

FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO DA UFMG
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito

ESTADO, DEMOCRACIA E GÊNERO HUMANO:
A *CRÍTICA DE 1843* E A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO MARXIANO

MARCO AURÉLIO PALU

Belo Horizonte
2019

FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO DA UFMG
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito

ESTADO, DEMOCRACIA E GÊNERO HUMANO:
A *CRÍTICA DE 1843* E A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO MARXIANO.

MARCO AURÉLIO PALU

Dissertação de Mestrado do aluno Marco Aurélio Palu apresentado ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em virtude ao exame de defesa.

Linha de Pesquisa: 3 - História, Poder e Liberdade.

Área de Estudo: 2 - Filosofia do Poder e Pensamento Radical.

Orientador: Vitor Bartoletti Sartori

Co-orientador: Leonardo Gomes de Deus

Belo Horizonte

2019

P184e Palu, Marco Aurélio
Estado, democracia e gênero humano: a *crítica de 1843* e a fundação
do pensamento marxiano / Marco Aurélio Palu. – 2019.

Orientador: Vitor Bartoletti Sartori.
Coorientador: Leonardo Gomes de Deus.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.

1. Direito - Filosofia – Teses 2. Democracia – Teses 3. Ontologia –
Teses 4. Estado – Teses 5. Crítica marxista – Teses I. Título

CDU 340.12

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

MARCO AURÉLIO PALU

ESTADO, DEMOCRACIA E GÊNERO HUMANO:
A CRÍTICA DE 1843 E A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO MARXIANO

Dissertação de Mestrado como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Direito
pela Universidade Federal de Minas Gerais.

A dissertação intitulada “**ESTADO, DEMOCRACIA E GÊNERO HUMANO: A CRÍTICA DE 1843 E A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO MARXIANO**”, de autoria de Marco Aurélio Palu, foi considerada _____ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Vitor Bartoletti Sartori (Orientador)

Prof. Leonardo Gomes de Deus (Co-orientador)

Profa. Ester Vaisman

Profa. Vânia Noeli Ferreira de Assunção

Belo Horizonte

2019

*À memória de meu pai, José Carlos
Palu.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Vitor Bartoletti Sartori, referência ímpar no interior da academia brasileira. Pelo marcante rigor no trato com os conceitos filosóficos, pela paciência, zelo e apoio nos diversos momentos da pesquisa vividos ao longo de dois anos.

Ao meu co-orientador, Leonardo Gomes de Deus, igualmente uma referência profissional. Pela decisiva inspiração para esta pesquisa, pelo fino trato pessoal, e valiosos apontamentos e por estar sempre de prontidão.

Às professoras Ester Vaisman e Vânia Noeli Ferreira de Assunção, referências pessoais e profissionais, que se disponibilizaram na composição da banca de qualificação e defesa.

À Maria de Anunciação Madureira, mestra, responsável pelo impulso inicial desta pesquisa no grupo de estudos em Maringá, e dona de uma sabedoria e elegância únicas.

Aos companheiros de jornada, colegas do Grupo de Estudos: Marx como crítico do Direito e da Política, em especial, Nayara Medrado, Lucas Parreira Álvares e Gabriel Perdigão. Pela assistência em momentos de necessidade e pela valiosa troca pessoal.

Aos amigos Henrique Coelho, Rossi Henrique Chaves, Bárbara Duarte, Eugênio Corassa, pelo apoio moral decisivo para o desenrolar da pesquisa.

Aos amigos belo-horizontinos, Lucas Gama, Domício Melo e família. Ao Cléber Alves, ao Guilherme Duarte, ao Rishis, ao Otávio, todos estes companheiros de horas felizes e de diversão.

Aos amigos umuaramenses, Vinícius de Carli, Érica Oliveira, Raissa Ferrari, Paulo Tropa e família, ao José Duarte e Patrícia Sacramento, ao Duda, ao Rodrigo. Todos estes companheiros, que em horas difíceis de angústia souberam oferecer seu ombro amigo.

À minha família, Michelle Palu, Maurício Palu, pela resiliência, paciência, sábios conselhos e o amor que só uma família sabe dar. À minha mãe, Jerusa Maria Palu, pelo exemplo de caráter e de humanidade, pela fé incondicional em minhas capacidades pessoais.

Aos tantos amigos e amigas de Belo Horizonte, Umuarama e Maringá, que acabei não mencionando explicitamente, mas que vivenciaram comigo um ou mais momentos desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, por acolher esta pesquisa. Em especial, às servidoras e aos servidores da Secretaria do Programa, pelo auxílio atencioso nos momentos finais.

Por fim, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, pelo financiamento da pesquisa.

Deves preparar-te para conhecer um muito grande, se não único, filósofo autêntico da nossa época (...). O doutor Marx, assim se chama o meu ídolo, é ainda um homem muito jovem (tem uns 24 anos), que dará o golpe de misericórdia na religião e na política medievais; alia a mais profunda seriedade filosófica ao humor mais fino; pensa em Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel, reunidos numa só pessoa - digo: reunidos e não misturados - e terás o Dr. Marx.

Moses Hess

Resumo:

A presente pesquisa tem como objetivo investigar os manuscritos do filósofo alemão Karl Marx (1818-1883) de 1843, conhecidos como Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, escrita entre Maio-Agosto daquele ano. O texto em questão abarca reflexões acerca do Estado, democracia e generidade humana, aos quais podemos nos referir como as categorias que conformam o período da transição ao pensamento adulto de Marx. Estes temas são trabalhados por parte do pensador alemão em diálogo crítico com a obra Princípios da Filosofia do Direito de Hegel, à qual lastreava um importante debate na Prússia dos anos 1840. A leitura e análise imanente do manuscrito revela que foi por meio da crítica ontológica da reflexão hegeliana acerca do Estado, desenvolvida por meio de glosas ao texto, que Marx transitou ao seu pensamento próprio. Busca-se destacar que foi somente por meio deste procedimento crítico que o pensamento de Marx atingiu sua fase adulta, ou seja, o patamar próprio em que suas reflexões e proposições alcançaram uma primeira maturidade, à qual, destacamos, foi conseguida por meio das categorias de Estado, democracia e generidade humana. Desse modo, justifica-se um retorno as linhas do manuscrito marxiano na perquirição do estatuto originário do pensamento do autor, entendido aqui como estatuto ontológico. O esclarecimento das aporias, lacunas, inflexões, e demais lineamentos do texto mostra que estes estiveram ausentes, ou ainda presentes de maneira problemática, na filosofia marxista e na marxologia, e em suma, nos estudos que se debruçaram sobre as origens do pensamento marxiano. Por fim, entende-se que tal itinerário de diálogo com esta tradição é fundamental no situar o interesse de nossa pesquisa.

Palavras-chave: Marx. Democracia. Ontologia. Gênero Humano.

Abstract:

The present research aims to investigate the manuscripts of the German philosopher Karl Marx (1818-1883) of 1843, known as *Hegel's Critique of Philosophy of Law*, written between May and August of that year. The text in question encompasses reflections about the state, democracy and human generation, which we can refer to as the categories that make up the transition period to Marx's adult thought. These themes are worked out by the German thinker in critical dialogue with Hegel's *Principles of Philosophy of Right*, which drew a major debate in Prussia in the 1840s. The reading and immanent analysis of the manuscript reveals that it was through ontological criticism of the Hegelian reflection on the State, developed by means of glosses to the text, which Marx transposed to his own thought. It is emphasized that it was only through this critical procedure that Marx's thought reached its adult stage, that is, the proper level in which his reflections and propositions reached a first maturity, to which, we emphasize, was achieved through the categories of state, democracy and human generation. Thus, it is justified to return the lines of the Marxian manuscript in the examination of the original status of the author's thought, understood here as an ontological statute. The clarification of the aporias, gaps, inflections, and other lineaments of the text shows that they were absent or still problematically present in Marxist philosophy and Marxism, and, in short, in studies that dealt with the origins of Marxian thought. Finally, it is understood that such itinerary of dialogue with this tradition is fundamental in the interest location of our research.

Keywords: Marx. Democracy. Ontology. Human Gender.

SUMÁRIO

SUMÁRIO	11
1. INTRODUÇÃO.....	12
1.1 Aspectos Iniciais.....	12
1.2. O contexto de publicação da <i>Crítica de 43</i> e a problemática do jovem Marx	16
1.3. Contexto sócio-histórico em torno da <i>Crítica de 43</i>.....	23
2. CAPÍTULO I – MARX E OS NEO-HEGELIANOS	38
2.1. Hegel e a dissolução do hegelianismo.....	38
2.2. Da crítica da religião à crítica da política	46
2.3. O Marx pré-marxiano	53
3. CAPÍTULO II - A CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO.....	66
3.1. A influência de Feuerbach.....	66
3.2. A crítica das mediações	72
3.3. A inversão sujeito-predicado.....	78
3.4. A influência de Ruge.....	90
4. CAPÍTULO III - A CRÍTICA DA ALIENAÇÃO POLÍTICA.....	97
4.1. A crítica ao Estado	97
4.2. A crítica da política	101
4.3. A crítica da constituição estamental.....	106
5. CAPÍTULO IV – A VERDADEIRA DEMOCRACIA.....	119
5.1. Propriedade privada e Estado.....	119
5.2. Verdadeira democracia e sufrágio universal	125
6. CONCLUSÃO.....	137
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	145

1. INTRODUÇÃO

1.1 Aspectos Iniciais

Do “rio de tinta” que já se escreveu sobre os manuscritos de *Kreuznach*, conhecidos no Brasil como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*¹, cabe o seguinte questionamento: ainda é pertinente um retorno às linhas “obscuras e lacunares” deste escrito juvenil? Qual seria a justificativa de retomar Marx por meio de um texto tão pouco reclamado em atualidade?

Nossa resposta parte do seguinte pressuposto: a necessidade de retomada se dá predominantemente pelo fato de que, em grande parte, os estudos concentrados em torno da discussão da *gênese* do método materialista marxiano apresentou vicissitudes e problemas de monta, donde para parte da tradição marxista, os vestígios mais cristalinos do método marxiano se apresentar nas investigações de 1843, em torno da crítica à filosofia do direito de Hegel. De acordo com CHASIN (2009) com a *Crítica de Kreuznach* emerge: “um novo padrão reflexivo, marcante e altamente consistente, do conjunto da reflexão instaurada a partir de meados de 1843 e estendida até os últimos escritos” (CHASIN, 2009, p. 39).

Cumprе sinalizar que no presente trabalho tomamos como base a tradução brasileira de 2005 (DE DEUS; ENDERLE, 2005) que utiliza “*Para a crítica da filosofia do direito de Hegel*”, título mais provável do manuscrito segundo os editores da primeira MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe), considerando-se a designação da obra à qual Marx dedicará, logo em seguida, uma *Introdução*. No Brasil, assim como em outros países, as referências à *Crítica* adotaram títulos diversos, como “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel”, “Crítica de 1843”, “Crítica de Kreuznach”, “Manuscrito de Kreuznach” etc, sendo referida por. De nossa parte, iremos nos referir doravante ao manuscrito como “*Crítica de 43*”.

A *Crítica de 43* é conhecida e discutida não apenas no campo do marxismo, mas também fomenta debates mais amplos no interior da filosofia política, dizendo respeito

¹ Título trazido pela edição da Editora Boitempo: MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Uma reedição foi feita em 2010. Segundo FREDERICO (1995), designar por *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* “é uma sofrível e incompleta tradução”, preferindo o uso de *Manuscritos de Kreuznach*. De nossa parte, seguiremos a tradução brasileira, que julgamos ser precisa. Com já assinalado no corpo do texto, também utilizaremos o designativo *Crítica de 43*, seguindo DE DEUS (2001).

ao confronto entre o pensamento marxiano e a obra hegeliana por ele criticada². Seja para refutar Marx, seja para endossar suas teses, o debate abrange uma gama considerável de temas decisivos relativos ao período juvenil do filósofo alemão (Cf. CHASIN, 2009; LUKÁCS, 2009). Dentre as interpretações mais consagradas, aquela que enfatiza a questão do roteiro formativo do pensador alemão, localizando nesses estudos juvenis de 1843 os primeiros momentos da produção da originalidade deste pensamento, ocupa especial interesse. Para muitos comentadores, trata-se da reflexão primígena de sua ruptura com o hegelianismo de sua juventude. Essa é, com toda certeza, a posição mais correta, ainda que não predominante, de seus intérpretes em torno da relevância dos rascunhos investigativos do jovem pensador alemão em 43.

Como veremos a seguir, a predominância deste ponto de vista se deu remete fortemente ao debate na pela determinação da natureza metodológica do marxismo, isto é, na correta determinação das raízes do famigerado “método” do materialismo histórico-dialético – mais conhecido em sua contrafação stalinista, o canhestro e vulgarizador DIAMAT – sigla em inglês para materialismo-dialético. A partir daí o rumo das orientações que perpassa as mais consagradas interpretações, como as de DELLA VOLPE (1982), CORNU (1965), ROSSI (1963), ALTHUSSER (2015), e DRAPER (1977), refletiu o predomínio das preocupações lógico-gnosiológicas tão características do século passado e ainda predominantes em nosso século. No campo do marxismo, fomos espectadores da prevalência do debate em torno dos *problemas do método* das ciências, ou seja, da ênfase nas questões relativas às teorias autossustentadas do conhecimento, nas quais se verifica o domínio do expediente investigativo que parte de uma: “arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho” (CHASIN, 2009, p.89), todas elas preocupações situadas dentro do campo dos debates da gnosiologia e da epistemologia, nos quais importa mais aquilo que o investigador tem a dizer do objeto do que o objeto ao pesquisador. Ao investigar Marx, em especial nos textos que não publicou, nos deparamos com uma analítica singular na história da filosofia, de tal modo que em seus escritos reside um procedimento que assegura o primado da objetividade do real e sua condição de ponto de partida da investigação científica (CHASIN, 2009). A assim

² Um bom exemplo disso talvez seja a menção que o cientista político alemão Eric Voegelin dedica à *Crítica de 43* em sua crítica conservadora ao pensamento de Marx.

chamada *análise imanente* (CHASIN, 2009) eleva e consagra o estatuto ontológico da objetividade, ou seja:

[uma leitura imanente visa] reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matizada pelo respeito radical a estrutura e a lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar e incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido. (CHASIN, p. 25, 2009).

