisão que ele fez do pensamento hegeliano marca uma inversão profunda de pólos determinativos, e, conseqüentemente, a forma como deveria ser encaminhada a ação. Isso fica evidente nas cartas endereçadas a Ruge no período, publicadas nos *Anais Franco-Alemães*.

Na carta de maio de 1843, escrita pouco antes de sua estadia em Kreuznach, Marx afirma que “Seres humanos deveriam ser seres espirituais e homens republicanos livres.” E diz, ainda:

“A dignidade própria do homem, ou seja, a liberdade, deveria acordar novamente nos corações humanos. Apenas esse sentimento, que desapareceu do mundo com os gregos e, nas fantasmagorias do céu, com o cristianismo, pode fazer da sociedade novamente uma comunidade dos homens como seu fim mais elevado, um Estado democrático.”²⁵⁷.

O Estado democrático é, nesta carta, a suprema realização política do homem e o objetivo a ser alcançado por meio da prática política, que seria capaz de conduzir a Prússia atrasada – o “mundo filisteu”, “*a política do mundo animal*” – até o “mundo humano da democracia”. Afinal, “O princípio da monarquia em geral é *o homem desumanizado*, o homem

²⁵⁷ MARX, K et al. *Ein Briefwechsel von 1843*. In: MEGA. *Op. cit.*, pp. 475 e 476.

desprezado e desprezível”²⁵⁸. A instauração do Estado democrático seria a superação tanto da monarquia prussiana quanto de sua incipiente indústria, baseada na exploração e na miséria dos trabalhadores. Marx aponta, para tanto, um duplo agente dessa transformação: “A existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante que é oprimida deve necessariamente se tornar insuportável e indigesta para o passivo e descuidado mundo animal dos filisteus que usufruem.”²⁵⁹. Enfim, toda a carta se inscreve na sustentação do Estado racional, feita por Marx durante seu período da *Gazeta Renana*. A democratização do Estado aparece como única e suficiente transformação social necessária.

A carta de setembro de 1843, escrita em Kreuznach, tendo já presentes os resultados da *Crítica*, evidencia a mudança. Marx diz:

“A razão sempre existiu, mas nem sempre sob a forma racional. O crítico pode, portanto, ligar-se a qualquer forma da consciência teórica e prática e desenvolver, partindo das *próprias* formas da realidade existente, a verdadeira realidade como sua exigência e seu fim último. No que concerne, então, à vida real, é precisamente o *Estado político* – mesmo onde ele ainda não cumpriu, de modo consciente, as exigências socialistas – que contém, em todas suas formas *modernas*, as exigências da razão. E ele não se detém neste ponto. Por toda parte, ele supõe a razão como realizada. Mas por toda parte, também, ele cai na contradição entre sua vocação teórica e seus pressupostos reais.

É por isto que, desse conflito do Estado político consigo mesmo, a verdade social se deixa desenvolver por toda a parte. Assim como a *religião* é o resumo das lutas teóricas da humanidade, o *Estado político* é o resumo de suas lutas práticas. O Estado político exprime, portanto, no interior de sua forma, *sub specie rei publicae*, todas as lutas, necessidades, verdades sociais. Tomar por objeto da crítica a questão política a mais específica – por exemplo, a diferença entre o sistema dos estamentos e o sistema representativo – não está, por conseguinte, de modo algum, abaixo da *hauteur des principes*. Pois essa questão exprime apenas, de uma maneira *política*, a diferença entre a soberania do homem e a soberania da propriedade privada. Não somente o crítico pode, mas deve se interessar por essas questões políticas (que, segundo a opinião dos socialistas crassos, estão

²⁵⁸ MEGA. *Op. cit.*, p. 477.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 479.

abaixo de toda a dignidade). Quando demonstra a superioridade do sistema representativo sobre o sistema estamental, ele *interessa*, na *prática*, a um grande partido. Quando eleva o sistema representativo de sua forma política à sua forma geral, e fazendo valer o seu verdadeiro significado, que se encontra em seu fundamento, o crítico faz, ao mesmo tempo, com que este partido ultrapasse a si mesmo, pois sua vitória é ao mesmo tempo sua derrota.”²⁶⁰.

Contra-pondo-se aos comunistas dogmáticos²⁶¹, Marx explicita, nessa carta, as principais aquisições das *Glosas de 43* e sobretudo os seus resultados práticos, âmbitos que se encontram profundamente ligados. A tarefa da *verdadeira crítica filosófica* não consiste em partir da *hateur des principes*, abstrata e *a priori*, mas em partir “das próprias formas da realidade existente”. Pode-se, com isso, conduzi-las até o seu “fim último”. Assim, em um primeiro momento, a luta política se restringe à defesa do sistema representativo contra o sistema estamental, isto é, o Estado político moderno, abstrato e formal, contra o sistema estamental do Estado medieval. Essa posição, naturalmente, representa os interesses políticos da burguesia alemã. No entanto, ela é capaz de conduzir a questão ao seu fim último e verdadeiro, subjacente à questão formal, qual seja: a participação de todos no Estado político, por meio do *sufrágio universal* e, por conseguinte, a superação do próprio Estado abstrato. Da democracia formal, que interessava a um partido e a uma classe apenas, atinge-se a *verdadeira democracia*, que significa justamente a superação do Estado político e, com isso, do interesse particular que a posição inicial representava. Trata-se, novamente, da defesa da reforma política que conduza ao *sufrágio universal*, reforma que “eleva o sistema representativo de sua forma política à sua forma geral”, isto é, a *verdadeira*

²⁶⁰ MEGA. *Op. cit.*, pp. 487 e 488.

²⁶¹ Cf. p. 28 e ss., *supra*.

democracia, para além dos interesses particulares e dos privilégios, bem como do Estado abstrato.

Vê-se, pois, que entre as duas cartas, a postura marxiana sofre uma profunda transformação, evidenciando a contribuição da *Crítica de 43* para o pensamento do autor. Tendo partido da defesa do Estado democrático e racional, ele assume uma posição completamente diversa em Kreuznach, isto é, a defesa da autodeterminação da sociedade civil. Essa formulação, aqui, corresponde à sustentação do imperativo da apropriação, pelo homem, do conteúdo de sua vida genérica, que, no Estado abstrato, encontra-se separado e alienado dele. É lícito afirmar que essa sustentação representa o desenvolvimento, no âmbito político, das principais aquisições da ruptura com a especulação efetuada pela *nova filosofia* de Feuerbach. A orientação ontológica proporcionada por essa ruptura se manifesta, aqui, em toda sua importância, o que passamos a considerar a seguir.

A nova postura filosófica que Feuerbach pretende instaurar teve como pressuposto os resultados alcançados em *A Essência do Cristianismo*, onde ele buscou demonstrar que a essência humana é o fundamento e o objeto da religião. De fato, a religião aparece, nessa obra, como a consciência que o homem possui de sua própria essência. Feuerbach diz:

“A consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus é o conhecimento de si do homem. A partir de seu Deus, conheces o homem e, por outro lado, a partir do homem, conheces o seu Deus; ambos são o mesmo. Aquilo que Deus é para o homem, isso é seu espírito, sua alma, e aquilo que é espírito do homem, sua alma, seu coração, isso é seu Deus: Deus é a interioridade revelada, o eu pronunciado do homem; a religião é a revelação solene dos tesouros

secretos do homem, a confissão mais íntima de seus pensamentos, a confissão pública de seus segredos de amor.”²⁶².

A religião é a consciência que o homem tem de si mesmo. Para Feuerbach, em sentido rigoroso, consciência é aquela na qual “para um ser, é objeto o seu gênero, sua quiddidade”²⁶³. A religião é justamente uma primeira consciência que o homem possui de sua essência genérica. Trata-se, contudo, de uma “consciência indireta”, já que seu segredo é ser uma projeção da essência humana, como Feuerbach observa: “Primeiramente, o homem transfere a sua essência para fora de si antes de encontrá-la em si. A própria essência é objeto para ele, primeiro, como uma outra essência.”²⁶⁴. Na religião, o homem se relaciona com sua própria essência transformada em outra.

Assim, se a religião é a consciência da essência humana, ela é, igualmente, a negação dessa essência, pois, “Para enriquecer Deus, Feuerbach diz, o homem deve se tornar pobre, para que Deus seja tudo e o homem, nada. Mas ele não tem necessidade de ser nada para si mesmo, porque tudo que ele tira de si não se perde em Deus, mas é antes conservado.”²⁶⁵. E acrescenta, em seguida: “O homem afirma em Deus o que ele nega em si mesmo.”²⁶⁶. Quanto mais humano é Deus, mais o homem torna inessencial sua própria humanidade, sua subjetividade. Revela-se, com isso, o caráter alienado da religião, que representa a cisão do homem consigo mesmo. Feuerbach observa:

²⁶² FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christenthums*. In: FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*, volume 6, 2ª edição. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag-Günther Holzboog, 1959, p. 15.

²⁶³ *Ibid.*, p. 1.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 16.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

“Deus não é aquilo que o homem é – o homem não é aquilo que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem, o finito; Deus é perfeito, o homem, imperfeito; Deus é eterno, o homem, transitório; Deus é onipotente, o homem, impotente; Deus é santo, o homem, pecador. Deus e homem são extremos: Deus é o puro e simplesmente positivo, o cerne de todas as realidades, enquanto o homem é o exclusivamente negativo, o cerne de todas as nulidades.”²⁶⁷.

Essa a razão pela qual Feuerbach postula a superação da religião. Tal postulação, no entanto, busca preservar o caráter positivo da religião, já que ela é a consciência da essência genérica do homem, ou seja, a consciência que gera nos homens o amor, sentimento que é, para Feuerbach, a união do homem com seu gênero. Cristo é precisamente a consciência mais plena desse amor, o que leva Feuerbach a concluir: “Portanto, Cristo, como consciência do amor, é a consciência do gênero.”²⁶⁸. E arremata:

“Quem, portanto, ama o homem no interesse do homem, quem se eleva ao amor do gênero, ao amor universal correspondente ao gênero, ele é cristão, ele é o próprio Cristo. Ele faz o que Cristo fez, o que fez de Cristo, Cristo. Onde nasce, portanto, a consciência do gênero como gênero, aí desaparece Cristo, sem que sua verdadeira essência se desvaneça; pois ele foi o representante, a imagem da consciência do gênero.”²⁶⁹.

Diante disso, a superação da religião não é o desaparecimento dessa consciência da essência infinita, genérica, do homem. Ocorre apenas o reencontro do homem com sua essência genérica sem a necessidade de um representante, sem que essa essência seja transferida para um terceiro.

Naturalmente, todo esse desenvolvimento fundamenta a defesa marxiana da *verdadeira democracia*. Nela, o homem real se apropria de sua vida genérica, que se

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 324.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 324 e 325.

encontra alienada no Estado político abstrato. Se Marx se vale, porém, das principais conquistas feuerbachianas, ele, ao mesmo tempo, ultrapassa os próprios limites da reflexão de Feuerbach. De fato, segundo Marx, Feuerbach se refere muito à natureza e pouco à política²⁷⁰, constatação que se comprova com a análise das obras que examinamos no primeiro capítulo deste trabalho. Nelas, a tematização da política revela como Feuerbach não logrou desenvolver as principais aquisições de sua crítica da religião e da especulação.

Tanto nas *Teses Provisórias* quanto nos *Princípios*, Feuerbach esboça, apenas indicativamente, uma reflexão acerca do Estado e da politicidade. Na primeira obra, ele afirma que “O homem é a existência da liberdade, a existência da personalidade, a existência do direito.”²⁷¹. Para Feuerbach, a política deve ser a instância na qual o homem pode-se apropriar de todas as suas forças essenciais. Ele diz:

“O homem é a essência fundamental do Estado. O Estado é a totalidade realizada, formada, explicitada da essência humana. No Estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem se realizam em estamentos particulares; mas são reconduzidas à identidade na pessoa do chefe do Estado. O chefe do Estado deve representar todos os estamentos sem diferença; perante ele, todos são igualmente necessários e igualmente legítimos. O chefe do Estado é o representante do homem universal.”²⁷².

Segundo Feuerbach, a realização da unidade do homem com o homem, da comunidade dos homens, realiza-se no Estado e tem no chefe de Estado a sua encarnação acabada. Vê-se, pois, que sua tematização política permanece alinhada à tematização hegeliana, reafirmando o Estado e, além disso, o chefe do Estado. Se a crítica da religião e da

²⁷⁰ Cf. p. 33, *supra*.

²⁷¹ FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen...* In: FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*, volume 2. *Op. cit.*, p. 243.

²⁷² *Ibid.*, p. 244.

especulação apontam para a democracia, como implicação prática, Feuerbach não deu esse passo.

Marx, por sua vez, valendo-se daquilo que a reflexão feuerbachiana possui de instaurador, tratou de levá-la até suas últimas conseqüências. Nas *Glosas de 43*, a *verdadeira democracia* emerge como o momento em que o homem real, como “homem socializado”, apropria-se de sua vida genérica alienada – a esfera política – tornando idênticos o cidadão e o homem social. Com isso, supera-se a abstração do Estado político, a representação formal: cada um se torna representante dos demais em razão daquilo que é e faz, em razão de sua atividade no interior da vida genérica do povo.

Eis o ponto de chegada da *Crítica de 43*. Ela constitui um autêntico avanço em relação às obras que a precederam, em especial aos artigos da *Gazeta Renana*, e também em relação aos neo-hegelianos. Afinal, ela tem por resultado o descarte do Estado racional como totalidade orgânica da sociabilidade, que realiza a essência humana, o que decorre da afirmação da sociedade civil como sujeito da politicidade, como momento preponderante em relação ao Estado político. Isso foi possível graças à orientação de um novo estatuto ontológico, estabelecido sob influência de Feuerbach. Se esse é o grande avanço da obra, ele é, igualmente, a evidência de sua limitação. Com efeito, as *Glosas de 43* constituem um estágio limitado em relação às obras que seriam escritas imediatamente em seguida. Essa limitação reside na insuficiência do texto em alcançar seu objetivo fundamental, a saber: *desvendar a lógica específica do objeto específico*. Ainda que Marx tenha determinado a sociedade civil como sujeito da política, ao longo de toda a *Crítica*, ele sempre determinou a política como uma qualidade humana, uma função social a ser apropriada pelo homem. Faltou, assim, dar a gênese da própria sociedade civil, da existência humana real que exige

o Estado político abstrato, ou, dito de outro modo, a gênese das condições específicas que tornam a politicidade abstrata necessária. Marx faria isso na obra *Sobre a Questão Judaica*. Somente nesta obra a soberania da propriedade privada, por exemplo, não será analisada em seu aspecto político, mas em sua existência social.

Em suma, se Marx, ao chegar em Kreuznach, encontrava-se assediado por dúvidas enormes diante dos problemas materiais, aí ele pode exercer a dúvida de forma profunda. Exercício situado, porém, em um patamar muito distante daquele efetuado por Descartes, pois a dúvida marxiana se dá no momento em que o próprio mundo questiona a teoria, fornecendo-lhe novos referenciais. Tem-se, com isso, um fértil ponto de partida para o itinerário posterior. Afinal, sem a *Crítica de Kreuznach* não se pode compreender, com precisão, o desvelamento que Marx realizou, em poucos meses, da *determinação ontonegativa da politicidade*.