Dito de outro modo: a leitura dos textos de Marx por eles mesmos, e a produção ideal dos nexos constitutivos ali contidos, é ainda uma novidade na filosofia marxista e na marxologia, isto é, daqueles estudos debruçados estritamente sobre o pensamento, vida e obra, do autor alemão. Frente a isso podemos determinar, utilizando a dicção de Ester Vaisman, que daquilo que fora dito até aqui emerge um quadro problemático que se configura como *destino trágico* da obra marxiana. Este é assim caracterizado:

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

Com a filosofia especializada prenehe destes elementos vulgarizadores, salientamos aqui o debate sobre as “formas de governo”, bastante caro na filosofia e ciência política do século XX. Segundo este entendimento não estaria presente uma reflexão autêntica por parte de Marx, ou quando muito, esta estaria muito pouco desenvolvida enquanto uma teorização específica, tendo este muito pouco a contribuir, já que estaríamos partindo de uma concepção meramente *instrumental de Estado*, seguindo os consagrados apontamentos contidos no *Manifesto do Partido Comunista*, que basicamente consistia reduzir a apreensão marxiana do problema do Estado às famosas determinações de que “o poder político do Estado moderno nada mais é do que um comitê para gerir os negócios comuns de toda a burguesia” e “poder organizado de uma classe para a opressão de outra” (MARX, 1995, p. 398.)

Segundo o filósofo italiano Lucio Colletti em sua entrevista à *New Left Review* “a fragilidade e o desenvolvimento esparso de uma teoria política no marxismo. [...] O marxismo é carente de uma verdadeira teoria política” (COLLETTI, 1974, p. 15). Outro filósofo italiano, Norberto Bobbio, em um texto provocativo respondia

negativamente à interrogação que lhe servia de título: “Existe uma doutrina marxista do Estado?”, insiste com Colletti na rejeição da existência de uma teoria marxista do Estado, referindo a “inexistência, ou insuficiência, ou deficiência, ou irrelevância” de uma teoria marxista do político (COLLETTI, 1975, p. 24). A perspectiva de que a política é apenas uma parte da “superestrutura”, da qual Marx fala no *Prefácio de 1859*, e que meramente reflete uma determinada base social infraestrutural, ou seja, de que não passa de um reflexo epifenômeno de conflitos sociais mais profundos, teria condenado as análises do pensamento marxista a um subdesenvolvimento neste campo. Somado a isso há a tendência, presente em boa parte do marxismo (sobretudo, mas não só, até as últimas décadas do século XX), de isolamento teórico – como bem notou Bobbio naquele mesmo texto – impedindo assim sua assimilação por outras correntes. Ora, se não é o mesmo Colletti que admite posteriormente, que na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, Marx tem uma teoria madura da política e do Estado, e que, “politicamente falando, o marxismo teria pouco a acrescentar” (1975, p. 45).

Dito de outro modo, toda essa preocupação em parcelar um objeto abrangente e multitudinário, como é a sociedade civil-burguesa, atendo-se à suas manifestações mais tópicas e superficiais, é bastante estranha à pena marxiana, que ainda na juventude, a *Crítica de 43* como momento determinante, demarcou seu procedimento de trabalho – e que de fato se estendeu por toda sua vida:

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

Além de delimitar nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que seu objeto mudou, indo da “crítica do Direito e da Ciência do Estado sob a forma de uma crítica da filosofia hegeliana do direito” para a economia nacional *ex professo*, nota-se bem que há uma clara referência de que seu ponto de partida [*Standpunkt*] consiste em procurar “um fundamento” que seja capaz de estabelecer uma conexão entre as diversas facetas (ou parcelas) da vida social (Estado, moral, direito e vida civil), ou seja, em analisar seu objeto em seu multiverso constitutivo. Nada mais estranho à Marx, portanto, do que ser inquirido por não proceder gnosiologicamente, partindo de um saber *a priori*.

1.2. O contexto de publicação da *Crítica de 43* e a problemática do jovem Marx

Com relação ao texto original da *Crítica de 43*, que, ao que tudo indica, iniciava com o § 257 da obra hegeliana, perderam-se as quatro primeiras páginas, de modo que o manuscrito da *Crítica de 43*, tal como o conhecemos, começa com a transcrição do § 261, sendo interrompido por Marx no §313, bem antes, vale dizer, do fim da terceira seção da obra hegeliana, que se estende até o §360. Além disso, foram perdidas a folha de rosto e a capa do manuscrito, o que alimentou incertezas e especulações sobre o verdadeiro título que Marx teria consagrado a essa obra. Publicado pela primeira vez em 1927, na edição da MEGA-1³, projeto dirigido por David Rjazanov, ele aparece com o título “Da crítica da filosofia do direito de Hegel: crítica do direito público hegeliano (§§ 261-313)”. Há também a edição da MEGA-2⁴, de 1982.

No entanto, a datação da *Crítica de 43* é bastante diversa entre os intérpretes marxistas. De acordo com DELLA VOLPE (1982), MCLELLAN (1979) e HENRY (1977), o manuscrito teria sido escrito integralmente em 1842, já RUBEL (1991) sustenta que ela começa a ser escrita em 1842, mas é finalizada em 1843. Para o mesmo Rubel, a *Crítica de 1843* propõe um conceito de democracia no qual “percebemos o embrião da sua concepção de socialismo”. (RUBEL, 1970). RUBEL (1970), NETTO (2004) e CHASIN (2009) localizam no manuscrito de Kreuznach o giro decisivo realizado por Marx no encaminhamento do seu projeto intelectual. DELLA VOLPE (1978) remete às formulações de 1859 e não hesita em considerar o texto de 43 como mais importante que os célebres *Manuscritos de 1844* porque “contém as premissas mais gerais de um novo método filosófico”; num julgamento similar ao que CERRONI (1972) emitiu posteriormente, encontrando nela “o parâmetro metodológico fundamental da perspectiva teórica de Marx”. Já VILLAR (1980), desmerece a *Crítica de 43* na evolução de Marx, reputando-a mesmo como “um recuo em relação a 1842”, e não vê nela mais do que um episódio na formação do pensamento do autor alemão.

³ Dá-se o nome de MEGA-1 à “primeira” MEGA, que foi iniciada na União Soviética por iniciativa editorial de David Rjazanov na década de 1920 e interrompida na década de 1930 por intervenção de Stalin.

⁴ MEGA-2 refere-se à retomada do projeto anterior e se concentrava principalmente em Berlim na antiga República Democrática Alemã (RDA), com os primeiros volumes vindo a público em 1975.

A *Crítica de 43*, sustentamos aqui, é tudo menos um episódio: Marx remonta a ela a *gênese* de sua abertura para a análise de seu objeto clássico, a sociedade civil-burguesa⁵, tal como alude no *Prefácio de 1859*. Além dos depoimentos colhidos do referido *Prefácio de 1859*, tomamos como referência apontamentos feitos por Marx no *Prefácio d' O Capital*, escrito 30 anos depois da redação da *Crítica de 43*, e portanto, já em plena maturidade intelectual. Nele, Marx esclarece que:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase trinta anos, quando ela ainda estava na moda. (MARX, 2010d, p. 129).

De saída, esta passagem da maturidade marxiana anuncia elementos para ultrapassar a noção simplista de que entre Marx e Hegel o diferencial se resume à uma alegada “inversão materialista” operada pelo primeiro ao “pôr a dialética sobre os seus

⁵ O termo aqui é aproveitado por Marx da filosofia hegeliana, que por sua vez, teria se apropriado de um termo utilizados pelos economistas políticos. O próprio Marx, no *Prefácio de 1859*, refere como sendo a sociedade civil onde estão as “relações materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de ‘sociedade civil’”. Na língua alemã, assim como é o uso feito por Hegel, o termo é *bürgerliche Gesellschaft*. No *Dicionário Hegel*, Michael Inwood informa: 1. Um *Bürger* era originalmente um defensor de um castelo (*Burg*), depois, a partir do século XII, um habitante de cidade ou cidadão. Também significa um “cidadão”, mas retém sua associação com o *bourgeois* (“burguês”) francês e sugere um contraste com a nobreza e o clero. *Bourgeois* deriva do cognato *bourg*, um “burgo” ou vila com carta de privilégios. É distinto do *citoyen* (do latim *civis*), que Hegel usa quando deseja especificar o sentido de um “cidadão” de um Estado. O adjetivo *bürgerlich* significa, pois, “civil, cívico” (como em “direito civil”, “direitos civis” e “dever cívico”) e também “classe média, burguês”). Em *bürgerliche Gesellschaft*, ambos os sentidos têm participação, mas com acentuação no segundo. [...]” Segundo Inwood, em Hegel, *bürgerliche Gesellschaft* é sociedade moderna (pós Revolução Francesa), portanto, sociedade civil-burguesa. Não se trata, portanto de algo universal, o termo que aponta para isso é *Gemeinschaft* [“comunidade”]. A importância de situar o termo historicamente se dá por duas razões, ao menos: 1. “Só com o crescimento de sociedades extensas o bastante para tornar inviável a participação de todos os cidadãos na vida pública, o crescimento significativo da economia para além da domesticidade e o surgimento da expressão ‘economia política’ ou seja, economia não-doméstica.” (p. 295). Ou seja, a economia e o econômico estão claramente distinguidos da família ou agregado familiar. 2. “O político só pôde ser adequadamente separado do social com o advento dos estados monárquicos ou revolucionários centralizados, os quais eram claramente distintos da vida social de seus súditos” (*ibidem*). Ora, não parece que Marx tenha uma compreensão muito distinta, uma vez que parte - criticamente, claro - da noção hegeliana. Desse modo, o termo será utilizado doravante no texto como “sociedade civil-burguesa”.

próprios pés”, ou ainda, buscar encontrar na obra de juventude, em particular na *Crítica de 43*, “a razão de sua [de Marx] adesão à causa do proletariado” (RUBEL, 1957).

A *démarche* marxiana na superação do mestre, como veremos, não se restringiu em “colocar a dialética sobre seus próprios pés”, como afirmou Lukács, havia que desenvolver “um método fundamentalmente novo e oposto à dialética hegeliana” (2009, p. 65).

Toda esta discussão em torno da correta datação da *Crítica de 43* remete a um panorama mais amplo em complexidade, isto é, a recepção de que padeceu a obra marxiana no século XX, ficou circunscrita a um quadro problemático no qual: “[...] ao arrepio da cronologia na qual foi escrita, e em função das contingências e interesses políticos que se verificaram na apropriação de seu pensamento” (ALBINATI, 2018, p. 22), contribuiu, entre outras ocorrências mais pontuais, em dificuldades no entendimento da *totalidade* de sua obra, levando a periodizações distintas das fases de sua evolução teórica, como visto acima.

A publicação dos textos de Marx referentes ao período anterior à *Ideologia alemã*, datada de 1846, a partir da década de 30 do século XX, ensejou uma nova forma de aproximação no pensamento do autor, possibilitando assim, não só a descoberta de textos inéditos, mas toda uma revisão sobre a natureza teórica de conjunto de sua obra. Bobbio, se pondo diante desta questão, enxerga corretamente o surgimento de uma diversidade de marxismos, e propõe uma série de respostas para qual seria a razão do cisma. Dentre elas mencionamos uma:

Algumas [das razões] são de natureza meramente filosófica, como a descoberta dos textos juvenis de Marx - em geral inéditos - que dividiram os intérpretes entre aqueles mais considerados, como a escola de Budapeste, e aqueles que o repudiam, como Althusser, e sua escola, sobre a qual fundou-se uma contraposição entre o marxismo humanístico e não-humanístico (teológico). (BOBBIO, 1979, p. 14).

Deste modo, a discussão escolástica instalada nos estudiosos da obra marxiana, apresentou-se prioritariamente em função de qual compreensão se tratava diante da correspondência entre as chamadas obras de juventude e as obras de maturidade.

Toda essa querela não é de menor importância, pois em torno dela giravam as “franquias filosóficas autorizadas” de intérpretes que podiam responder pelo autor alemão. Dessa maneira, partilhada entre juventude e maturidade, uns ficavam com o “jovem Marx” em detrimento do velho Marx, enquanto outros rejeitavam – ou ainda menosprezavam - o jovem Marx em função do Marx maduro. O conhecimento do que

veio a se denominar "obra de juventude" teve, como consequência, trazer à tona um Marx até então desconhecido, com o que se instaurou uma polêmica acerca do que seria o "verdadeiro Marx".

Em meio ao litígio, nomes como de Louis Althusser (1918-1990) e György Lukács (1885-1971) são centrais, pois advogam os diferentes lados da contenda.

De acordo com Althusser, a obra de Marx se dividiria em dois momentos, o que constitui o seu período de juventude, que se estenderia até os anos de 1845-46, quando da elaboração de *A ideologia alemã*, texto de inflexão para a produção de maturidade – marco estabelecido por Althusser seguindo a passagem do *Prefácio Para a Crítica da Economia Política*, na qual Marx salienta que ele e Engels buscaram “acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica” (2009, p. 49) ao redigir o manuscrito que ficou conhecido como *A Ideologia Alemã* -, com *O Capital* ocupando o seu centro.

A partir da propositura do *corte epistemológico*⁶ Althusser não somente separou a obra de Marx em duas, mas também sustentava uma decidida recusa a todo período inicial de produção de Marx, que considerava como um marcado por um humanismo preso às categorias da filosofia especulativa que, em última análise, expressariam a concepção burguesa de mundo. Assim, Althusser dirá que o período até 1845 pode ser subdividido em dois momentos:

- (a) O momento racionalista-liberal dos artigos da *Gazeta Renana* (até 1842),
- (b) O momento racionalista-comunitário dos anos 1842-1845, marcado, sobretudo, pelos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

No primeiro caso, a referência aos artigos da *Gazeta Renana* destaca a compreensão de Marx naquele momento, no qual é marcado por uma problemática essencialmente kantiano-fichtiana" e também que "em vez de se aproximar dele, Marx não cessara de *se afastar de Hegel*" (ALTHUSSER, 2015, grifos do autor). A segunda

⁶ De acordo com Althusser: “A questão da *diferença específica* da filosofia marxista tomou assim a forma da questão de saber se existia ou não, no desenvolvimento intelectual de Marx, um *corte epistemológico* marcando o surgimento de uma nova concepção de filosofia [...]”. E ainda: “Esse ‘corte epistemológico’ divide o pensamento de Marx em dois grandes períodos essenciais: o período ainda “ideológico”, anterior ao corte de 1854, e o período “científico”, posterior ao corte de 1845. Esse segundo período pode, igualmente, ser dividido em dois momentos, o momento de maturação teórica e o momento de maturidade teórica de Marx. (ALTHUSSER, 2015, pp. 23-24).