CONCLUSÃO

A revisão do pensamento de Hegel realizada por Marx em 1843 teve como resultado a adesão a novos referenciais teóricos de suma importância. A *Crítica de Kreuznach* marca a ruptura com a especulação e, em certa medida, com o idealismo ativo, sob a forte influência das aquisições trazidas pela reflexão de Feuerbach. Tal ruptura conduz o pensamento marxiano à necessidade do desvelamento da “lógica específica do objeto específico”, da compreensão da gênese das categorias do real. O parâmetro da reflexão se torna, justamente, o ente real, não submetido a uma razão hipostasiada, mas considerado por si, em sua objetividade, sensibilidade, em sua legalidade ontológica própria. Disso emerge a necessidade, igualmente ontológica, de dar a gênese da política, o que conduz Marx à determinação da sociedade civil como o autêntico sujeito do processo político. Tem-se, aqui, o abandono da posição sustentada até o início da redação das *Glosas*, como ficou evidente com o exame da correspondência do período. Essa aquisição é assim caracterizada por José Chasin:

“Só uma cabal redefinição ontológica permite e explica um salto tão extremado como esse – que vai da sustentação ardorosa do estado universal, racionalmente posto, à negação radical de sua possibilidade, e não por mero recurso a algum volteio cético, mas pela emergência de um complexo determinativo que se afirma como reprodução ideal do efetivamente real, ou seja, pela via da crítica ontológica à mais elevada expressão, à época, da reflexão política.”²⁷³.

²⁷³ Chasin, J. *Marx – A determinação ontonegativa da politicidade*. In: *Ensaio Ad Hominem I, tomo III – Política*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000, p. 138.

De fato, a postura marxiana anterior era a da determinação do Estado como a realização da natureza humana, como a totalidade orgânica e racional, à qual as individualidades deveriam ser subsumidas. Na *Crítica de 43*, ao contrário, Estado e sociedade civil aparecem como esferas contrapostas e a sociedade civil é determinada como o momento preponderante da relação. A forma como essa relação se dá na modernidade constitui, precisamente, a questão central da *Crítica*.

Como foi exposto, para Marx, na modernidade, o Estado aparece como instância exclusiva de realização genérica do homem. Essa realização, entretanto, implica a negação da vida material, da vida real do homem: para adquirir significado político a sociedade civil deve negar sua própria existência, tornando-a inessencial. A *Filosofia do Direito* de Hegel se revelou a expressão acabada desse fato, tendo deixado a alienação política em aberto, ao buscar resolver uma contradição, verificada no ser, tão somente por meio da Idéia. Além disso, a mais importante mediação sistema formulado por Hegel é aquela realizada pela propriedade privada, o que levou Marx à constatação de que o soberano da política é a própria negação da vida genérica, o interesse universal é apenas um predicado da propriedade privada. Diante disso, Marx propugna sua solução, baseada na *verdadeira democracia* e em seu aspecto prático imediato, a defesa do *sufrágio universal*.

A *verdadeira democracia* representa o desaparecimento do Estado político como esfera abstrata e contraposta à sociedade civil, aos indivíduos reais. Para o Marx das *Glosas de 43*, a constituição não deve ser uma forma, criadora do Estado, mas um aspecto particular, ao lado dos demais momentos do *demos total*. Com essa absorção do Estado pela sociedade, pode-se dar a mais plena realização da própria politicidade, tomada por Marx como a própria autodeterminação do povo, como o exercício do que ele denomina

“vontade genérica”. Na *verdadeira democracia*, essa vontade é expressa sem ser alienada para um outro, ou seja, a soberania popular é exercida de forma imediata, sem a representação, o que significa a superação da universalidade formal do Estado. A única universalidade é a própria comunidade dos indivíduos reais, tomados em sua existência social, em sua atividade genérica, que se torna a própria representação de todos os indivíduos em razão daquilo que cada um é e faz e não em razão de uma representação formal e abstrata.

Temos, pois, o pensamento democrático levado às suas últimas conseqüências, em uma contundência radical. Tal contundência é, entretanto, a própria contradição desse pensamento. A busca da autodeterminação da sociedade civil, a prospecção da autonomia da comunidade universal dos indivíduos reais implica, necessariamente, que essa autodeterminação não possa ser realizada como esfera particular, ao lado das demais esferas da vida do povo. Quer dizer, a autodeterminação da sociedade civil só pode se dar quando perpassa todos os momentos da vida genérica. Essa contradição já aponta para sua solução, que seria encontrada por Marx imediatamente após, nas obras que seguiram, *Sobre a Questão Judaica*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* e também nas *Glosas Críticas ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano”*, nas quais a alienação política será percebida como elemento essencial da constituição política e, sobretudo, como exigência da existência social alienada. Essas obras representam não mais a busca de uma perfectibilização da politicidade, como ocorre ainda na *Crítica de 43*, mas a sua superação.

No início deste trabalho, foi esboçado o “destino trágico” reservado à *Crítica de Kreuznach* no século passado. Após a exposição do pensamento marxiano a partir de sua

própria obra, a partir dos nexos que a constituem, cabe aprofundar, agora, o debate com os intérpretes, sobretudo no que se refere à tematização política que as *Glosas de 43* encerram.

Como foi consignado na *Introdução*, Galvano Della Volpe analisa a *Crítica* sob o viés metodológico. A obra encerraria as premissas mais gerais do “método dialético-materialista”, que seria desenvolvido posteriormente. Este método, no caso, foi aplicado à crítica do Estado burguês: confundindo “estamento” (*Stand*) com “classe”, Della Volpe afirma que a tematização marxiana referente à abstratividade do Estado constitui uma crítica da “representação de classe”, na qual o interesse de uma classe se converte em “interesse geral”²⁷⁴. Com efeito, Marx afirma que o estamento “se baseia, como lei geral, na separação da sociedade, como também separa o homem de seu ser universal, faz dele um animal que coincide imediatamente com sua determinidade.”²⁷⁵. Trata-se, porém, de uma crítica ao sistema estamental, e não ao Estado moderno, que adotou o sistema representativo, igualmente criticado por Marx, mas precisamente por sua universalidade abstrata, que “separa do homem o seu ser *objetivo*, como um ser apenas *exterior*, *material*.”²⁷⁶. O sistema representativo não é apresentado por Marx como um sistema de representação de classe, mas antes como a abstração da materialidade social, aí incluída a divisão de classes. A gênese dessa abstração, sua vinculação com a formação da sociedade burguesa, porém, é tematizada apenas de forma indicativa na *Crítica de 43*, na qual Marx afirma que “as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e que sua existência

²⁷⁴ DELLA VOLPE, G. Para uma metodologia materialista... In: *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*. *Op. cit.*, p. 139.

²⁷⁵ MEGA. *Op. cit.*, p. 91. Cf. p. 67, *supra*.

²⁷⁶ *Idem*.

transcendente é apenas a afirmação de sua própria alienação.”²⁷⁷. Contudo, a questão só seria determinada plenamente em *Sobre a Questão Judaica* e também em *A Ideologia Alemã*.

Cornu, por sua vez, também considera que as *Glosas de 43* encerram a adoção de uma nova postura epistemológica por parte de Marx, como explicitamos na *Introdução*. O novo método que despontava na *Crítica de Kreuznach* foi empregado por Marx para analisar os efeitos da propriedade privada sobre a politicidade. Diz Cornu:

“Nessa crítica, ele mostrava que se opera, no Estado político, adaptado à sociedade burguesa, uma alienação da essência humana, determinada pelo fundamento dessa sociedade, a propriedade privada, que impede o homem de levar uma vida coletiva conforme sua verdadeira natureza; e ele concluía que a supressão dessa alienação só poderia fazer-se pela união do Estado e da sociedade numa organização política e social nova, respondendo plenamente à natureza humana, na ‘verdadeira’ democracia, que ele pensava poder ser realizada por reformas políticas, o que decorre do fato de que ele não havia alcançado ainda a noção do papel da luta de classes e da revolução proletária na transformação política e social.”²⁷⁸.

Como referimos acima, embora Marx apontasse já a raiz da alienação política na própria sociedade civil, não se pode afirmar, como pretende Cornu, que Marx havia concluído, na *Crítica de 43*, que a propriedade privada era a “fonte de todas as taras essenciais da sociedade burguesa e do Estado político”²⁷⁹. Se Marx afirma, tomando o *morgadio* como exemplo particular, que a “constituição é a *constituição da propriedade privada*”²⁸⁰, a análise e a crítica circunscrevem-se à influência da propriedade privada sobre

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 32 e 33. Cf. *supra*, p. 61 e ss.