Ver ainda FERRY&RENAUT: “[segundo a tese do “corte”] com que é chamado de seus erros de juventude, (...) tornando assim necessária, hoje, no seio do marxismo, uma nova atividade teórica com o fim de constituir concretamente o que Marx tinha apenas posto como pedras angulares. Ora, estes erros de juventude são precisamente situados por Althusser no que chama de ‘período humanista de Marx’, “dominado por um humanismo racionalista liberal mais próximo de Kant e de Fichte do que de Hegel’ e depois por um ‘humanismo comunitário’ inspirado em Feuerbach” (FERRY; RENAUT, 1988, pp. 46-7).

etapa, que se estenderia de 1842 a 45, é marcada, segundo Althusser, pelo tratamento do homem como ser genérico nos *Manuscritos de 1844*, como já dito acima, no qual "a síntese genial de Hegel e Feuerbach", que Marx ainda "não reuniu, como uma experiência explosiva, os corpos dos dois extremos do campo teórico que percorrera até então" o autor francês se pergunta "se não foi nessa experiência de extraordinário rigor, *na maior prova de "inversão" de Hegel jamais tentada*, nesse texto que nunca publicou" (ALTHUSSER, 2015). Seria somente a partir de *A ideologia alemã*, que Marx "nos oferece um pensamento em estado de ruptura com seu passado, derrubando impiedosa e criticamente todos os seus pressupostos teóricos: primeiro Hegel, e Feuerbach, todas as formas de uma filosofia da consciência e de uma filosofia antropológica" (ALTHUSSER, 2015).

Do outro lado, György Lukács sustenta uma *unidade* no pensamento de Marx, sendo que nesta *unidade* Hegel permanece em contínuo diálogo, como um interlocutor oculto por toda a obra, que ora sim, ora não, vem a lume nas linhas marxianas. De modo que o reconhecimento de novas categorias de análise que passam a fazer parte do aparato conceitual de Marx a medida que este muda seu objeto são tidas como um amadurecimento que não romperia com a perspectiva inicial de Marx. Contrapondo-se à Althusser e a todo o procedimento de cisão da obra marxiana entre o "jovem" humanista e o maduro "economista", o filósofo húngaro irá dizer:

É totalmente falso, e corresponde apenas aos interesses de um praticismo burocrático-tático, desprovido de ideias, contrapor o jovem Marx "filósofo" ao posterior, maduro, "econômico". Em Marx, a continuidade da colocação de problemas e da metodologia, jamais foi sequer minimamente interrompida. Ao contrário, a possibilidade metodológica da correta fundamentação econômica de cada fenômeno social, de cada desenvolvimento social, é impensável sem essas conquistas ontológicas do jovem Marx. (LUKÁCS, 2010, p. 148).

Entretanto, se essa abordagem lukacsiana de *continuidade na desconstinuidade*, é inovadora, não é, no entanto, isenta de problemas. Um deles seria a consideração de que, mesmo em textos iniciais de Marx, como a sua tese de doutorado, já estariam presentes, ainda que em germe, as questões e encaminhamentos que se desdobrariam em sua obra de maturidade. Assim, Lukács afirmará em *O jovem Marx*, que "entre 1840 e 1841, já estava presente nele o núcleo da posterior superação crítica da filosofia hegeliana" (2009, p. 126).

De nossa parte, mesmo endossando a proposição lukacsiana de "retorno à Marx", é fundamental demarcar que mesmo esse grande intérprete não aponta claramente a *diferença específica* da natureza teórica que se observa na evolução do

pensamento marxiano. Dito de outro modo, no ímpeto de sustentar o resgate da unidade do pensamento marxiano, Lukács foi descuidado em não diferenciar o primeiro Marx - aquele da tese doutoral e dos artigos da *Gazeta Renana* -, precisamente no que se refere à natureza teórica, dos textos que virão a seguir e que se orientam no sentido da ruptura de Marx com a tradição idealista alemã – como é o caso da *Crítica de 43*.

Muito embora a identificação da matriz idealista presente nos escritos de Marx no período de 1841 a 1843 seja ponto pacífico entre os diferentes intérpretes, não se tem, por outro lado, um entendimento consensual acerca da relação desse momento com a *continuidade* da sua produção teórica, e no que é fundamental nenhum desses intérpretes frisou a radicalidade da inflexão que se observa na obra de Marx a partir de seu ponto de ruptura, que se dá com a redação da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843.

Ora, se não é o próprio Marx que demarca os passos de sua produção intelectual do período de juventude no conhecido *Prefácio Para a Crítica da Economia Política de 1859*. Nele aparece uma explícita menção à *Crítica de 43* - e talvez a única em sua obra:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de "sociedade civil". Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 2009, p. 47).

Seguindo este depoimento, CHASIN (2009) pontua que trata-se de uma *viragem ontológica*, isto é, uma inflexão instalada na compreensão do que vem a ser a especificidade do ser social:

Esse testemunho de Marx é decisivo, dado que aponta o caráter e o momento preciso da inflexão intelectual a partir da qual passa a elaborar seu próprio pensamento. Trata-se de uma viragem ontológica que a leitura da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* comprova indubitavelmente, se dela o leitor se aproximar sem preconceitos gnosiológicos, não importa o quanto o texto seja incabado e lacunar, por vezes impreciso e até mesmo obscuro, visto não ter jamais ultrapassado a condição de glosas para autoesclarecimento do autor. É o início do traçado de uma nova posição ontológica que os textos subsequentes – de *Sobre a questão judaica* (1843) às *Glosas marginais ao “Tratado de economia política” de Adolf Wagner* (1880) – confirmam, reiteram e desenvolvem num largo e complexo processo de elaboração. (CHASIN, 2009, p. 57).

Importa ainda referir que a descoberta daquilo que chamou de “ontologia estatutária” a partir da *Crítica de 43* é, no entanto, mérito exclusivo de Chasin, algo que nem mesmo Lukács com sua *Ontologia do Ser Social* chegou a alcançar, sendo que,

mesmo demarcando a originalidade da *Crítica de 43* para com a filosofia progressa e também para o desenvolvimento do pensamento maduro de Marx, o filósofo magiar acabou recaindo na *inversão* entre idealismo-materialismo supracitada, e na correlata gnosiologia, ou como o mesmo diz: “[...] o fruto mais importante do processo – a criação da *dialética materialista* como metodologia e compreensão de mundo” (2009, p. 144- grifos do autor).

Destacamos aqui ainda a sinalização chasiniana de que é preciso aproximar-se ao texto sem preconceitos gnosiológicos, não importando “quanto o texto seja incabado e lacunar, por vezes impreciso e até mesmo obscuro” (CHASIN, 2009, p.57). Isto é central para nosso tema, pois é a partir desta trilha aberta pelo filósofo brasileiro – apoiado, por certo, em biógrafos como Cornu, Rossi e Rubel – que nos baseamos na parametração de nosso objeto. Deste modo, nosso esforço aqui inclui-se naquilo que o filósofo brasileiro propõe como *análise imanente*, isto é, uma análise que se detenha no texto e em seus contornos estruturais internos. Este mesmo expediente exige, no entanto, uma remissão a determinações externas – como a contextura histórico-filosófica do texto - na demarcação do que vem a ser o nosso objeto. Combinando essas duas frentes, análise imanente-estrutural e referência externa, cremos que é possível retirar o texto da “obscuridade” e trazer uma luz que o mesmo não tenha deixado de *per se*, dado que como o mesmo Chasin salienta “não ter jamais ultrapassado a condição de glosas para autoesclarecimento do autor” (idem, *ibidem*). Nesse sentido, seguindo uma proposição madura de Marx assinalada por Chasin, nos guiamos pela teoria das abstrações (Cf. CHASIN, 2009), ou seja, na distinção entre modo de pesquisa [*Forschungsweise*] e de exposição [*Darstellungsweise*] colhida do *Posfácio* à segunda edição alemã de *O capital*, onde se lê:

Sem dúvidas, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori. (MARX, 2010d, pp-128-129).

Visando lastro nesta distinção marxiana, é que aqui deixamos claro ao leitor que o modo de pesquisa [*Forschungsweise*] - onde “a apropriação da matéria em seus detalhes” e a análise das “suas diferentes formas de desenvolvimento” é central - demandou uma exposição que fizesse uma série de referências externas, ou seja, ao quadro histórico-temporal da obra em questão, justamente para o que o “movimento do

real” fosse adequadamente apresentado em seu evolver. Assim, fica demarcado o modo de exposição [*Darstellungsweise*] em duas seções, onde primeira dedica-se uma contextualização do objeto e de suas determinações espaço-temporais, seguida de uma que se detém mais exclusivamente na análise interna, mais ou menos exaustiva, das glosas marxianas, tudo isso no intento de demarcar e abordar corretamente o problema posto: Estado, democracia e gênero humano na *Crítica de 1843*. Desse modo, defendemos, a exposição traz uma unidade lógica entre autor e obra, lugar e época, vista como essencial para a pesquisa.

1.3. Contexto sócio-histórico em torno da *Crítica de 43*

Juízos como o de Villar, Della Volpe, etc., citados anteriormente, só são possíveis tendo em vista que Marx planejou escrever uma crítica a Hegel quando iniciara sua colaboração com o neo-hegeliano Arnold Ruge nos *Anais de Halle* – depois *Anais Alemães* – no fim de 1841 e início de 1842. Estas interpretações podem estar baseadas num depoimento colhido de uma carta de Marx a Ruge de Março de 1842, onde entre outros escritos, Marx promete a Ruge uma crítica à filosofia do direito de Hegel, donde Ruge ter realizado um empreendimento similar e o mesmo não ter deixado a Marx satisfeito. Sua aproximação a Ruge marca uma primeira radicalização no seio do movimento neo-hegeliano, onde Marx sente que “Os Livres” de Berlim – em especial Bauer e Stirner e suas respectivas críticas teológicas, não mais davam conta de fazer avançar a luta filosófica pela emancipação alemã.

Aqui vale mencionar que a distinção entre “esquerda” e “direita” no neo-hegelianismo somente pode ser compreendida no interior da própria escola, na cisão entre filosofia e religião e nas polêmicas teológicas, pois, segundo VARELA (2012), a escola neo-hegeliana como um todo situar-se-ia por completo à esquerda, tanto no que diz respeito à ortodoxia religiosa, como em relação ao absolutismo monárquico, e também com relação à tradição reacionária da Prússia (2102, p. 48).

A disputa em torno do espólio filosófico hegeliano, ou aquilo que ficou conhecido como *dissolução do hegelianismo*, pode ser assim resumida: os jovens-hegelianos confrontavam-se com os velhos hegelianos numa contenda que se definia tanto pelos dados geracionais quanto em relação à questão religiosa, baseada na interpretação das Sagradas Escrituras, de um lado crítica e de outro dogmática. Esta distinção teológica servirá também como político-filosófica, e passará a adotar a mesma

que se derivou do parlamento francês – basta pensar que à época em que Hegel faleceu, à década de 1830, a Prússia tinha acabado de se constituir como reino, e a ocupação napoleônica e os valores republicanos franceses ainda eram sentidos com toda força no meio intelectual e acadêmico. Agora os neo-hegelianos eram assim dispostos: os de direita, que aplicavam a história evangélica como autêntica: Göeschel, Gabler e durante algum tempo Bruno Bauer); o centro, que tentava compatibilizar os extremos (Rosenkranz, Schller, Conradi, Michelet); e finalmente a esquerda, composta por aqueles que seguiram Strauss na crítica dos evangelhos (Bruno Bauer, Ruge, Marx). O mesmo VARELA (2012) assinala que David Strauss foi o primeiro a descrever esta divisão interna do hegelianismo:

À pergunta de se a história do Evangelho está contida, e com que amplitude, como História na Ideia da Natureza Divina e Humana, três respostas podem ser dadas: a saber, que, a partir deste conceito, pode deduzir-se da Ideia, como História, o conjunto narrativo evangélico, ou somente uma parte dele, ou ao fim, nem conjunto e nem sequer parte. Se estas três respostas ou direções estivessem representadas, cada uma delas por um ramo da Escola Hegeliana poder-se-ia seguir o exemplo tradicional e denominar a primeira sendo a Direita, como a mais próxima ao antigo sistema, a terceira sendo a Esquerda, e a segunda como o Centro. (STRAUSS *apud* VARELA, 2012, p. 49 - tradução nossa).⁷

A questão de saber em qual lado posicionar determinado autor era, portanto bastante nebulosa e delicada:

A existência mesma de uma vago *Zentrum* [Centro] na ideologia neo-hegeliana demonstrava que as divisões não estavam muito claras; por exemplo, o teólogo Bruno Bauer (de grande influência sobre Marx durante um tempo), que havia sido designado para escrever a crítica “oficial” dos hegelianos de direita contra Strauss, era ao mesmo tempo líder dos ataques à ortodoxia contra a esquerda. [...] Eduard Gans, a quem Strauss considerava pertencente à direita, era um liberal radical e saintsimonista declarado. O mesmo Strauss, que se auto incluía na ala esquerda, se transformou, na revolução de 1848, em um perfeito conservador. (VARELA, 2012, pp. 49-50 – tradução nossa).⁸

⁷ No original: “A la pregunta de si la historia evangélica está contenida , y con qué amplitud, como Historia en la Idea de la Naturaleza Divina y Humana, pueden darse tres respuestas: a saber, que, a partir de este concepto, puede deducirse de la Idea, como Historia, el conjunto narrativo evangélico, o sólo una parte de él, o, por último, ni el conjunto ni siquiera una parte. Si estas tres respuestas o direcciones estuvieran representadas cada una de ellas por una rama de la Escuela Hegeliana, podríamos seguir el ejemplo tradicional y denominar a la primera dirección la 'Derecha', como la más próxima al antiguo sistema, a la tercera la 'Izquierda', y a la segunda el 'Centro'”

⁸ No original: La existencia misma de un vago *Zentrum* en la ideologia neohegeliana demostraba que las divisiones no estaban muy claras; por ejemplo, el teólogo Bruno Bauer (de gran influencia em Marx durante un tiempo), que había sido designado para escribir la crítica "oficial" de los hegelianos de derecha contra Strauss, era al mismo tiempo el líder de los ataques a la ortodoxia desde la izquierda. O el mismo Ed.uard Gans, a quién Strauss mismo consideraba perteneciente a la derecha, era un liberal radical y saintsimonista declarado. El mismo Strauss, que se autoincluía en d ala izquierda, se transformó, en la revolución de 1848, en un perfecto conservador.