²⁷⁸ CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels – Leur vie e leur oeuvre. Op. cit.*, p. 194.

²⁷⁹ Cf. p. 15, *supra*.

²⁸⁰ MEGA. *Op. cit.*, p. 118. Cf. *supra*, p. 85 e ss.

o Estado político, ou seja, a propriedade privada é analisada sob o prisma de sua função política, o que conduz Marx a uma crítica da “constituição da propriedade privada”, mas não ainda da soberania da propriedade privada no interior da própria sociedade civil, como será feito nas obras seguintes. Com isso, a *verdadeira democracia* não representa a superação da sociedade burguesa, como pretende Cornu, mas tão somente a superação da soberania política da propriedade privada e, principalmente, da alienação política. Desconsiderando isso, Cornu atribui um significado que a *verdadeira democracia* não possui. Ele diz:

“Como Marx ainda não via o papel da luta de classes e da revolução proletária na transformação política e social, ele era conduzido, necessariamente, a conceber que a transformação da sociedade burguesa e do Estado político e a instauração da ‘verdadeira’ democracia deveriam se efetuar de uma forma diferente da revolução proletária, o que explica que os meios que ele vislumbrava para realizar essa transformação radical do Estado e da sociedade – substituição da monarquia pela república, estabelecimento do sufrágio universal – de fato, não ultrapassavam muito aqueles que o radicalismo democrático burguês preconizava.”²⁸¹.

A *verdadeira democracia*, portanto, seria uma mera fórmula que cederia lugar à revolução, quando Marx passar a conferir importância ao papel da luta de classes e da revolução proletária. Perde-se, com isso, a especificidade do pensamento de Marx na redação da *Crítica de 43*, reduzida a uma série de indícios do que viria a seguir. É o que ocorre com a passagem na qual Marx analisa a origem do direito de propriedade privada na Roma Antiga. De uma frase na qual ele afirma que havia, naquele período, a luta entre patrícios e plebeus, Cornu conclui que “Ele [Marx – LGD] notava, além disso, que a luta

²⁸¹ CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels – Leur vie e leur oeuvre. Op. cit.*, p. 215.

entre pobres e ricos constituía um elemento importante da história e que o seu papel já se havia manifestado, em particular, na história romana.”²⁸². Enfim, as *Glosas de 43* encerrariam os primeiros passos do materialismo histórico e dialético e, principalmente, apontariam para o imperativo fundamental de supressão da propriedade privada como meio de superação da alienação social e política. A implicação dessa análise é conceber a *verdadeira democracia* como uma primeira forma de perfectibilização política, que seria substituída por outra, como é afirmado nesta passagem: “Depois de haver concebido a ‘verdadeira’ democracia como a forma racional de Estado, ele [Marx – LGD] logo deveria considerar que esse Estado racional não poderia ser obra senão de uma revolução comunista proletária.”²⁸³. Cabe reiterar que a *verdadeira democracia* não é uma forma de Estado racional, mas o seu desaparecimento e, principalmente, que a reflexão marxiana, após a *Crítica de 43*, apontará para a superação da própria politicidade, e não para a sua perfectibilização.

Mario Rossi, como já referimos, analisa a *Crítica de 43*, igualmente, como o ponto de partida marxiano rumo à “concepção materialista da história”. É imperioso ressaltar, porém, a importância da análise minuciosa que ele empreendeu, buscando as origens do pensamento marxiano em seus próprios textos, sem os preconceitos tão frequentes contra os textos de juventude. Trata-se, com isso, de render a devida justiça a esse autor, já que a avaliação que aqui se faz não abrange uma parte significativa de seu esforço analítico. Não há, portanto, uma autêntica contraposição, como nos casos de Della Volpe e Cornu, mas tão somente algumas ressalvas que se fazem necessárias.

²⁸² *Ibid.*, p. 216.

²⁸³ *Ibid.*, p. 222.

Se a avaliação de Mario Rossi é eminentemente epistemológica, de feição metodológico, há que ressaltar que, por outro lado, ele detecta o caráter ontológico das *Glosas de 43* quando avalia a influência feuerbachiana. Tal influência, segundo ele, “é evidente desde os pressupostos gerais da crítica anti-hegeliana de Marx, em sua expressão esquemática (a que confere significado aos termos comuns) da denúncia de uma *falsa relação entre sujeito e predicado*, que evidencia uma falsa relação real de valoração ontológica.”²⁸⁴. De acordo com Rossi, essa denúncia sofreu igual influência de Trendelenburg, no momento em que Marx critica a hipóstase hegeliana do empírico, que, inserido no auto-movimento do pensamento abstrato, converte-se no absoluto. A crítica marxiana, todavia, ultrapassa esses dois autores, já que não se restringe à religião e à crítica da especulação, como ocorre em Feuerbach, nem aos puros conceitos lógicos, no caso de Trendelenburg. Para Rossi, a crítica marxiana é eminentemente original, dado o seu “concreto interesse político, social e histórico, no qual se concentra a maior riqueza de elementos de conteúdo aptos a realizar a funcionalidade da atividade racional”. E, principalmente:

“Mas, o que caracteriza a *Kritik* e lhe confere um valor típico na produção juvenil marxiana, assim como uma função determinante sobre todo o desenvolvimento de sua metodologia científica, é que tudo o que se ganha em conteúdos concretos e determinados, que se apresentam como objetos imediatos da análise, não se perde no que se refere a uma validade formal universal.”²⁸⁵.

A crítica marxiana é mais original e contundente que a de seus predecessores justamente porque avalia os resultados concretos da especulação, porque se debruça sobre objetos

²⁸⁴ ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico: el joven Marx. Op. cit.*, p. 156.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 162.

determinados, concretos e históricos, apontando para os problemas sociais de seu tempo. Rossi afirma que a vantagem de Marx sobre os demais neo-hegelianos reside no fato de que ele detectou, na *Crítica de Kreuznach*, que “as aporias hegelianas da concepção do Estado não podem se resolver na esfera do Estado, senão que remetem a um plano mais fundamental, o terreno subjacente da vida e das relações sociais”²⁸⁶.

Vê-se, pois, que o ponto de partida da análise de Rossi é o feito ontológico da *Crítica*. O mais importante para ele, todavia, é situar as aquisições advindas do descarte à especulação numa nova postura metodológica: a crítica da especulação é o primeiro passo na instauração de uma “nova metodologia crítica em geral”, assim caracterizada:

“Tal metodologia consiste em que a crítica não deve proceder unilateralmente em uma direção empiricamente conteudística ou em uma direção abstratamente formalista, senão que há de saber captar, em seu objeto, precisamente o ponto de conexão da forma com o conteúdo para julgar sua validade ou descobrir seus vícios ocultos.”²⁸⁷.

Essa metodologia nova aponta para a concepção materialista da história, única metodologia possível na política. Diz Rossi:

“(…) sem assumir os elementos em questão em uma perspectiva histórica concreta, não é possível confiar em formular juízos *logicamente* corretos de filosofia política, porque uma perspectiva meta-histórica leva às ‘tautologias reais’ que a crítica denunciou. Não chegamos, todavia, à formulação da concepção materialista da história; mas é evidente que nenhuma formulação desse tipo poderia ser realizada sem uma demonstração prévia da *historicidade* do juízo da filosofia política, que é o mesmo que dizer a historicidade da mesma lógica dos problemas políticos.”²⁸⁸.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 163.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 183.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 185.

Com isso, Mario Rossi acaba por dissolver a ontologia em epistemologia, para referir a caracterização feita por José Chasin de todo o percurso da ontologia, que sempre se dissolve ou em lógica ou em ciência, ou seja, é transformada em epistemologia²⁸⁹. É o que ocorre com Rossi.