Neste sentido, a reflexão filosófica do *DoktorKlub*, dos “Livres” de Berlim, é entendida como uma tentativa de resposta à crise social e política do *Ancien Régime*, ou seja, um esforço de reconstrução racional de uma nova relação entre indivíduo e Estado numa sociedade fundada sob a égide de um estado teocrático e dividida em obsoletos estamentos [*Stände*]. Neste aspecto, HOOK (1974) assinala que os neo-hegelianos tentavam:

[...] atualizar as formas políticas do estado prussiano de acordo com as relações sociais alteradas do período pós-napoleônico. [...] se por um lado se davam os primeiros tiros entre a burguesia liberal e seu proletariado, contra o tremendo exército de senhores semifeudais, monarcas absolutos da Alemanha e Áustria, contra a oficialidade burocrática e uma Igreja reacionária, por outro, todos estes conflitos se cruzaram no campo da filosofia e da religião (HOOK, 1974, pp. 101-102).⁹

Ruge, neste quadro, se destacava por ser quem dava especial ênfase à crítica política, além de ser reconhecido pelo embate travado com imprensa oficial alemã nos *Anais de Halle*. Desse modo, Ruge reunia em seu projeto nomes célebres da esquerda hegeliana em seu projeto, tais como Feuerbach, Strauss e Gans¹⁰ – quem fora um dos editores das primeiras obras completas de Hegel. Na carta a Ruge, Marx é bastante enfático na adoção de uma concepção democrático-republicana como solução para o quadro alemão, “O núcleo é um ataque contra a monarquia constitucional, coisa bastarda de ponta a ponta, ser contraditório que destrói a si mesmo. *Res publica* é intraduzível em alemão” (MARX, 1972, p. 671). David Rjazanov sustenta que o manuscrito fora escrito integralmente após a colaboração de Marx n’A *Gazeta Renana*, entre Maio-Agosto de 1843, no “gabinete de estudos” em meio ao retiro de núpcias de Marx no balneário alemão de Kreuznach.

A interpretação de David Rjazanov – muito próxima da de Lukács -, de que a *Crítica de 43* foi escrita integralmente após a colaboração de Marx n’A *Gazeta Renana*, entre Maio-Agosto de 1843, no “gabinete de estudos”, nos parece bastante plausível, dado que Marx no conhecido escrito de 1842 sobre o Furto de Lenha nosso autor ainda visava dirimir os problemas advindos dos “assuntos materiais” pelo recurso à

⁹ No original: “actualizar las formas políticas del estado prussiano de acuerdo con las relaciones sociales alteradas del período post-napoleónico... los primeros tiros entre la burguesia liberal y su próprio proletariado por un lado, contra el ejército tremendo de señores semifeudales, monarcas absolutos de Alemania y Austria, contra la oficialidade burocrática y una iglesia reaccionaria, por el outro, se cruzaron en el campo de la filosofia y la religión”.

¹⁰ Ademais, Eduard Gans fora quem extraía do sistema de Hegel um “método dialético revolucionário”, e um dos primeiros a apresentar a *Soziale Frage* (Questão Social), derivada do conflito entre classes e estamentos, sob influências difusas do socialismo francês e de Saint-Simon. Segundo Varela, Gans foi um autor fundamental no nascimento da moderna filosofia política na Alemanha. (Cf. VARELA, 2012).

supremacia ontológica do Estado em sua relação à sociedade civil-burguesa, que tinha na filosofia do Estado hegeliana seu pressuposto máximo e norteador – ainda que, de acordo com ALBINATI (2018) “possível encontrar também fortemente nos artigos [da *Gazeta Renana*] a presença de referências diretas e indiretas a Kant e Fichte, no que diz respeito à origem racionalista da liberdade e de suas manifestações, derivando dessa forma os costumes, as tradições, as instituições, do caráter legislador da razão humana” (2018, p. 31). Naquele escrito é patente que argumentação marxiana, a despeito de seu brilhantismo – ao afastar-se da solução hegeliana pela afirmação do *direito* da classe pobre contra o *privilégio* da propriedade privada feudal-, guiar-se mais por uma espécie de “acomodação” entre Estado e sociedade civil do que por uma solução desta contradição. Embora esta contradição não tenha escapado do crivo de Marx, pois no caso em questão, havia o problema de se entender a realidade social partindo-se do Estado como ideia de “organismo” e “articulação consciente” (de acordo com a solução hegeliana), e de que a pobreza ao invés de ser o ponto de partida genuinamente social, passaria a ser explicada como uma consequência necessária, *derivada* da ausência de uma resolução político-estatal eficaz.

Como a sociedade civil-burguesa por si mesma não alcança a condição de universalidade concreta, não superando seus interesses particularistas, apenas suprassumindo-os [*Aufheben*] num patamar superior – mais abstrato - a esta sua universalidade, ela estaria condenada na efetividade de sua reprodução a permanecer dominada pelos mesmos interesses particulares.

Depoimentos contidos em uma carta de Marx a Arnold Ruge de maio de 1843, escrita cerca de dois meses depois de ter abandonado a *Gazeta Renana*, componente do dossiê preparatório dos *Anais Franco-Alemães*¹¹, é também de fundamental importância para situar o nosso interesse na *Crítica de 43*. Ao final desta carta está configurada a posição política a que Marx chegou através das vivências em *A Gazeta Renana*, algo que pode ser assinalado com o trânsito, no interior do idealismo ativo, entre a democracia radical, explicitada nas cartas de 1841-42 e nas páginas da *Gazeta Renana*, e a democracia revolucionária, inspirada na Revolução Francesa (LÖWY, 2012; DRAPER, 1975).

¹¹ Segundo J.M. Bravo, editor espanhol dos escritos dos *Anais Franco-Alemães*, é possível depreender-se do conjunto de textos contidos nas cartas que Marx fora o autêntico animador e “diretor espiritual” da empresa, muito embora a correspondência tivesse sido permanecido aos cuidados de Arnold Ruge, quem disse posteriormente trata-se de uma obra sua (Cf: MARX, K. & RUGE, 1970).

Aqui uma nota histórica de fundamental importância para a compreensão do contexto à época: a ascensão de Frederico Guilherme IV, em 1840, foi celebrada por muitos dos jovens hegelianos. A maior parte deles identificou ali, diante das promessas de uma constituição liberal, a emergência do “Estado racional” tematizado por Hegel nos *Princípios*. Segundo NETTO (2004), um importante interlocutor de Marx em sua juventude, Arnold Ruge, prontamente saudou a subida ao trono do novo rei, declarando a este um “apoio crítico”. No entanto, no decorrer dos primeiros anos de seu governo, Frederico Guilherme IV endureceu a censura contra a intelectualidade de oposição, e as “reformas” prometidas converteram-se em um embuste. Diante da continuidade do absolutismo e do obscurantismo social e político, o “apoio crítico”, anunciado por Ruge, logo converteu-se em “oposição crítica”. A verdadeira natureza do novo governo revelou-se primeiro quando este proíbe Bruno Bauer de exercer seus cursos de teologia em Berlim, sucedendo a Hegel na cátedra, em 1841, e segundo quando o mesmo é excluído da universidade, em 1842, e as medidas repressivas e policiais contra os jovens hegelianos alcançam o ápice com a também expulsão do poeta Herwegh, Ruge e dos *Anais de Halle*. Assim, ficavam impugnadas todas as tentativas de publicações liberais dos jovens hegelianos, sejam em solo alemão como no exterior, fato este que delimitou uma clivagem decisiva para estes atores. Como nos lembra Löwy:

[...] de haver tentado, sucessivamente e em vão, desempenhar o papel de ideólogo do Estado “protestante” e da burguesia liberal, o grupo dos jovens hegelianos encontrou-se, em 1843, numa situação de “disponibilidade ideológica”. Fragmentou-se também em várias tendências, cada uma das quais cristalizava as divergências que se esboçavam desde 1842, a partir do denominador comum da recusa do Estado prussiano e do liberalismo burguês. (LÖWY, 2012, p. 60).

Nesta carta é clara a posição de denúncia às justificações romântico-medievais da monarquia prussiana com sua ausência de “espírito político”, e que tinha na concepção zoológica de homem e de mundo a sua legitimidade, a quem Marx refere como “mundo filisteu”, e o contrapõe ao mundo civilizado e humanista da Revolução Francesa:

O mundo filisteu é o *mundo animal politizado* e, se tivermos que reconhecer sua existência, não nos resta outra saída a não ser simplesmente dar razão ao *status quo*. Séculos de barbárie o geraram e lhe conferiram forma, e agora ele está aí diante de nós como um sistema coerente, cujo princípio é o *mundo desumanizado*. Sendo assim, é claro que o suprassumo do mundo filisteu, a nossa Alemanha, necessariamente ficaria bem para trás em relação à Revolução Francesa, que restabeleceu o elemento humano; e o Aristóteles alemão que quisesse extrair sua política das nossas condições de vida, escreveria em sua fachada: “O ser humano é um animal sociável, mas totalmente apolítico” [...]. (MARX, 2010b, p. 66).

Neste momento, como nos informa CHASIN (1993) Marx é com toda força um adepto da concepção *ontopositiva da politicidade*¹², traço comum do pensamento político do neo-hegelianismo, cujo núcleo central consiste na postulação do Estado como o demiurgo da racionalidade e da universalidade humanas, e como o fundamento mesmo da sociedade civil, a engendrando e sendo a sua força motriz. Logo na sequência da carta Marx diz:

O princípio da monarquia por si só é o ser humano desprezado, desprezível, *o ser humano desumanizado*; e Montesquieu não tem razão em dizer que esse princípio é a honra. Para isso, ele recorre à diferenciação entre monarquia, despotismo e tirania. Mas isso são nomes para *um só* conceito, indicando, quando muito, uma diferença de hábito em relação ao mesmo princípio. Onde o princípio monárquico constitui a maioria, os seres humanos são minoria; onde ele não é posto em dúvida, não existe ser humano. (MARX, 2010b, p. 67).

Formas de governo, na acepção que lhe dão os iluministas franceses, da maneira pensada por Montesquieu, aqui são tidas por Marx como irracionais em si mesmas, pois estão reunidas no princípio mesmo de dominação, na separação implícita que promovem entre povo e poder, e que por isso desprezam o ser humano, como será tratado posteriormente aqui. Desse modo, no caso alemão, diante da censura e do rebaixamento do Estado, da submissão à propriedade privada, e do fracasso de uma monarquia “constitucional” aos moldes liberais, estaria explícito, de fato - e também por princípio - a falência de uma justificativa da monarquia enquanto um apelo à racionalidade e universalidade.

O rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, longe de ser a materialização da modernização alemã, de inspiração iluminista herdada de seu pai, Frederico III, ao reunir em sua figura a centralização política do Estado, fundada numa heteronomia da moral – concepção onde todo o procedimento político-jurídico obedece à hierarquia real, e que remonta aos princípios de legitimidade medievais, sendo, portanto, caduca aos tempos modernos -, explicitou como ninguém a verdadeira natureza autocrática e servil da monarquia prussiana como instituição política. “O rei da Prússia [Frederico

¹² “[...] linha de pensamento – clássica e de origem tão remota quanto a própria filosofia – que identifica na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Em outros termos, estado e liberdade ou universalidade e civilização ou hominização se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social, e nessa condição – eterna, sob modos diversos, que de uma ou outra maneira a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como atributo perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações.”. Cf. CHASIN, J. A Determinação Ontonegativa da Politicidade. In: **Ensaio – Ad Hominem**. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem. 2000, p. 132. N.1. Tomo III.

Guilherme IV] tentou modificar o sistema com uma teoria que seu pai [Frederico Guilherme III], de fato, não tinha nessa forma. O fim que levou essa tentativa é conhecido. Ela fracassou completamente.” De acordo com Marx, o atual rei da Prússia:

[...] declarou que seu coração e seu estado de espírito passariam a ser a Constituição dos domínios da Prússia, do *seu* Estado, e, de fato, na Prússia, o rei é o sistema. Ele é a única pessoa política. Sua personalidade determina o sistema de um ou de outro modo. O que ele faz ou o que se permite que ele faça, o que ele pensa ou o que se põe na sua boca é o que, na Prússia, o Estado pensa ou faz. Portanto, realmente é um mérito do atual rei ter declarado isso tão sem rodeios. (MARX, 2010b, p. 67).

Marx está remontando justamente aos *Princípios da Filosofia do Direito de Hegel*, objeto de estudo também de seu interlocutor Arnold Ruge, em seu novo jornal, os *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* [Anais de Halle para a Ciência e Arte Alemãs], editado agora na Suíça, por Otto Wigand¹³. Dessa forma, fica clara que a aproximação entre Marx e Ruge não é casual, dado que este se ocupou dos *Princípios da Filosofia do Direito* ainda antes de Marx, em 1842. Segundo Ruge, nesta obra Hegel daria um passo atrás com relação à sua obra pregressa – em especial *A Filosofia da História* – adotando agora uma posição “diplomática” e “olímpica” no confronto com os fatos, pois este se atém exclusivamente ao plano teórico, sem, no entanto, lhe atribuir qualquer dimensão crítica, isto é, que devesse da especulação à realidade efetiva [*Wirklichkeit*]. Assim sendo, segundo Ruge, Hegel reduz as categorias históricas a termos lógicos:

O defeito geral de toda a filosofia de Hegel, a sua limitação do ponto de vista teórico, à margem da história concreta, é também o da sua Filosofia do direito. Não se pode considerar o Estado em si e separá-lo da história, porque toda concepção de Estado [...] é o produto da história [...]. Para conservar um caráter especulativo e comportar-se como teoria absoluta, sem deixar espaço para a crítica, a Filosofia do direito de Hegel elevou aquilo que só possui existência empírica, as determinações históricas, ao nível de determinações lógicas [...]. (RUGE *apud* CORNU, 1976, pp. 104-105).

Se a crítica de Ruge a Hegel visa a tingir toda a sua obra, o cerne desta crítica no entanto é justamente a concepção de Estado do mestre desenvolvida nos *Princípios*. Algo que intrigou Marx na reflexão de Ruge é que este se situava no mesmo terreno de seu interlocutor, ou seja, Ruge não abandonou toda a argumentação logicista com que Hegel revestiu sua obra sobre o Estado. Neste diapasão, o campo de problematização por excelência de Ruge é o de conferir centralidade jurídica na determinação das questões políticas, tais como o papel das instituições, a natureza da constituição, a

¹³ Este foi um importante editor das publicações dos jovens hegelianos. De Engels publicou a *Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, e de Marx publicou a primeira edição de *O Capital*.

formação do corpo burocrático como uma necessidade lógica. A resultante desta crítica é que a reflexão de Ruge ao ficar presa ao político despreza o social. Esta tese de Ruge é conservada em outros escritos, especialmente num de 1844, onde o pensamento de Ruge será criticando mais detidamente em Agosto daquele ano, quando Marx redige suas *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a Reforma Social” de um prussiano*. Ali as mesmas questões, sobre a centralidade lógico-ontológico do Estado e da política, bem como sua crítica, aparecem novamente.

Enfim, voltando ao período que nos interessa. Em uma carta em resposta ao artigo de 1842, Marx acusa Ruge de proceder à maneira de Hegel quando faz uma mistura – um *mixtum compositum*, como veremos posteriormente - entre a concepção romântico-medieval prussiana que estaria subjacente às justificativas históricas da monarquia prussiana de Frederico Guilherme IV - isto é, uma concepção política que legitima o governante por meio de um vínculo orgânico com a natureza, onde o rei é concebido em entidade humano-divina suprema, sua vontade e arbítrio são assim tomados, e onde os princípios de legitimidade e suas justificações são colhidos de uma natureza exterior e hostil aos instintos do homem, sendo os cidadãos tomados como “animais politizados”, algo que remete a uma fundamentação histórica na biologia e na teologia– e a concepção moderna-liberal, baseada em princípios de legitimidade racionais e deliberativos, onde os cidadãos são tomados como seres aptos a participar no Estado que os governa de maneira ativa. Marx protesta contra esta fusão de princípios, ao que chamou em Março de 1842 de “coisa híbrida e completamente contraditória e superada” - acusando a incompatibilidade entre um e outro, dando um passo rumo um humanismo-democrático sui generis: “Bem ao natural. Uma vez que se chegou ao nível do mundo animal politizado, não há reação que possa ir além dele, e o único avanço possível consiste em abandonar sua base e iniciar a transição para o *mundo humano da democracia*.” (MARX, 2010b, p. 68).

A monarquia para se legitimar necessita *desprezar* o homem, destituí-lo da condição de sujeito da própria história, e desse modo o próprio rei é um mal governante, desprezível:

[...] o filisteu é o material de que é feita a monarquia e o monarca sempre é apenas o rei dos filisteus; ele não poderá transformar a si próprio nem a sua gente em pessoas livres e verdadeiras enquanto as duas partes continuarem sendo o que são. (MARX, 2010b, p. 67).

Frederico Guilherme IV tinha o apoio de setores de destaque na intelectualidade alemã da época, tal como a Escola Histórica do Direito. Savigny, principal figura dessa escola, era um defensor da tese de que o direito refletia o próprio “espírito” de um povo – no *Volkgeist*, sua cultura, seus costumes, a história de sua nação na luta por sua identidade –, rechaçava a ideia de um direito natural fundado na filosofia iluminista-racionalista enquanto uma abstração vazia de sentido (Cf. LOSURDO, 1998).

Segundo LOSURDO (1997), o próprio Frederico Guilherme IV contrapôs o modelo francês, com suas “constituições feitas e concedidas”, ao modelo inglês, cuja constituição “é o resultado não de um pedaço de papel, mas dos séculos e de uma sabedoria herdada sem igual”. A concepção da monarquia como uma continuidade histórica, protegida contra o arbítrio e a violência de intervenções legislativas externas, Frederico Guilherme IV, havia apreendido de Savigny quando ainda era príncipe herdeiro, alvo de uma polêmica legitimista com Hegel¹⁴. De acordo com Marx:

O jovem rei era mais lépido e vivaz; ele tinha uma ideia bem mais elevada da onipotência do monarca, limitada apenas por seu coração e seu entendimento. Ele tinha asco do velho e ossificado Estado de vassalos e escravos. Ele queria insuflar-lhe vida novamente e impregna-lo totalmente com seus desejos, sentimentos e ideias; e ele podia exigir isso, era o *seu* Estado, desde que houvesse alguma possibilidade de obter êxito. Essa é a razão de seus discursos liberais e de suas manifestações efusivas. Seus súditos não seriam regidos pela lei morta, mas pelo coração bem vivo do rei. (MARX, 2010b, p. 68).

E remetendo especificamente a situação conflituosa entre a intelectualidade jovem hegeliana de esquerda o *Bewegungspartei*¹⁵ articulado na Prússia por meio da imprensa, especialmente n’A *Gazeta Renana*, da qual Marx fez parte juntamente com Ruge, Hess e outros, como publicista e depois como diretor, ressalta que ainda que a censura oficial cerceasse as publicações dos opositores, e a autocensura o fizesse de forma velada¹⁶, havia luta contra o absolutismo prussiano:

¹⁴ Segundo Losurdo (1997), Hegel condena fortemente a ideologia baseada na celebração do positivo e daquilo que é historicamente transmitido, ou seja, daquilo que repousa na “sabedoria dos antepassados”. Hegel, em seu escrito no jornal oficial do Estado prussiano, a *Preussische Staatszeitung*, evita fazer referências a Escola Histórica do Direito e aos ideólogos reacionários alemães.

¹⁵ Segundo JONES (2017): “O radicalismo, o republicanismo e o socialismo alemães das décadas de 1830 e 1840 — as aspirações do ‘partido do movimento’ — foram tentativas de renovar as formas de racionalismo que, de diferentes maneiras, tinham supostamente orientado as ambições de Frederico, o Grande, definido os ideais do jacobinismo, moldado a filosofia de Kant e de Fichte e inspirado as principais inovações da ‘Era da Reforma’. O pensamento de Karl foi formado dentro dessa tradição, e em muitos sentidos importantes, sua abordagem continuou a ser produto das expectativas dessa tradição.” (JONES, 2017, p. 87)

¹⁶ “Em 1847, B. Bauer escreveu uma obra, em três pequenos volumes, dedicada as ‘lutas dos partidos’ na Alemanha entre 1842 e 1846. No capítulo consagrado a *Rheinische Zeitung*, ele se diverte ao evidenciar

Não foi difícil criar um conflito palpável entre os desejos do rei, entusiasta de um passado grandioso cheio de padrecos, cavaleiros e vassalos, e as intenções dos idealistas, que queriam nada menos que as consequências da Revolução Francesa, ou seja, no final das contas, *a república e uma ordem da humanidade livre* em vez da ordem das coisas mortas. Quando esse conflito se tornou suficientemente acirrado e incômodo e o rei já estava adequadamente irado, achegaram-se a ele os serviçais que antes haviam conduzido o curso das coisas com tanta facilidade e declararam que o rei não estaria procedendo corretamente ao incentivar seus súditos a produzir tanto falatório inútil; eles não dariam conta de reger a geração dos homens falantes. (MARX, 2010b, p. 68, grifo nosso).

De modo que, ao remeter aos “homens falantes”, Marx está resumindo as vivências jornalísticas d’ *A Gazeta Renana*, a sua tentativa fracassada de fazer avançar a realidade política prussiana mediante imprensa. Sobre isso, Marx diz:

Essa foi a tentativa desastrosa de abolir o Estado filisteu sobre sua própria base; ela evidenciou aos olhos de todo o mundo que o despotismo necessita da brutalidade e que, para ele, a humanidade é uma impossibilidade. Uma relação brutal só pode ser mantida com brutalidade. E com isso dou por concluída a nossa tarefa comum de examinar de perto o filisteu e seu Estado. (MARX, 2010b, p. 69).

Diante disso, Marx, já em Maio 1843, logo após recolher-se para o “gabinete de estudos”, e carregado com as “dúvidas que o assediavam” sobre “os chamados interesses materiais”, avança, no gradiente da filosofia neo-hegeliana do idealismo ativo, de uma concepção radical de democracia rumo a uma concepção “humanista-democrática”. É digno de nota, que, a despeito da decepção com a situação alemã, a racionalidade do Estado, longe de ser descartada, é marca maior neste momento específico da vida de Marx - Maio de 1843 -, na qual persiste a ideia ontologicamente positiva do Estado como agente de uma inovadora revolução formada por um agente heterogêneo “a humanidade sofredora que pensa e a humanidade pensante oprimida”, e fosse capaz de ser a instância resolutiva dos problemas sociais. A filosofia é que deveria guiar e “fazer avançar” este Estado revolucionário e a consciência política dos povos - não mais somente o alemão - na solução dos “assim chamados interesses materiais”, aqui a sociedade civil-burguesa, “seu sistema de indústria e comércio, e a censura e arbitrariedade do Estado antigo” (MARX, 2010b, p. 69). Se dirigindo a Ruge, Marx diz:

como, durante todo o ano de 1842, quando o jornal havia sido praticamente dirigido primeiro por M. Hess e depois por K. Marx, não se perdia a ocasião para alardear confiança a nas boas intenções do governo prussiano. Ora, Bauer dizia a verdade somente pela metade: nós sabemos, e ele não ignorava, que a direção do jornal conduzia uma luta extenuante, quer contra a censura, quer contra a ameaça a de supressão. As manifestações de confiança no governo deviam compensar notícias não agradáveis ou juízos críticos”. (CESA *apud* LOSURDO, 1998, pp. 16-17).

[...] chamo a atenção do sr. para o fato de que os inimigos do filisteísmo, em suma, todos os seres humanos que pensam e sofrem, chegaram a um entendimento, para o qual antigamente lhes faltavam todos os recursos, e para o fato de que o próprio sistema passivo de reprodução dos velhos súditos a cada dia que passa convoca novos recrutas para o serviço à nova humanidade. Porém, o sistema de indústria e comércio, de posse e exploração dos homens, levará ainda mais rapidamente do que a multiplicação da população a uma ruptura no interior da sociedade atual; e o velho sistema não conseguirá sanar essa ruptura, porque ele não sana nem cria coisa alguma; ele meramente existe e desfruta. Entretanto, a existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante que é oprimida necessariamente se tornará intragável e indigesta para o mundo animal do filisteísmo que apenas desfruta passiva e despreocupadamente. A nossa parte nisso tudo é trazer o velho mundo inteiramente à luz do dia e dar uma conformação positiva ao novo mundo. (MARX, 2010b, p. 69).

Nesta missiva, segundo CHASIN (1993), Marx dará início à superação de sua *concepção ontopositiva da politicidade*, já mencionada acima, se bem que marcada pela defesa da democratização do Estado racional, correspondendo ao conceito clássico-constitucional de Estado político francês-inglês.

A fim de compreender melhor esta ultrapassagem, é preciso realizar uma digressão ao momento em que Marx tem em Feuerbach a referência principal às críticas de Hegel; residem nesse confronto de Marx com Feuerbach e Hegel as condições de gestação de uma nova *ontologia* na Alemanha. Esse movimento de apoio em Feuerbach para a redação de sua crítica a Hegel constitui-se num parâmetro do qual Marx parte, avançando e aprofundando sua formação crítico-ontológica.

CHASIN (2009) afirma sobre Feuerbach, que este teve “a coragem de ser absolutamente negativo” ao expor a filosofia (em especial a de Hegel) à crítica radical ao determinar fundamentalmente que “O ser é o limite do pensar”. Numa abordagem similar, temos que, segundo Lukács Na filosofia clássica alemã, verifica-se um movimento que leva da negação teórica da ontologia em Kant à ontologia universalmente explicitada de Hegel. (Cf. LUKÁCS, 2012). Tal padrão de expediente filosófico, que se cristaliza na primeira metade do século XIX na Alemanha, evoca reações tais como a de Feuerbach, num perfil similar, embora contraposto ao de Hegel no que respeita a esta ontologia “universalmente explicitada”, e é mesmo explicitamente dirigida criticamente ao idealismo deste último.

Para Chasin, Feuerbach expõe um conjunto de determinações com as quais uma nova posição ontológica começa a ser construída, de modo que este “[...] foi o único dos neo-hegelianos, segundo Marx, a acertar contas com a dialética hegeliana e a substituir embriaguez especulativa por pensamento sensato.” (CHASIN, 2009, p. 41).

Feuerbach, afirma Chasin, adverte nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* - texto de 1843, diga-se passagem - que assim como na teologia a divindade é a quintessência ideal ou abstrata de todas as realidades, para Hegel essa essencialidade se dá no campo da lógica e a existência real do mundo será verificada ou resolvida nesse plano, do que resulta (na relação de ser e pensar) a conversão do ser em derivado, em predicado do pensar. Assim, de acordo com Feuerbach, em Hegel, o pensamento é sujeito sem predicado ou sujeito e predicado de si mesmo, com o que se afirma o caráter idealista da ontologia hegeliana.

A partir do Feuerbach das *Teses*, temos a determinação de que quem não abandona a filosofia hegeliana mantém-se subsumido à doutrinação teológica, à problemática especulativa, pois a lógica de Hegel é a reprodução da teologia sob forma racional. Em outro texto, também de 1843, Feuerbach avança na delimitação dessa nova ontologia, rechaçando a velha filosofia, e com ela, a ontologia idealista:

Se a velha filosofia tinha como ponto de partida a proposição: sou um ser abstrato, um ser puramente pensante, o corpo não pertence à minha natureza, ao contrário, a nova filosofia começa com a proposição: sou um ser real, um ser sensível, cujo corpo pertence ao meu ser, por certo, o corpo em sua totalidade é meu eu, meu próprio ser (FEUERBACH, 1988, p. 82).

É importante anotar, grife-se com toda a força, que o ponto de partida de Marx não é de natureza antropológica, como quer LÖWY (2012), mas ontológico, pois diz respeito ao ser, e a um tipo específico deste ser, o ser social. Neste sentido, a referência às obras de Feuerbach em 1843 é mais elucidativa se comparada aquela que só se remete à *Essência do Cristianismo*, de 1841, pois naquelas reside uma formulação mais explícita da superação da filosofia especulativa hegeliana e neo-hegeliana. Na *Crítica de 43* não somente Hegel, mas a filosofia da *autoconsciência* é superada:

Um ser *só pensante* e, ademais, que só pensa *abstratamente*, não tem *representação* alguma *do ser, da existência, da realidade*. O ser é o limite do pensar; *O ser enquanto ser [Sein als ein] não é objeto [Gegenstand] da filosofia, ao menos da filosofia abstrata e absoluta.* [...] Para o pensamento abstrato, o ser, por conseguinte, e nada em si e para si mesmo, já que e o nada do pensamento, isto é, o nada ser para o pensamento, o *vazio de pensamento*. Precisamente por isso, o ser que a filosofia especulativa introduz em seu domínio e cujo conceito reivindica é também um puro espectro, que esta em absoluta contradição com o ser real e com o que o homem entende por ser. O homem entende por *ser [Sein]*, de acordo com a coisa real e a razão, *ser-aí [Dasein]*, *ser-para-si [Fürsichsein]*, *realidade [Realität]*, *existência [Existenz]*, *efetividade [Wirklichkeit]*, *objetividade [Objektivität]*. Todas estas determinações ou nomes exprimem, ainda que de distintos pontos de vista, uma só e mesma coisa. Ser *in abstracto*, ser *sem objetividade*, *sem efetividade*, *sem ser-para-si* e, indubitavelmente, nada; mas, *este nada*,

expresso apenas a nulidade de minha abstração. (FEUERBACH, 1988, p. 82).

Em 1843, portanto, a filosofia do Estado de Hegel constituía um desafio que Marx não podia deixar de lado, senão ao preço de esquivar-se das discussões intelectuais mais vivas de sua época, e de escamotear o mais necessário auto-esclarecimento da sua experiência pregressa. Assim, o seu recolhimento ao “gabinete de estudo”, em 1843, abandonando, por um instante, a “cena pública”, não teria razão se, entre Maquiavel, Rousseau, ele não privilegiasse Hegel.