Isso posto, cabe examinar a exposição que Rossi faz da reflexão marxiana sobre o formalismo do Estado político e a sua defesa da *verdadeira democracia*. Para ele, a questão fundamental acerca da crítica marxiana do formalismo político, nas *Glosas de 43*, é determinar se essa crítica se circunscreve apenas aos Estados baseados na representação estamental, como ocorria na Prússia, ou, também aos Estados modernos, que adotaram a constituição representativa, abolindo os estamentos. No primeiro caso, tratar-se-ia de uma crítica apenas ao compromisso entre política medieval e Estado moderno, do qual Hegel foi, em certa medida, um defensor. O segundo caso é assim esclarecido por Rossi:

“No segundo caso, ao contrário, a denúncia do ‘formalismo’ do Estado moderno se referiria, fundamentalmente, à separação entre Estado e sociedade civil, em geral, e, em segundo lugar, à divisão mesma da sociedade civil em *classes*, desta vez, em um sentido rigorosamente econômico e moderno, e *ao mesmo desinteresse político pela divisão de classes da sociedade civil.*”²⁹⁰.

Para Rossi, a crítica do formalismo do Estado moderno só teria lugar se fosse feita com a simultânea crítica da divisão de classes, ou seja, a crítica da politicidade só seria possível com a simultânea crítica da sociedade civil. Para isso, ele aponta as seguintes razões:

²⁸⁹ Citado por Ester Vaisman no texto *Dossiê Marx: Itinerário de um grupo de pesquisa*. In: *Ensaio Ad Hominem 1, tomo IV – Dossiê Marx*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.

²⁹⁰ ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico: el joven Marx*. *Op. cit.*, p. 249.

“Que nos perdoe o leitor essa última subdivisão, mas era necessário fazê-la, porque os textos documentam que *inclusive o primeiro* desses pontos, quer dizer, a crítica da *separação entre Estado e sociedade civil*, já é uma aquisição indubitável de Marx na *Kritik*. Marx pretende, por conseguinte, uma comunidade orgânica na qual a *determinação política e a determinação social* coincidam. Isso nos levaria a crer, como já dissemos a propósito das páginas sobre a democracia, que já logrou fazer extensivo inclusive ao plano social seu igualitarismo democrático que tão vigorosa e claramente defende no plano político.”²⁹¹.

Pode-se ver, nessa passagem, que Rossi mescla dois passos analíticos distintos num só: a detecção de um dado fenômeno e a sua gênese. Passos que correspondem, no caso, à *Crítica de 43* e a *Sobre a Questão Judaica*, respectivamente. De fato, na *Crítica de 43*, Marx se defronta não simplesmente com a alienação política no interior da constituição estatal, mas, igualmente, com a abstração da política moderna, isto é, da constituição representativa. Basta referir uma passagem do início da *Crítica* que comprova esta tese:

“A constituição política foi reduzida à esfera religiosa, à religião da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política tornou-se a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual tanto o conteúdo quanto a forma são o conteúdo genérico, o verdadeiro universal; mas como esta esfera se contrapôs às demais, às outras, seu conteúdo também se tornou formal e particular. A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo.”²⁹².

Afinal, diz Marx em outra passagem, “O Estado moderno (...) realizou o estranho achado de apropriar-se do ‘assunto universal’ como uma *mera forma*. (A verdade é que apenas a *forma* é assunto universal). Com isso, ele encontrou a forma correspondente para seu

²⁹¹ *Ibid.*, p. 250.

²⁹² MEGA. *Op. cit.*, p. 33. Cf. p. 38, *supra*.

conteúdo, que somente na aparência é o assunto universal real.”²⁹³. Conquanto Marx se refira muitas vezes à constituição estamental e ao sistema prussiano, as passagens aqui citadas e muitas outras evidenciam que ele tem em vista, igualmente, o moderno sistema representativo, quando tematiza a alienação política.

Rossi parece adotar essa posição. No entanto, em razão de, segundo ele, ser possível detectar, nas *Glosas de 43*, a crítica marxiana da sociedade de classes, ainda que Marx não tenha atingido o “conceito de proletariado”. Ao analisar a passagem em que Marx discorre sobre “o estamento do trabalho imediato”, Rossi afirma:

“Com efeito, Marx se dá conta, por uma parte, de que, na sociedade civil (moderna), o trabalho se encontra, em qualquer caso, separado da ‘situação social’ porque a situação social não se regula com base no trabalho, senão com base no dinheiro; por outra parte, porém, não percebe a *crystalização* das duas ‘massas’ da sociedade civil moderna, uma própria dos que *possuem* dinheiro e cultura, e a outra dos que se encontram na condição da ‘privação de posses’ e do ‘trabalho imediato’, a cujo trabalho não só corresponde uma adequada ‘situação social’, senão a quem incumbe o singular destino de proporcionar ‘gozo’ e ‘capacidade de fruir’ aos que pertencem à outra ‘massa’, detentora de dinheiro e cultura.”²⁹⁴.

Como Marx constata, ainda, que a era moderna “não toma o conteúdo do homem como sua verdadeira realidade”, Rossi pode concluir:

“Nessa contraposição crítica, a solução está implícita: reunificar ‘forma’ e ‘conteúdo’ só pode significar basear no *trabalho* a sociabilidade universal do homem, e Marx voltará a este ponto, ainda que em outro sentido, ao final das páginas citadas. Parece, por conseguinte, que Marx chegou já à solução da *Judenfrage* em seu aspecto mais essencial, sem uma plena elaboração do problema.”²⁹⁵.

²⁹³ *Ibid.*, p. 69. Cf. p. 52 e ss., *supra*.

²⁹⁴ ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico: el joven Marx. Op. cit.*, p. 253.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 254.

Portanto, somente por meio dessa primeira análise superficial da sociedade de classes, Marx teria podido detectar a moderna separação de Estado e sociedade civil. Aqui, Rossi incorre na mesma falha apontada em Cornu, qual seja, buscar no texto os indícios dos resultados futuros. Isso implica a redução do texto marxiano a um conjunto de esboços dos próximos passos²⁹⁶.

Nas passagens citadas por Rossi, Marx afirma, realmente, que a sociedade civil moderna é “o princípio acabado do *individualismo*” e que “a existência individual é o fim último; atividade, trabalho, conteúdo etc. são *apenas* meio”²⁹⁷. Tais asserções, no entanto, não são o principal fundamento na análise marxiana da moderna separação de Estado e sociedade civil, mas são antes um dentre outros elementos. Na *Crítica de Kreuznach*, cumpre reiterar, Marx ainda não situa a origem dessa separação na própria sociedade civil burguesa e, principalmente, não busca uma superação desse fato fundamentando-se no trabalho, ainda que a *verdadeira democracia* seja a transformação da sociedade civil em sociedade política real, na qual toda atividade social seria representativa do gênero, por satisfazer uma necessidade social, isto é, cada indivíduo seria meu representante, na medida do que é e faz²⁹⁸. Indo além do que diz o próprio texto, porém, Rossi afirma que a *verdadeira democracia* surgiria, precisamente, como uma primeira forma de democracia

²⁹⁶ Ao discutir a análise marxiana do morgadio, ele chega a afirmar: “(...) o que diz do Estado do compromisso, cuja ‘constituição’ é a propriedade privada ‘inalienável’ do morgadio, é rigorosamente válido, suprimindo esse último adjetivo, para o Estado político classista moderno, ou burguês, no qual todas as garantias constitucionais, e o mesmo valor da ‘pessoa’ são exclusivamente válidas para o burguês, como dirá Marx em um célebre parágrafo do *Manifesto*, cinco anos mais tarde.”. Cf. p.265 e ss.

²⁹⁷ MEGA. *Op. cit.*, p. 90. Cf. *supra*, p. 66 e ss.

²⁹⁸ Cf. p. 117, *supra*.

social, rumo a um igualitarismo comunista a ser adotado logo em seguida. É o que está consignado nesta passagem:

“(...) portanto, a igualdade, que já não aparece restringida ao âmbito (particular que pretende dominar um universal, portanto contraditório etc.) da constituição política, terá que expressar todo o âmbito da vida real de um povo, e alcançar, portanto, a integridade de um igualitarismo social, como se tratava de demonstrar.”²⁹⁹.

Essa avaliação da *Crítica de 43* tem a inevitável consequência de desnaturar não apenas o feitiço desse texto, mas, igualmente, todo o percurso que viria a seguir. Ao menos nesta altura de sua obra, Rossi acaba por reduzir todo o pensamento marxiano a um “igualitarismo social”, cujo embrião se encontra no texto de 1843 e que seria desenvolvido nos seguintes. Com isso, fica obscurecido o desenvolvimento marxiano no período e, principalmente, a ruptura que Marx opera, imediatamente após o texto de Kreuznach e em razão dele. Se nessa obra ele ainda buscava a perfectibilização, o aprimoramento da política, os textos seguintes não marcarão o aprofundamento, mas antes o abandono dessa posição.

O exame dos intérpretes que se debruçaram sobre a *Crítica de Kreuznach* se completa com uma avaliação da análise de Lukács, constante de sua obra *O Jovem Marx*. Trata-se de um texto curto, padecendo, segundo o próprio autor, das grandes dificuldades de síntese que o objeto proporciona. Por isso, ele mesmo limita seu trabalho a alguns pontos que considera essenciais no trajeto do jovem Marx, partindo da superação da dialética idealista

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 203.

hegeliana, até a fundação do materialismo histórico e dialético³⁰⁰. No caso das *Glosas*, trata-se de uma breve análise sem qualquer pretensão de abranger todos os aspectos do texto³⁰¹.

Para Lukács, a *Crítica de 43* marca o desenvolvimento, em um grau superior, de determinados aspectos da reflexão hegeliana e feuerbachiana. Isso foi possível porque Marx começou “de um lado, a criticar, subvertendo-a, a dialética mistificada e idealisticamente distorcida de Hegel e, de outro, indo além de Feuerbach, a aplicar o materialismo também aos problemas da política e da história”³⁰². Já nesse desenvolvimento e simultânea superação, segundo Lukács, determina-se um gradiente qualitativamente novo, configurando os primeiros contornos do materialismo dialético. Ele adverte que “(...) já os escritos de '43 indicam de maneira muito clara que o materialismo dialético não é uma síntese eclética da dialética hegeliana e do materialismo feuerbachiano e que, ao invés de uma inversão, o ‘por sobre os pés’ da filosofia hegeliana que ‘estava na cabeça’, ele modificou, qualitativa e fundamentalmente a dialética *como tal*.”³⁰³. Assim como os demais autores, pode-se ver que Lukács inscreve a inovação e o significado da *Crítica de 43* em um gradiente eminentemente epistemológico. Com essa obra, Marx teria dado passos significativos na instauração do materialismo dialético, descartando a dialética idealista e, igualmente, aplicando esse novo método a objetos aos quais Feuerbach não deu a devida atenção.

³⁰⁰ LUKÁCS, G. *Il giovane Marx*. Tradução de Angelo Bolaffi. Roma: Ed. Riuniti, 1978, p. 23.

³⁰¹ Em seus *Prolegômenos a uma estética marxista*, Lukács dedicaria algumas curtas páginas ao texto, mas apenas para desenvolver o problema da particularidade no interior do materialismo dialético.

³⁰² LUKÁCS, G. *Il giovane Marx*. *Op. cit.*, p. 58.

³⁰³ *Ibid.*, p. 65.

Esse método se constitui principalmente na crítica à monarquia, tal qual defendida por Hegel. Para Lukács, a “mistificação idealista tem como único escopo a justificação astuta, como arquitetura especulativa, de uma instituição reacionária”. Marx demonstra que “é o idealismo que torna possível e tem por consequência as construções conceituais místicas, pseudo-rationais, às quais deve recorrer a justificação do sistema prussiano da Restauração”³⁰⁴. Lukács confere extrema importância à crítica da tematização hegeliana da monarquia, o que determinaria o próprio conteúdo político do texto. Ele diz: “O conteúdo político dessa crítica não é ainda, nesse ponto, um conteúdo proletário-socialista: a crítica se move do ponto de vista da democracia revolucionária e se revolta, fundamentalmente, contra as instituições feudais e corporativas.”³⁰⁵. Ponto de vista que orienta a crítica marxiana da inversão realizada por Hegel entre os pólos determinativos de Estado, família e sociedade civil. A propósito da separação desses pólos e da crítica de Marx da tentativa hegeliana de conciliá-los, por meio de seu sistema de mediações, Lukács faz a afirmação mais problemática de sua análise. Ele diz:

“Desse modo, o jovem Marx se encaminhou ao longo de uma via que conduz à forma desenvolvida de uma dialética nova, a materialista, na qual não apenas o idealismo hegeliano é liquidado, mas, ainda, na qual as categorias essenciais da *Lógica* de Hegel, como aquela da superação de contradições, recebem, em sua inversão materialista, uma fundamental elaboração qualitativa. Em *O Capital*, Marx constata que a via ao longo da qual se resolvem contradições reais não consiste na forma lógico-abstrata de sua superação, mas no fato de que vem criada ‘a forma dentro da qual elas podem-se mover [...], em que essa contradição se realiza e se resolve ao mesmo tempo’. Evidentemente, esse conceito não o encontramos, em sua maturidade desenvolvida, nos

³⁰⁴ *Ibid.*, pp. 61 e 62.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 67.

manuscritos de '43. Vê-se muito bem, no entanto, que Marx, superando à dialética idealista hegeliana, já realiza aqui o primeiro passo nessa direção.”³⁰⁶.

Como foi demonstrado neste trabalho, a *Crítica de 43* não representa um passo rumo à dialética, mas exatamente o contrário. Em sua crítica das mediações, Marx afirma que “Extremos reais não podem ser mediados um com o outro, precisamente porque são extremos reais. Mas eles não precisam, também, de qualquer mediação, pois eles são seres opostos. Eles não têm nada em comum entre si, não demandam um ao outro, não se completam.”³⁰⁷. Trata-se da rejeição da dialética hegeliana, mas, também, da impossibilidade de qualquer dialética. Neste quesito, Marx seguiu por completo a tematização feuerbachiana. Diante disso, é lícito afirmar que Lukács tenta detectar, no texto de 1843, elementos ainda estranhos ao pensamento marxiano e que só viriam a ser elaborados alguns meses depois, notadamente nos *Manuscritos de 1844*.

Feitas essas considerações, pode-se concluir o debate com toda essa linhagem de intérpretes que, em graus variados, conferiu importância aos textos de juventude de Marx. Examinar suas obras é lhes render justiça, já que se inscrevem num esforço de análise do pensamento marxiano que é também o objetivo deste trabalho. Esse exame, porém, revela como esses autores acabaram por realizar, em diferentes níveis, o destino trágico do pensamento marxiano no século passado.

Cabe analisar, agora, a outra face desse destino, mais trágica e, verdadeiramente, mais dramática, que corresponde às retomadas contemporâneas da obra de Marx, não mais com qualquer objetivo prático relevante, mas simplesmente com o objetivo de fazer uma leitura

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 72 e 73.

³⁰⁷ MEGA. *Op. cit.*, pp. 97 e 98. Cf. o item 3 do capítulo II, *supra*.

da obra desse autor. Exemplares são os diversos autores franceses que têm promovido a redescoberta dos textos de juventude de Marx, após o desprezo a que foram relegados na análise de Althusser. A leitura de Miguel Abensour das *Glosas de 43* é uma das mais significativas e merece nossa atenção aqui.