Aqui o aspecto revolucionário da *Crítica de 43*: a postura crítica histórico-sistemática, que começa a se configurar na reflexão de Kreuznach, conduz o procedimento analítico para além das fronteiras jurídico-políticas. A crítica política (recorde-se que esta é a preocupação imediata de Marx) da filosofia do Estado tende a converter-se em crítica social, em crítica da sociedade, e portanto, em crítica *da* política.

Este trânsito do político ao social não é levado às suas consequências, apenas o seu passo inicial. Neste sentido, o ano de 43 não é só um projeto inscrito no manuscrito de Kreuznach: é mesmo um processo teórico-metodológico perceptível, que peculiariza Marx entre todos os seus contemporâneos e cujo aprofundamento extensivo e intensivo, nos anos seguintes, responderá pela emergência da teoria social marxiana.

Tendo como núcleo problemático a relação Estado/sociedade civil-burguesa, a *Crítica de 43* não só “inverte” a explicação genética proposta por Hegel, desmontando os artifícios lógicos que sustentam a construção mistificada/mistificadora dos *Princípios*. A “inversão” vai sendo acompanhada de uma nova compreensão daquela relação, que se apreende não como orgânica, no sentido de estar de antemão pressuposta num corpo lógico de categorias lógicas, mas sim dialética, com a interrogação recíproca entre filosofia e mundo – com a precedência ontológica deste último –, entre ser pensar, isto é, não estando preocupada em dar a *síntese* em termos lógicos-especulativos num todo sistemático, mas sim em localizar a resolução dos problemas lógicos na realidade efetiva [*Wirklichkeit*] mesma, sempre a partir da prioridade ontológica do objeto [*Gegenständ*] sobre a representação e o Conceito. O que equivale dizer que na reflexão sobre a filosofia do direito o Estado não se apresenta mais como mediação universal entre os interesses privados e gerais, mas sim como instância alienada [*entfremdet*] de representação (também alienada) da contraposição público/privado – a autonomia que a Filosofia do Direito confere ao Estado, à “esfera política” como tal, é *dissolvida* pela remissão à vida social.

E não só no eixo temático Estado/sociedade civil-burguesa que o mencionado processo de “inversão” é verificável - também o é correntemente na crítica à teoria hegeliana da representação estatal, na funcionalidade orgânica da constituição, na concepção de soberania e, marcantemente, na detecção das relações entre propriedade privada, corporação e cidadania. Em todos esses passos, como na concepção de democracia (concepção ainda precária, porque anterior à análise concreta da sociedade civil-burguesa) que toda a crítica exsuda, o político remete ao social. Mais à frente isto será tratado mais detidamente.

Outro fato, de importância decisiva, é de que Marx, quando da redação da *Crítica*, se encontra sob o impacto das *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* de Ludwig Feuerbach, também de 1842. A obra feuerbachiana representa o contraponto à filosofia especulativa hegeliana, que pecava, entre outras coisas, por identificar ser e pensar, resolvendo tal dualismo apenas no interior do próprio pensar, da representação, da abstração. Com esta crítica, Feuerbach busca afirmar o sujeito finito como verdadeiro ponto de partida da filosofia.

No plano político, a *Crítica de 43* mostra o quanto Marx é tributário do processo de dissolução do hegelianismo que culmina em Feuerbach, e o quanto a intervenção feuerbachiana se insere num movimento maior, mais abrangente - que envolvia toda a tradição clássica alemã - de oposição decidida a Hegel. Feuerbach, poranto, foi à única figura no seio do neo-hegelianismo que atingiu o patamar de polemizar com Hegel. No entanto, a incorporação dos numerosos e heterogêneos componentes críticos que a polémica pós e anti-hegeliana pôs na ordem do dia, quando da dissolução do hegelianismo, não pode menoscabar a apreciação da originalidade da reflexão de Kreuznach.

O quadro prático-político, portanto, pressionava também os discípulos de Hegel, precipitando a diferenciação intrínseca que se registrava desde os finais da década anterior. Com “episódio” marxiano de 1843, a dissolução do hegelianismo se acelera: a herança de Hegel é explorada diversamente - Bauer e os Livres de Berlim refugiam-se na pura especulação do “espírito crítico”; Feuerbach - e, de modo mais moderado, Ruge - identifica humanismo e comunismo, numa fração democrático-humanista que se confunde, inicialmente, com o comunismo filosófico de Hess e de Engels (NETTO, 2004, p. 55).

No momento mesmo em que Marx por efeito de sua própria evolução era levado a pensar a filosofia do Estado de Hegel, registrava-se na constelação mesma dos jovens

hegelianos um movimento similar de questionamento político. A aproximação de Marx e Ruge, nesse sentido, é expressiva: um e outro, por vias particulares, tinham que enfrentar o Estado “racional” e sua tematização filosófica. Se Marx era compelido ao estudo da construção hegeliana do Estado pela sua recente experiência na Renânia, era o ainda pela própria atmosfera dominante na esquerda hegeliana. Hegel se impunha à Marx, pois, de forma irrecusável: pela via da prática política e pela via da polêmica filosófica. Por outra parte, na esquerda hegeliana, a posição de Marx era peculiar: ao contrário da maioria dos seus representantes, ele nunca embarcou em qualquer devaneio sobre a “remodelagem” do Estado prussiano com Frederico Guilherme IV. A clivagem surgida em 1843 aparecia-lhe, por isto, como um estímulo intelectual adicional: havia que pesquisar os traços políticos e filosóficos que lhe eram subjacentes, bem como seus desdobramentos – mas esta tarefa não se cumpriu em Kreuznach.

2. CAPÍTULO I – MARX E OS NEO-HEGELIANOS

2.1. Hegel e a dissolução do hegelianismo

Hegel ainda era vivo quando das imputações de que sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*¹⁷, publicada em 1817 fora acusada de promover a acomodação entre Estado e Igreja na Prússia Guilhermina. A polêmica em torno do “filósofo oficial” do Estado prussiano teve início quando da sinalização positiva por parte do filósofo de Stuttgart em assumir a cadeira de filosofia na Universidade de Berlim. O cargo, visto como o mais elevado da carreira universitária na Prússia coincidia com o fim de seu desenvolvimento filosófico e também completava o fechamento do seu sistema, na qual a filosofia ética e política representa a última etapa no retorno do Espírito Absoluto a si mesmo, podendo assim, após o longo percurso temporal de exteriorização [Entäußerung] mundana, voltar a ser para-si [sein-für-sich]. De acordo com Engels:

Hegel se via premido pela necessidade de construir um sistema, e um sistema filosófico, de acordo com as exigências tradicionais, deve ser coroado com uma espécie qualquer de verdade absoluta. Embora Hegel insistia particularmente em sua *Lógica*, em que essa verdade absoluta nada mais é que o mesmo processo lógico (e por sua vez histórico) é obrigado a pôr um ponto final nesse processo, já que, necessariamente, tinha que chegar a um fim, fosse qual fosse, com o seu sistema. Na *Lógica*, pode fazer novamente desse fim um ponto de partida, pois ali o ponto final, a ideia absoluta - que só tem de absoluto o fato de que ele nada sabe dizer sobre ela - se "exterioriza" [Entäußert], isto é, transforma-se na natureza, para mais tarde recobrar seu ser no espírito, ou seja, no pensamento e na história. Entretanto, só há um meio para essa volta ao ponto de partida no momento em que se chega ao fim de sua filosofia: é supor que a história chega a seu ponto final no momento em que a humanidade toma consciência dessa mesma ideia absoluta e proclama que essa consciência se adquire através da filosofia hegeliana. Com isso, porém, proclama-se como verdade absoluta todo o conteúdo dogmático do sistema de Hegel - o que está em contradição com seu método dialético que se opõe a todo dogmatismo (ENGELS, 1997, p. 82).

Hegel publicou em vida somente quatro livros: *Fenomenologia do Espírito* (1807), *Ciência da Lógica* (1812), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817, 1827, 1831), e os *Princípios da Filosofia do Direito* (1821). A *Enciclopédia*, que se considera

¹⁷ Aqui nos referimos ao texto publicado em vida por Hegel que leva o prefixo “Princípios”. Esta obra de modo que a “concepção” resultante do texto publicado seria outra e diversa daqueles acroamáticos das *Lições* e se mostraria não correspondente ao verdadeiro pensamento de Hegel, pois, de acordo com LOSURDO (1997) “considerada de “dúbia autenticidade”, porque ditada por de “acomodação inessencial a política da ‘Restauração’”. Como veremos mais adiante, a polêmica em torno da obra hegeliana será objeto de crítica por parte dos neo-hegelianos, jovens e velhos, a partir do consagrada “corte” estabelecido por Bruno Bauer ao postular que a obra do mestre teria um lado “esotérico” e outro “exotérico” (Cf: LOSURDO, 1997).

como a fonte “original” do sistema de sua filosofia, compõe-se de uma coleção de diferentes afirmações que, tomadas em conjunto, oferecem os indícios da forma do sistema, mas não propriamente do sistema em si (ROCKMORE, 2018). Os *Princípios da Filosofia do Direito*, seu trabalho final, é o desenvolvimento posterior da discussão iniciada em seus escritos anteriores, sobre o Espírito objetivo. Neste domínio do ser, no qual o Espírito torna-se concreto e mundano [*Weltlich*] dentro das relações do direito, da moralidade, a vida ética [*Sittlichkeit*]¹⁸ e nos níveis progressivos da família, da sociedade civil-burguesa, e do Estado, em que cada momento desta marcha progressiva do Espírito manifestado, nos três momentos da vida ética - moralidade subjetiva, objetiva e eticidade - é a superação [*Aufhebung*] do anterior. A discussão sobre a marcha do Espírito em sua objetividade mundana tem início na *Fenomenologia*, é retomada de maneira menos histórica, porém sistemática na *Enciclopédia*, no entanto, irá receber um tratamento mais detalhado e exaustivo nos *Princípios*.

A quarta grande obra de Hegel, que é objeto da crítica marxiana de 1843 que aqui nos ocupamos, é composta por 360 parágrafos numerados, que costumam ser acompanhados por notas que trazem os comentários orais realizados nas *Lições*, quando do exercício de cátedra de Hegel. O livro contém três partes fundamentais, a saber “Direito Abstrato”, “Moralidade”, e “Vida Ética”. As duas últimas partes tratam de temas abordados anteriormente na *Fenomenologia*, onde Hegel critica a visão abstrata da moralidade [*Moralität*] de Kant e expõe sua própria visão antagônica sobre a vida

¹⁸ Segundo INWOOD (1997): “ele [Hegel] distingue entre *Sittlichkeit* e *Moralität*; *Moralität* é moralidade individual, a que cada um chega por sua própria razão, consciência e sentimentos. *Sittlichkeit* são as normas éticas consubstanciadas nos costumes e instituições da sociedade a que se pertence. Essas noções não são simplesmente contrastadas umas com outras, mas sistematicamente relacionadas”. Em obras como *Fenomenologia*, *Princípios* e *Enciclopédia*: “a relação entre elas [*Moralität* e *Sittlichkeit*] é a seguinte: em todas as três obras, a explicação de *Sittlichkeit* é precedida de uma descrição da *Moralität* kantiana.” E ainda, “[...] qualquer sociedade estável requer *Sittlichkeit*, um sistema de normas consuetudinárias de seus membros. A *Moralität* racional pressupõe tais normas, se quiser ter algum conteúdo definido, e o interesse próprio, por si só, não manterá uma sociedade unida e coesa. (A conduta socialmente apropriada não pode ser assegurada unicamente pela força, salvo se os detentores da força, pelo menos, estiverem motivados e guiados por *Sittlichkeit*). Mas a moderna *Sittlichkeit* deve conciliar a subjetividade moral e a particularidade egoísta, a que a história, nesse meio tempo, deu origem. Ela difere, portanto, da antiga versão [grega] em três aspectos: Primeiro, como a antiga *Sittlichkeit*, envolve a família e o estado. Mas junta a estes a sociedade civil, um domínio da atividade econômica egoísta que é supervisionada pelo estado, mas consideravelmente mais independente dele do que era a antiga vida econômica, Segundo, concede ao indivíduo certos direitos, como os de escolha de um cônjuge e de uma carreira. Terceiro, o membro culto de um estado moderno não aceita irrefletidamente, como o grego, as normas e instituições de sua sociedade. Aceita-as porque refletiu sobre a justificção racional para elas. INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar. 1997. pp. 323-324.

ética. Este tema se refere aos três níveis da família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. O enfoque dado nos *Princípios* se descrevem como uma continuação daquele dado na *Enciclopédia*, como uma progressão do abstrato ao concreto (ROCKMORE, 2018), e o faz procedendo do conceito de vontade [*Wille*], isto é, de uma concepção de ser humano como ser ativo dentro de um contexto social, uma “segunda natureza”¹⁹ através de sua realização no nível universal do direito racional, a moralidade e a vida ética., sua forma mais concreta, que reúne o direito formal e a moralidade.

Diferentemente das correntes iluministas e contratualistas precedentes - em que pese a diversidade de suas proposições aristocráticas, democráticas ou liberais - em Hegel, temos uma novidade filosófica fundamental: à maneira das ciências da natureza, a biologia em particular, a sociedade moderna inaugura um tempo na qual a ideia de totalidade orgânica é centro organizador (Cf. MAKERSON, 1986). Desse modo, com as partes sempre remetidas a um momento lógico mais global e preme de determinações – por definição superior -, os indivíduos, somente podem ser entendidos como elementos formadores de uma totalidade social, no qual a ideia de Estado assume primazia como totalidade ética. Tal princípio “orgânico” do social demonstra-se mediante os momentos do direito abstrato, da moralidade mais natural e singular, e alcança sua completude ao final do movimento de eticidade [*Sittlichkeit*], como sendo a resolutivo do elemento natural, imediato, das esferas de socialização primária, família e sociedade civil-burguesa. Neste sentido, estas esferas da vida social somente encontram seu sentido imanente na Ideia de Estado, como suas figuras ou manifestações, seus desdobramentos lógicos.