Abensour pretende retomar a obra marxiana e a *Crítica de 43* em especial, com o propósito de enunciar “à custa de novos esforços, a questão e o imperativo da emancipação”³⁰⁸. A emancipação à qual ele se refere é a emancipação política, que teria sido pensada por Marx na *Crítica* e que teria ficado latente em sua obra durante o período do “materialismo histórico”, quando o político teria sido pensado como “fenômeno derivável e, de alguma forma, secundário”³⁰⁹, para ressurgir em alguns momentos, como em *A Guerra Civil na França*. Após a redação das *Glosas de 43*, segundo Abensour, teria havido uma “tendência à ocultação do político, sob a forma de uma naturalização, de uma inserção do político em uma teoria dialética da totalidade social”³¹⁰, o que marcaria uma certa ambigüidade na obra marxiana, oscilando entre a denegação do político e o pensamento democrático. Para fazer essa divisão no pensamento marxiano, Abensour, necessariamente, atribui um caráter definitivo à *Crítica de 43*, omitindo que essa obra representa um momento transitório no pensamento marxiano. Nas obras escritas imediatamente após, Marx tratou de realizar um acerto de contas com a posição que adotara em Kreuznach, algo que não é referido por Abensour. De qualquer forma, sua incompreensão em relação ao pensamento marxiano em geral não será exposta, dado o

³⁰⁸ ABENSOEUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 15.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 29.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

objeto deste trabalho. Ela já foi devidamente explicitada por Rubens Enderle em seu trabalho *Ontologia e Política*³¹¹. Caberá determinar, aqui, apenas a forma como a *Crítica de 43* é apresentada por Abensour.

Para ele, essa obra está inscrita naquilo que denomina “momento maquiaveliano”, que “consiste em afirmar a natureza política do homem e atribuir, como finalidade da política, não mais a defesa dos direitos, mas a execução dessa ‘politicidade’ primeira, na forma de uma participação ativa, enquanto cidadão, na coisa pública”³¹². Para demonstrar essa tese, Abensour formula sua hipótese de leitura, que consiste em negar validade ao depoimento marxiano constante do *Prefácio* de 1859. Ele diz:

“Se o intérprete, ao invés de procurar confirmar o resultado, como faz Marx, aceita refazer o *caminho de Marx em direção ao resultado*, sem visar a nenhum fechamento, isto é, tomando o caminho que não leva necessariamente ao resultado, proclamado em 1859, não se tornaria ele, então, sensível a uma outra dimensão do texto de 1843, esquecida ou rejeitada pelo Marx de 1859? O intérprete, pela prioridade que atribuisse, na crítica de 1843, ao processo do pensamento, não perceberia uma dimensão propriamente filosófica, sob a forma de um contínuo questionamento do político. Posição do intérprete que implica evidentemente uma leitura particular de Marx, longe das ortodoxias existentes ou de qualquer projeto de controle, leitura que aceita deixar-se conduzir pelas perguntas de Marx, sem por isso fechá-las com uma resposta, leitura que joga preferencialmente com as contradições, com as tensões que atravessam o texto e com as implicações laterais, para entregar-se a um trabalho de abertura.”³¹³.

Ainda que Marx tenha determinado, nas *Glosas de 43*, que as esferas da família e da sociedade civil são “o propriamente ativo”, Abensour afirma que “não basta que um

³¹¹ ENDERLE, R. *Ontologia e Política... Op. cit.* Cf. a *Introdução* e a *Conclusão* da dissertação.

³¹² ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado... Op. cit.*, p. 24.

³¹³ *Ibid.*, pp. 29 e 30.

caminho esteja aberto para ser necessariamente utilizado”³¹⁴. Assim, a auto-interpretação de 1859 teria ido além do que foi o próprio texto de 1843. No *Prefácio*, Marx teria formulado uma “crítica essencialmente epistemológica” da política, contrária ao próprio teor das *Glosas*. Para Abensour, pode-se ler o texto de 1843, igualmente, “no seu movimento e na sua contemporaneidade”. Ele esclarece sua leitura:

“Não se trata de relacionar o universo político e suas formas com instâncias da totalidade social, que permitiram explicar, sociologicamente, o político. Dizer que o ponto de gravidade do Estado reside fora dele mesmo indica, aliás, que é preciso relacionar o Estado com esse movimento que o excede, que o coloca fora de seu eixo; relacioná-lo a essa sobre-significação que o atravessa e cujo sujeito real não é outro senão a vida ativa do *dêmos*. Em outras palavras, o povo real detém o segredo da sobre-significação que obseda o Estado moderno. Em outras palavras, o foco de sentido do Estado moderno, o que – sob a forma de um horizonte implícito – dá sentido ao Estado político (e ao mesmo tempo o relativiza), é a vida plural, maciça, polimorfa do *dêmos*.”³¹⁵.

Pode-se ver, nessa passagem, que Abensour nega validade não apenas ao depoimento de 1859, mas ao próprio texto de 1843. Ele estabelece distinções conceituais arbitrárias, sem qualquer rigor ou embasamento no texto. O *demos*, para ele, é algo diferente da sociedade civil, da existência material dos indivíduos. Com isso, perde-se a afirmação categórica da sociedade civil como o sujeito da politicidade, como se Marx estivesse buscando um estatuto específico para a política fora da sociedade civil, como se pretendesse salvar a política da “totalidade social”. Abensour afirma:

“É por isso que fixar a atenção na família, na sociedade civil burguesa, erigindo-as em patamares determinantes, implicaria deter arbitrariamente a análise de Marx, resultaria em interromper o

³¹⁴ *Ibid.*, p. 62.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 66.

movimento de regressão radical, que o leva à procura de um sujeito autenticamente originário, à procura do que ele próprio chama de raiz. (...) Seguindo esse caminho em direção ao originário, podemos, na verdade, ressaltar que, se Marx desvia primeiramente a atenção do Estado, para orientá-lo em direção à sociedade civil e à família, longe de deter-se nesse estágio, ele continua sua análise, até poder relacionar sociedade civil, família – que, nessa perspectiva, aparecem como derivadas – com um sujeito, foco de atividade originário, o *dêmos* ou mais, exatamente, o *dêmos total*.³¹⁶

Partindo desse pressuposto, Abensour pode então explicar a formulação da *verdadeira democracia* e o desaparecimento do Estado político, inscrevendo-os no momento maquiaveliano: a autonomização e a delimitação do momento político em relação às demais esferas. A *verdadeira democracia* seria a afirmação da transcendência da politicidade em relação à vida social, à vida do *demos total*, o que é afirmado nesta passagem:

“Existe, com efeito, para Marx, como que uma *sublimidade* do momento político. A elevação é própria da esfera política: em relação às outras esferas, ela representa um além. Ao político é, pois, legítimo reconhecer os caracteres da transcendência: uma situação para além das outras esferas, uma diferença de nível e uma solução de continuidade em relação às outras esferas, valorizada por Marx, quando acentua o caráter luminoso, o caráter extático do momento político. ‘A vida política é a vida aérea, a região etérea da sociedade civil burguesa.’ No político e pelo político, o homem entra no elemento da razão universal e faz a experiência, enquanto povo, da unidade do homem com o homem. O estado político, a esfera constitucional, desdobra-se como o elemento onde se efetua a epifania do povo, ali onde o povo se objetiva enquanto ser genérico, enquanto ser universal, ser livre e não limitado, ali onde o povo aparece, para ele mesmo, como ser absoluto, um ser divino.”³¹⁷

Essa passagem exemplifica muito bem o procedimento de Abensour, que cita fora de contexto diversas frases de Marx. Nesse caso, a frase sobre a abstração da vida política,

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 65 e 66.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 97.

formulada como uma crítica, aparece aqui como um atributo positivo conferido por Marx à política moderna.

Além disso, conquanto represente a afirmação da política, a tematização marxiana da *verdadeira democracia* só pode ser compreendida como redução não apenas do Estado, como pretende Abensour, mas da própria politicidade, como apropriação, pela sociedade civil, dessa esfera que, na modernidade, encontra-se alienada. Cabe citar, uma vez mais, a formulação marxiana acerca da forma de representação que vislumbrava, para além do sistema representativo, para além da “vida aérea” da política: “A sociedade civil é sociedade política *real*.” Nesse caso, “toda atividade social determinada representa, como atividade genérica, apenas o gênero, quer dizer, representa uma determinação de meu próprio ser, assim como cada homem é o representante do outro.” Cada homem “não é representante por meio de algo diferente do que ele representa, mas por meio daquilo que ele *é e faz*.”³¹⁸. É a partir dessa formulação que se pode compreender a *verdadeira democracia*, que constitui a autodeterminação da sociedade civil a partir de sua existência material. Diante disso, a “leitura” de Abensour soa verdadeiramente absurda, quando ele afirma: “Somente o ‘desligamento’, no nível da sociedade civil burguesa, permite a experiência de uma ligação genérica, pela entrada na esfera política.”³¹⁹. A determinação marxiana da política como a vida genérica alienada da sociedade civil é interpretada por Abensour como algo positivo: “Chegamos, assim, ao paradoxo de que o homem faz a experiência do ser genérico, na medida em que se desvie do seu estar-aí social e que se

³¹⁸ MEGA. *Op. cit.*, p. 129.