Tal entendimento hegeliano é compreensível se cotejados com outros termos do mesmo campo de sua obra. No §185 dos *Princípios* vemos que “Em suas oposições e complicações oferece a sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] o espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria” (Hegel, 1997, p. 169). A obra hegeliana, que é fonte abundante de realismo – ao mesmo tempo de elevado idealismo –, identifica negativamente a sociedade civil para operar pela “reconciliação com a realidade”, exigência pétrea de sua filosofia. Para ele, enquanto filósofo, “a filosofia chega sempre muito tarde. Como o pensamento do mundo, só aparece quando

¹⁹ Conforme aparece no 4º tópico da *Introdução* dos *Princípios*: “O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma *segunda natureza* a partir de si mesmo”. (HEGEL, 1997, p. 12, grifo nosso).

a realidade efetuou e completou o processo de formação.” (HEGEL, 2003, p. XXXIX). Desse modo, ao retomar um termo presente na reflexão dos economistas políticos ingleses (sociedade civil-burguesa), Hegel enxerga no Estado aquele agente espiritual - portador da eticidade [*Sittlichkeit*] - capaz reconciliar as contradições presentes na sociedade civil-burguesa, de forma que, como salienta Lukács, na reflexão hegeliana, “a relação entre sociedade civil[-burguesa] e estado burguês é entendida, de modo unilateral e mecânico, com a absoluta supremacia ideal do estado.” (LUKÁCS, 2009 p. 137).

Dito de outro modo, a dialética hegeliana critica a sociedade civil-burguesa ao mesmo tempo em que afirma a ordem que a pressupõe. A “supremacia ideal do estado”, pois, apresenta-se na mesma medida em que a superação [*Überwinder*] hegeliana das “oposições e complicações” da sociedade civil-burguesa, aí, aparece com uma tonalidade que conserva e ultrapassa, mas que, de fato, mesmo sendo de certo modo “revolucionária” ao reconhecer [*anerkennen*] estas contradições e buscar suprassumí-las [*Aufhebung*] as elevando a um patamar superior, prende-se ao presente. Nas palavras de Marx de *O Capital*, “ela parecia tornar sublime o existente.” (MARX, 1988, p. 20)

No plano intelectual, o adversário mais desafiador à posição de Hegel era Schelling. Este, em 1827, repudiou o “panlogismo” de juventude compartilhado com Hegel e em 1834 lançou um ataque filosófico à sua posição. Em sua reviravolta intelectual, Schelling buscava recuperar a imagem de um Deus pessoal e livre das limitações da lógica e razão hegelianas, trazendo assim de volta a para a Alemanha pós-napoleônica a linguagem cristã da Queda do Homem, complementada, poucos anos depois, por uma concepção de Deus como pura vontade, ou intuição [*Anschauung*], além da razão [*Vernunft*]. Deus agora era apresentado como o criador do mundo, mas eternamente separado dele. O que revelava de si mesmo para o mundo era feito não por intermédio da razão [*Vernunft*], mas da revelação.

Embora a geração de filósofos que se seguiu à morte de Hegel em 1831 não se impressionasse muito com a reconversão excêntrica de Schelling à apologética cristã, não puderam ignorar os impactos de sua crítica a Hegel. Esta crítica agora se apresentava como uma reafirmação da independência e realidade efetiva [*Wirklichkeit*] anterior do ser, isto é, se erigia como um verdadeiro ataque à tentativa hegeliana de

demonstração da passagem da lógica para a realidade no início da *Ciência da lógica*²⁰ Diferentemente da “filosofia negativa” hegeliana, que negava a autonomia e precedência ontológicas da realidade efetiva [*Wirklichkeit*], Schelling propunha “uma explicação positiva da realidade”, a “filosofia positiva”. A “filosofia negativa” de Hegel que considerava para ordenar o mundo com sua “necessidade lógica” era, para Schelling, resultado da vontade divina, algo que nenhuma lei profana poderia abarcar. O que o idealismo objetivo de Hegel e sua filosofia especulativa não podiam admitir era a improcedência da realidade e a concessão pura e simples à intuição filosófica. A filosofia positiva de Schelling, ao contrário, pressupunha a subsunção da autonomia da razão a alguma coisa que lhe era externa, ao “fato positivo”, só acessível por meio da “revelação”, isto é, do contato direto e imediato entre singular e universal (2017 pp. 92-93).

No plano político, a “filosofia positiva” de Schelling foi assim ampliada e retrabalhada por Friedrich Julius Stahl, um antirracionalista intransigente e amigo de Savigny²¹, este último professor de Marx nos anos em que este cursou jurisprudência

²⁰ Segundo JONES (2017): “A concepção de mundo de Hegel começava com o pensamento (lógica). A refutação de Schelling foi considerada a primeira proclamação daquilo que veio a se tornar a asserção existencialista proclamada por Jean-Paul Sartre de que a ‘existência precede a essência’. Ou, como argumentava Kierkegaard, Schelling havia localizado na passagem original do nada para o ser a incapacidade de ‘todos os sistemas puramente racionais’ de incluir ‘o empírico, o existente, o real’”. (JONES, 2017, p. 663, nota de rodapé).

²¹ Karl von Savigny, juntamente com Gustav Hugo, foi o principal representante chamada “Escola Histórica do Direito”, que dominava o Departamento de Direito da Universidade de Berlim quando Marx a frequentou em 1836-7. Marx assistiu às aulas de Savigny sobre as *Pandectas*, o compêndio de direito romano compilado a mando do imperador Justiniano entre 530 e 533 d.C, retendo deste período o estudo exegético dos textos e documentos relacionados ao seu objeto de investigação. Em 1842, na Gazeta Renana, Marx irá render um artigo crítico exclusivamente crítico contra a Escola Histórica e seu “culto ao positivo”, mediante uma reabilitação indevida da filosofia de Kant. Dentre as principais implicações políticas das teorizações da Escola Histórica do Direito estava a tese de que o direito refletia a própria “alma” de um povo – sua cultura, seus costumes –, sendo, portanto, refratário a qualquer reformulação do direito orientada pelos princípios racionalistas representados pelo Código Napoleônico. Estas posições tinham ficado claras no fim das Guerras Napoleônicas, em 1813. Em 1814, quando o jurista liberal Anton Thibaut propôs que a Alemanha adotasse um código legal uniforme, comparável ao Código Napoleônico, Savigny lançou uma obra em polêmica, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* [Da vocação da nossa época para a legislação e a jurisprudência]. Savigny argumentava que Napoleão teria utilizado o código como um vínculo para anexar países “que ele conseguiu submeter ao seu domínio”. De acordo com ele, durante o período de ocupação napoleônica na Alemanha, o Código Napoleônico havia “corroído cada vez mais, como um câncer” a vida nacional. Enquanto em algumas regiões tinha sido rejeitado como “emblema de degradação política”, ainda estava em vigor em pelo menos seis estados, em especial os da região adjacente à França, como a Renânia. Sua contínua propagação teria resultado “na aniquilação da nossa nacionalidade”. Os códigos napoleônicos, afirmava Savigny, datavam de meados do século XVIII, quando toda a Europa “estava tomada por um cego furor

em Berlim. Em 1833, Stahl publicou sua própria *Filosofia do direito*, e em 1840 foi promovido à cátedra de Direito de Berlim, como sucessor de Eduard Gans – aluno fiel a Hegel e testamentário de sua obra. Segundo Stahl, a filosofia hegeliana partia do pressuposto de que a razão podia conhecer Deus, o que resultaria em desdobramentos políticos perigosos. Este acusava Hegel de destruir a personalidade divina — e, por extensão, a humana, revelada — ao privar Deus de autonomia e vontade própria na decisão do destino da humanidade. O Deus de Hegel (“Espírito Absoluto”) estava encerrado no interior de um princípio universal de desenvolvimento necessário incorporando ao mesmo tempo natureza e espírito, sendo, por conseguinte, incapaz de agir como um Ser Supremo que se auto revela livremente à subjetividade singular. A objeção de Stahl à concepção hegeliana do monarca era parecida: o monarca estava encarcerado na substância do Estado e em débito com a constituição estatal. De fato, como lembra LOSURDO (1997), em Hegel o primado das instituições e da política sobre a suposta excelência do monarca, sobre, portanto, a retórica divina das boas intenções do monarca, é bastante visível, caracterizando todo o ciclo de sua evolução filosófica. No parágrafo §278 dos *Princípios* lê-se que:

Caracteriza o despotismo aquela ausência de lei em que a vontade particular enquanto tal seja a de um monarca, seja a de um povo, vale como lei ou, antes, vale em lugar da lei. Pelo contrário, no Estado constitucional legal, a soberania representa o que há de ideal nos domínios e atividades particulares; isso significa que tal domínio não é algo de autônomo e independente nos seus fins e modalidades, de fechado em si mesmo, pois nos seus fins e modalidades é definido pelos fins do conjunto (que em geral são designados, numa expressão vaga, por bem do Estado). (HEGEL, 1997, pp. 253-254).

Diversamente, para Stahl, assim como a vontade de Deus fundamentava o ser e a razão, mas não era limitada por eles, a vontade do monarca deveria ser igualmente irrestrita. Pois assim como o ser de Deus que a tudo abrange dá unidade a toda a criação, a soberania pessoal do monarca deveria personificar sozinha a autoridade do Estado e, de modo semelhante, estar livre de restrições constitucionais. Em termos políticos práticos, a filosofia política de Stahl se desdobrava na restauração do “Estado cristão” com seu princípio de “*cuius regio, eius religio*” [subordinar-se à religião daquele que rege] estabelecido na Paz de Augsburg em 1555 (2016, p.93).

de aperfeiçoamento”, agora, “um espírito histórico foi despertado em toda parte e não dá margem para a autossuficiência frívola” daqueles tempos. Sobre Marx muito maior impacto na formação intelectual de Marx teve o principal adversário de Savigny, Eduard Gans, um hegeliano de tendências progressistas – bastante influenciados por Saint-Simon – que propugnava que as leis deveriam ser constantemente transformadas de modo a acompanharem o próprio desenvolvimento da Ideia. Sobre isso ver: (JONES, 2017, pp. 82-83) e (ENDERLE, 2010, p. 197, **nota de rodapé**).

Posteriormente a morte de Hegel, o acontecimento decisivo nesta luta ideológica foi a publicação, em 1835, de *A vida de Jesus examinada criticamente*, do teólogo neo-hegeliano David Strauss. Nesta obra, estava explicitada de forma clara o que poderia significar a afirmação hegeliana de que os objetivos da religião e da filosofia podiam até divergir na forma, mas eram idênticos no conteúdo, algo que segundo LOSURDO (1997), teria ficado subtendido e obscuro nos *Princípios* devido à autocensura a que Hegel a teria submetido. Segundo Strauss, a verdade racional personificada no cristianismo, a união do humano com o divino, só poderia ser demonstrada quando os Evangelhos fossem libertados de seu arcaico e dogmático ambiente transcendente e sobrenatural. No Novo Testamento, argumentava Strauss, a “Ideia” tinha sido encerrada numa narrativa histórica sobre a vida e as atividades de um único indivíduo, Jesus. Toda a narrativa ali contida era um resultado de um processo inconsciente de mitificação influenciado sobretudo pela imagem do messias trazida do Antigo Testamento. Se o cristianismo pudesse ser objeto para a ciência – leia-se, filosofia - moderna, como propugnava a filosofia de Hegel, a figura do Cristo agora teria que ser substituída pela ideia de “humanidade”, trabalhada no conjunto da sua história. Pois só o espírito infinito do gênero humano poderia produzir a união do finito com o infinito, tal como mostrado por Hegel na apresentação do “Espírito Absoluto” incluída na *Fenomenologia do Espírito*.

Deste modo, no final da década de 1830, a batalha pela direção da política religiosa a ser seguida pelo Estado prussiano ganhou um capítulo decisivo. O ministro do Altenstein, ministro da Educação e Assuntos Religiosos, permitiu a publicação e a livre disseminação de *A vida de Jesus* de Strauss, apesar de reação de conservadores influentes na corte, particularmente no círculo do príncipe herdeiro Frederico Guilherme IV, que, entre outros, incluía Stahl e partidários da visão romântica antirracionalista da Igreja e do Estado. Seguindo a brecha aberta pelo livro de Strauss, mais hegelianos conservadores sentiram-se livre para se reconciliar com o reabilitado Estado monárquico-cristão germânico pós-napoleônico.

O assunto em torno do Estado prussiano e a Renânia, região ocupada militarmente por Napoleão e esmagadoramente católica, despertou um interesse fecundo na imprensa -principal palco da disputa ideológica na Prússia reformista,- assunto no qual os hegelianos ofereceram ao Estado prussiano apoio incondicional. *Athanasius*, o

principal panfleto ultramontano²², foi escrito pelo renano e ex-radical Joseph Görres, que afirmava que o protestantismo tinha desaguado na Revolução Francesa. A denúncia protestante foi apresentada pelo ex-hegeliano Heinrich Leo, um protestante e ex-hegeliano (em uma polêmica chamou Ruge, Feuerbach, Strauss e seus aliados de “os hegelianinhos” [*die Hegelingen*]²³). Como lembra JONES (2017), vem daí a expressão “jovens hegelianos”, quando Leo descreveu-os como um grupo de ateístas que relegaram a Ressurreição e a Ascensão de Cristo aos domínios da mitologia e defendiam um Estado inteiramente secular). Mas os hegelianos radicais acharam que a causa tinha sido exposta com excessiva mansidão. Seu principal porta-voz era Arnold Ruge, conferencista de Halle e ex-ativista da associação estudantil [*Burschenschaft*], que em 1838 havia fundado os *Hallische Jahrbücher*. Essa revista tinha iniciado sua trajetória como um folhetim baseado em todas as colorações da opinião liberal e hegeliana, mas aos poucos foi se identificando com “a independência da investigação científica” (em outras palavras: apoiando Strauss) e a supremacia do Estado sobre a Igreja. Ruge atacou Görres e Leo em seu panfleto *Prússia e a reação* por sua hostilidade ao racionalismo, que Ruge dizia ser a essência da Prússia; também acusou Leo de ser “semicatólico”. O ataque de Ruge provocou a ira de Leo. Ruge, em resposta, reafirmava a afinidade entre protestantismo e racionalismo, e nos *Hallische Jahrbücher*

²² Tendência católica que colocava a autoridade papal acima da dos monarcas seculares. Seu principal veículo de propaganda era a Gazeta de Colônia. Marx dedicou na Gazeta Renana um artigo no qual toma como objeto a polêmica acima citada (Cf. JONES, 2017).