³¹⁹ ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado... Op. cit.*, p. 80.

afirme em seu ser de cidadão, ou antes, em seu dever-ser de cidadão.”³²⁰. Dá-se, com isso, a total inversão do texto marxiano. Na interpretação de Abensour, a prospecção marxiana da autodeterminação da sociedade civil se transforma justamente na indeterminação da sociedade. É o que Abensour afirma nesta passagem, quando é discutido o possível desaparecimento do conflito no interior da *verdadeira democracia*:

“O princípio de junção ao qual ele [Marx – LGD] visa, pensado em certos momentos, parece, a partir do sistema nervoso ou de um sistema de circulação, deve ser situado ao lado do agir. Mesmo se esse princípio não parece sair do âmbito do sistema, ele não participa menos do mistério da vida do povo, de sua indeterminação – energia teórica e energia prática, ao mesmo tempo – não participa menos da infinidade, da abertura, da plasticidade, da fluidez do querer.”³²¹.

E, mais adiante, ele consigna:

“Pensar a verdade da democracia como o advento do *dêmos total* – ou enquanto totalidade – valendo como solução ao enigma de todas as constituições, não seria esquecer a tese aristotélica, segundo a qual as coisas políticas se caracterizam por uma tal indeterminação, que a própria idéia de solução é enfraquecida e a ‘idéia de um face a face com a *politéia* realizada’, ou ainda a idéia moderna de um Eschaton são consideradas inconcebíveis.”³²².

Para Abensour, a politicidade se pauta pela “indeterminação”, pela “fluidez do querer” e, com isso, pode-se afirmar, ele se distancia por completo de Marx, situado, por sua vez, fora desse gradiente.

Somente com um tratamento arbitrário do texto, baseado em uma hipótese de leitura que não lhe faz a devida justiça, Abensour pode, então, concluir que o momento

³²⁰ *Ibid.*, p. 81.

³²¹ *Ibid.*, p. 103.

³²² *Ibid.*, p. 105.

maquiaveliano seria abandonado, a partir de 1844, decretando a vitória da vertente “epistemológica”. Com isso, ele diz, “a crítica da política, em vez de manter-se na via da inteligência do político, orientou-se para o substrato econômico, por intermédio da sociedade civil”³²³. Enfim, Abensour não escapa da advertência que fez no início de sua obra: “Podemos certamente temer, quando observamos a forma restauradora que assume atualmente a volta da filosofia política na França, que esse retorno a Marx, à margem do marxismo, termina em uma neutralização de seu pensamento, em sua integração no *corpus* acadêmico, doravante desligado do laço constitutivo da revolta e do messianismo.”³²⁴. Essa neutralização decorre do fato de Abensour e tantos outros pretenderem compreender a obra de Marx como se ela fosse uma “obra de pensamento”, ou seja, “uma obra orientada por uma intenção de conhecimento e para a qual a linguagem é essencial”³²⁵. Como afirma Rubens Enderle, “A obra de pensamento escapa ao autor; ela é aquilo que os leitores fazem dela ao buscarem respostas para os dilemas de seu tempo histórico.”³²⁶. A obra de Marx perde, com isso, toda a sua objetividade, sendo-lhe imputado aquilo que o intérprete pretender.

Contra essa imputação, sintomática da destituição do pensamento marxiano, resta a afirmação de José Chasin do imperativo da *leitura imanente*, que reconhece a objetividade própria do texto, explicitando, a partir daí, a sua lógica específica. Essa a condição imprescindível para uma autêntica redescoberta da obra de Marx e para uma intervenção social eficaz. É esse imperativo que esta dissertação se esforçou por cumprir.

³²³ *Ibid.*, p. 113.

³²⁴ *Ibid.*, p. 14.

³²⁵ *Ibid.*, p. 21.

³²⁶ ENDERLE, R. *Ontologia e Política... Op. cit.*, p. 134.

BIBLIOGRAFIA

- ABENSOUR, M. *A Democracia contra o Estado – Marx e o momento maquiaveliano*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- ALBINATI, A.S.C.B. *Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.
- AVINERI, S. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- CHASIN, J. *Marx - estatuto ontológico e resolução metodológica*. In: *Pensando com Marx*. São Paulo: Ed. Ensaio, 1995.
- _____. Ad Hominem: Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista. In: *Ensaio Ad Hominem 1, tomo I – Marxismo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.
- _____. Marx – A determinação ontonegativa da politicidade. In: *Ensaio Ad Hominem 1, tomo III – Política*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000
- CHASIN, M. *O complexo categorial da objetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1848*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.
- CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre – tomo II*. Paris: PUF, 1958.
- DELLA VOLPE, G. *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*. Tradução de Antônio José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1982.
- EIDT, C. *O Estado Racional: Lineamentos do Pensamento Político de Karl Marx nos Artigos da Gazeta Renana: 1842-1843*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo

Horizonte: UFMG/FAFICH, 1998.

ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política: A Formação do Pensamento Marxiano de 1842 a 1846*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2000.

FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: *Sämtliche Werke*, volume 2, 2ª edição. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag-Günther Holzboog, 1959.

_____. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. In: *Sämtliche Werke*, volume 2, 2ª edição. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag-Günther Holzboog, 1959.

_____. *Das Wesen des Christentums*. In: *Sämtliche Werke*, volume 6, 2ª edição. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag-Günther Holzboog, 1959.

FREDERICO, C. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser-social)*. São Paulo: Cortez, 1995.

GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho (estudo sobre a lógica do jovem Marx)*. São Paulo: L&PM, 2ª edição, 1985.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

HENRY, M. *Marx: une philosophie de la réalité*, volume 1. Paris: Gallimard, 1976.

LUKÁCS, G. *Il giovane Marx*. Tradução de Angelo Bolaffi. Roma: Ed. Riuniti, 1978.

MARX, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* (MEGA), 1ª seção, volume 2. Berlim: Dietz Verlag, 1982.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* (MEGA), 1ª seção, volume 2. Berlim: Dietz Verlag, 1982.

_____. *A Passage from The Kreuznach Notebooks of 1843*. In: MARX, K. ENGELS, F.

Collected Works, volume 3. Tradução de Clemmens Dutt. S/I: International Publishers, 1975.

_____. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In: MARX, K. ENGELS, F. *Ausgewählte Werke*. Frankfurt am Main: Verlag Marxistische Blätter, 1986, tomo II.

MARX, K. ENGELS, F. *Briefe (Februar 1842 - Dezember 1851)*. In: MARX, K., ENGELS, F. *Werke*. Berlim: Dietz Verlag, 1963, volume 27.

MARX, K et al. *Ein Briefwechsel von 1843*. In: MARX, K., ENGELS, F. *Gesamtausgabe* (MEGA), 1ª seção, volume 2. Berlim: Dietz Verlag, 1982.

McLELLAN, D. *Karl Marx: Vida e Pensamento*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.

ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico: el joven Marx*. Tradução de Rosario de la Iglesia. Madrid: Editor Alberto Corazón, 1971.

SOUZA, D. G. *Zur Ethik Feuerbachs*. Göttingen: Cuivillier, 1998.

VAISMAN, E. *A determinação marxiana da ideologia*. Tese de Doutorado (Educação). Belo Horizonte: UFMG/FAE, 1996.

_____. *A usina onto-societária do pensamento*. In: *Ensaio Ad Hominem 1, tomo I – Marxismo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

_____. *Dossiê Marx: Itinerário de um grupo de pesquisa*. In: *Ensaio Ad Hominem 1, tomo IV – Dossiê Marx*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.