²³ Aqui vale uma referência ao destaque feito na página 56 da 1ª edição brasileira da tese doutoral de Marx, à qual transcrevemos integralmente pela relevância e pertinência para com o trabalho aqui empreendido: “Naquela época, eram considerados alunos de Hegel, além dos jovens hegelianos, dos jovens hegelianos e do centro da escola hegeliana também aqueles apostrofados por Karl Rosenkranz de “vácuo” e por Ludwig Michelet de ‘pseudo-hegelianos’”. No início da década de 1840, todos eles falavam – claro que por razões muito diferentes – da acomodação de Hegel ao Estado e à religião, tema que já fora discutido no tempo em que Hegel ainda estava vivo e deu o que pensar aos adversários da filosofia de Hegel. Marx refere-se, a seguir [no item IV da tese doutoral], evidentemente aos jovens hegelianos, sobretudo àqueles que tinham afinidade com Arnold Ruge e os *Anais de Halle*. Em seus escritos publicados nos *Anais de Halle* até inclusive o ano de 1840, Ruge havia aprovado a filosofia hegeliana e sua relação com o “Estado prussiano protestante” e a defendera não contra os ataques reacionários da Igreja, mas também contra a crítica moralizante de Wolfgang Menzel (ver A. Ruge, *Preussen und die Redaktion. Zur Geschichte unserer Zeit* (Leipzig, 1839), p. 29, 30-1, 36 etc). Em 1840, Ruge mudou seu juízo não só a respeito do Estado prussiano, mas também a respeito da filosofia hegeliana, sobretudo quanto à relação com o Estado prussiano com a política (ver Ruge “*Philosophie und Politik*”, *Hallische Jahrbücher*, 1840, 2.332). Nas formulações de Marx já estava contido o ponto de partida de sua crítica não só a Hegel, mas também aos jovens hegelianos. Marx explica a acomodação de Hegel ao Estado a partir do princípio da filosofia hegeliana, razão pela qual a crítica à filosofia de Hegel lhe parece ser o pressuposto de toda crítica ulterior. Marx se pronuncia sobre a acomodação da filosofia de Hegel, em 1843-44, no artigo “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”, em *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Franco-Alemães] (Paris 1844), p. 77 [ed. bras.: Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (São Paulo: Boitempo, 2005), p. 145-56], e no livro *Manuscritos econômico-filosóficos* [trad. bras.: São Paulo Boitempo, 2010]. (N.E.A)”.

enfeitou esse tema com provas coligidas na edição póstuma da *Filosofia da história*, de Hegel, que Eduard Gans tinha acabado de publicar.

Como terra da Reforma e do Iluminismo, a Prússia representava tolerância religiosa e liberdade de pensamento. Strauss pertencia a essa tradição protestante prussiana de orientação racional, que agora parecia correr o risco de cair sob influência do catolicismo. Num outro ataque a Leo e Hengstenberg, intitulado *Pietismo e os jesuítas*, Ruge sustentou que o núcleo duro protestante do pietismo do século XVII tinha desaparecido, deixando apenas sua casca irracional, o catolicismo como religião de exterioridades (JONES, 2017, pp. 123-124).

No final de 1839, Ruge ampliou esse ataque polêmico em seu “Manifesto”, numa série de artigos intitulada *Protestantismo e romantismo*. Tanto o protestantismo como o romantismo, afirmava Ruge, eram produtos da Reforma de Lutero, mas enquanto o protestantismo constituía seu “núcleo” racional, o romantismo representava sua “casca” irracional. Era “o impulso subjetivo do eu livre”, baseado nas emoções e na natureza, não na universalidade da razão. Encarnava, portanto, “o princípio não livre”. Essa representação do romantismo concentrava-se em suas “manifestações irracionais”, e essas manifestações incluíam o gosto pelo misticismo, a proximidade ao catolicismo, a afeição pela Idade Média e uma preferência pela poesia popular. Isso tudo vinha acompanhado de uma aversão à França, ao Iluminismo e a Frederico, o Grande.

2.2. Da crítica da religião à crítica da política

A questão político-Estatal na Alemanha foi, portanto, toda ela perpassada pela questão religiosa. A crítica religiosa – ou teológica - era uma forma de criticar o estado prussiano que aduzia sua justificativa histórica da religião. O campo do político então era atrelado ao da política na Prússia de Frederico Guilherme IV.

Ainda que se desse sob moldes teológicos, o problema político do Estado prussiano se apresentava agora todo ele perpassado pela filosofia do direito hegeliana, e em seu cerne estava a disputa pela interpretação da frase “O que é racional é real e o que é real é racional” [Was vernünftig ist das ist wirklich und was wirklich ist das ist vernünftig] (1997, XXXVI). A disputa girava em torno do reconhecimento da *realidade efetiva* do Estado prussiano, reacionário, policial, e atrasado em relação à Europa ocidental, e na adequação do idealismo objetivo hegeliano a esta realidade, isto é, a “correspondência (ou não) ao conceito” de Estado (MARX, 1987), da concordância de

um objeto e de sua representação. A título de ilustração do impacto causado no pensamento de Marx por esta frase de Hegel, temos que no escrito juvenil intitulado “O Editorial do número 179 da *Gazeta de Colônia*”:

[...] ou o Estado cristão *corresponde ao conceito de Estado como realização da liberdade racional*, e neste caso lhe bastará ser um Estado racional para ser um Estado cristão e bastará desenvolver o Estado partindo das racionalidades humanas, obra que a filosofia leva a cabo. Ou o Estado de liberdade racional não pode desenvolver-se partindo do cristianismo, neste caso vós mesmos reconheceréis que este desenvolvimento não está implícito na tendência do cristianismo, já que este não quer um Estado imperfeito, e o Estado que não seja a realização da liberdade é um Estado imperfeito. (MARX, 1987, p. 235, grifo nosso).

De fato, como assinala Engels:

Nunca houve uma tese filosófica que atraísse tanto o reconhecimento de governos míopes e a cólera de liberais, não menos curtos de visão, como a famosa tese de Hegel: “Tudo que é real é racional; e tudo o que é racional é real” (ENGELS, 1977, pp.81-82).

Engels assinala ainda que esta frase foi entendida pelo “rei filósofo”²⁴ e seus súditos como “a santificação de tudo que existe, a benção filosófica dada ao despotismo, à justiça de gabinete, e à censura”. (ENGELS, 1977, p. 82)

A distinção entre “realidade efetiva” [*Wirklichkeit*] e “existência [*Dasein*] transeunte, acidentalidade exterior”, perpassa os *Princípios*, sendo uma delimitação de caráter objetivo-histórico, ou seja, “[...] a distinção em questão não é formulada no plano lógico geral, mas aplicada e tornada válida também na análise histórica” (HEGEL, 1997, p. 57). Desse modo, logo no *Prefácio* dos *Princípios* encontramos a advertência para isto, presente na afirmação de que “nada é real [*Wirklich*] a não ser a ideia” (HEGEL *apud* LOSURDO, p. 57). Nessa diferença de interpretação residia a disputa pelo “espólio” da filosofia hegeliana, que dividiu de um lado “velhos” e “jovens” hegelianos.

A tese de um Hegel restaurador, bastante conhecida por estudiosos de seu pensamento no século XX, basta pensar em ADORNO (1974), quando este disse que os *Princípios* são “a obra hegeliana de pior reputação por sua tendência restauradora, sua apologia do existente e seu culto ao Estado”²⁵, foi também particularmente forte no seio do movimento neo-hegeliano à época de Marx, de modo que seus contemporâneos atribuíam ao mestre uma atitude vacilante frente ao poder, a de ter cambiado o seu

²⁴ Frederico Guilherme III – antecessor de Frederico Guilherme IV e contemporâneo de Hegel.

²⁵No original: “la obra hegeliana de peor reputación por su tendencia re stauradora, su apología de lo existente y su culto del Estado”.

pensamento mais verdadeiro e mais profundo por uma exigência mais pragmática e de ordem política concreta de “acomodação” ao poder.

Marx se colocava no interior destes últimos, mas, diga-se de passagem, não sem algumas reservas. Um exemplo disto é quando em sua tese doutoral Marx protesta contra a conhecida interpretação dos jovens hegelianos de Hegel como “filósofo da Restauração”, isto é, que em sua filosofia do direito haveria uma dita “acomodação” com a monarquia prussiana. De todo modo, no interior deste debate reside uma polêmica sobre a utilização da palavra *real* entre hegelianos de esquerda. Este debate remete aquela utilização adotada pelo mestre na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, [*Wirklichkeit*] “realidade em sentido forte”, que corresponde à atividade do negativo, do Conceito, que ao comportar a transitoriedade entre o real e o racional, dá a unidade concreta entre essência e existência fenomênica, ser e consciência. Nas palavras de Hegel: “[...] a efetividade [a realidade efetiva] é a unidade, que veio a ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior” (2005, p. 266). Essa noção inovadora para a história da filosofia, por comportar uma dialética entre a dimensão transcendental e mundo natural, contrapõem-se ao meramente empírico e *positivo*, ao mero estar-aí [*Dasein*], ao aparente [*Schein*], ao mesmo tempo que reconhece nesta dimensão alguma objetividade. Portanto, para Hegel, o existente não é real pelo simples fato de existir, mas traz em si algo que se revela em sua necessidade ideal, como lembra Engels “em seu desdobramento, a realidade revela-se como necessidade [...], pois o que é necessário demonstra-se também, em última instância, como racional” (ENGELS, 1977, p. 82). Ou ainda, como diz Hegel:

[...] realidade [*Realität*] e idealidade são consideradas muitas vezes como uma dupla de determinações que se contrapõem uma à outra com igual autonomia e, por esse motivo, se diz que fora da realidade há também uma idealidade. ‘Ora, a idealidade não é algo que haja fora e ao lado da realidade, mas o conceito de idealidade consiste expressamente em ser a verdade da realidade, isto é, que a realidade posta como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade’. (HEGEL, 1997, p. 194).

Sendo assim, a objetividade hegeliana não se mostra enquanto uma dimensão fantasmagórica e hipostasiada, ou seja, o idealismo objetivo de Hegel não é do tipo que fetichiza o real [*Wirklich*], ao contrário, há neste pensamento a devida ênfase em sua efetividade [*Wirklichkeit*], isto é, em seu ser e ir sendo, a realidade [*Realität*] em seu devir [*Sollen*]. No entanto, na filosofia hegeliana o reconhecimento de uma autonomia do mundo objetivo não implica uma autarquia do mesmo, ou seja, em seu idealismo há uma relação de identidade entre as duas dimensões da vida do Espírito, real e ideal, em

suas palavras: “a realidade [*Realität*] posta como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade” (HEGEL, 2005a, p. 194) [*Realität als das gesetzt, was sie an sich ist, erweist sich selbst als Idealität*]. Se no autor criticado por Marx em 1843 há uma superação dialética das antíteses kantianas entre a efetividade e a idealidade – que basicamente consistiam em estabelecer uma oposição sem solução, por isso uma antítese, entre a cognição racional e a coisa-em-si [*Ding-an-sich*], enfim, entre consciência – ele passa a enxergar a superação [*Aufhebung*] da imediaticidade empírica como um procedimento que só é possível ao se conceber o sujeito como um desdobramento da ideia – seu predicado - a qual, por sua vez, traria consigo a reconciliação [*Versöhnung*] entre sujeito e objeto [*Objekt*] na figura do “sujeito-objeto idêntico”(Cf. SARTORI, 2014). Hegel, em sua crítica à Kant e ao idealismo transcendental, formula uma forma de crítica que, no limite, recai na famosa proposição entre identidade entre sujeito e objeto, o que equivale dizer que em Hegel, somente a partir do momento em que se compreende o caráter das figuras da consciência [*Bewusstsein*] – que se mostram como sujeito, e não predicado – é que a realidade [*Realität*] aparece como efetividade [*Wirklichkeit*]. A prioridade ontológica do objeto, a autarquia da objetividade e dos entes finitos, apontada como decisiva por Marx na *Crítica de 43*, resta eclipsada, tendo-se, não a compreensão da legalidade específica da coisa [*Sache*], mas a subsunção da coisa às leis da lógica.

E no que toca ao Estado, este é racional se *corresponde* à razão, apresentando neste diapasão a sua necessidade temporal, sua condição de existência para uma dada época, como por exemplo, a Prússia Guilhermina. É importante insistir nisto, pois a noção de realidade efetiva [*Wirklichkeit*] adotada por Hegel no *Prefácio aos Princípios* não diz respeito a um atributo político-social determinado que seja válido universalmente em todas as circunstâncias e para todas as épocas, pelo contrário, a dialética hegeliana é bastante inovadora neste ponto, a ponto de a racionalidade do real, conter em si mesmo “o germe do irracional” (ENGELS, 1975, p. 82), isto é, no que diz respeito aos domínios da história humana em seu processo temporal, o real-racional está destinado a converter-se em irracional; é racional-real, que reside também “em germe” na cabeça do homem, está destinado a ser real um dia, por mais coincida com o presente, a aparente [*Schein*] realidade existente. Novamente, insistimos com Engels:

A república romana era real, mas o império romano que a suplantou também o era. Em 1789, a monarquia francesa se havia tornado tão irreal, isto é, tão destituída de toda a necessidade, tão irracional, que teve de ser varrida pela

grande Revolução, de que Hegel falava sempre com o maior entusiasmo. Aqui pois o irreal era a monarquia e o real era a revolução. E assim, no processo de desenvolvimento, tudo que antes era real se transforma em irreal, perde sua necessidade, seu direito de existir, seu caráter racional; à realidade que agoniza sucede uma realidade nova e vital; pacificamente, se o que caduca é bastante razoável para desaparecer sem luta; pela força, se se rebela contra essa necessidade. (ENGELS, 1977, p. 82).

A tese de Hegel transforma-se assim, pela própria dialética hegeliana, em seu contrário. A tese de que tudo que é real é racional se resolve, segundo todas as regras do método de pensamento de Hegel, nesta outra – seguindo o verso famoso de *Fausto* de Goethe: *tudo o que existe merece perecer*.

Entende-se aqui na presente pesquisa que Marx continua a trabalhar com esta dialética não somente em sua juventude, mas ao longo de toda a sua obra de maturidade, basta pensar na expressão lapidar do início do *Manifesto Comunista*: “A história de todas as sociedades até hoje existente é a história da luta de classes” (MARX, 1998), ou então na passagem, bastante famosa, do *Posfácio* à segunda edição de *O Capital*:

Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária. (MARX, 2010d, pp. 129-130).

Porém, esta formulação já bastante madura, e que dista radicalmente do período aqui analisado, serve mais como um depoimento que atesta a validade futura e a pertinência biográfica da reflexão em torno do tema da dialética do Estado e da sociedade civil-burguesa – que irá tomar contornos distintos e com lineamentos enriquecidos no *Manifesto* e em *O Capital* - para a formação do pensamento de Marx, ainda bastante imbricado pela filosofia hegeliana. Dessa forma, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é àquilo que podemos chamar de uma primeira abordagem *sistemática* de Marx das questões relativas ao Estado.

Ainda que o tema do Estado racional seja o cerne das reflexões contidas nos escritos jornalísticos da *Reinische Zeitung* [Gazeta Renana] do ano 1842, esta não foi a ocasião em que Marx se deteve em investigar os pressupostos da concepção que então assumia. Marx, em 1842, ainda era bastante influenciado por Bauer e a filosofia da autoconsciência, e o seu alvo naquela oportunidade tinha sido “o Estado cristão”. De

todo modo na *Gazeta Renana*²⁶ reside a primeira tentativa do ensaio que pretendia produzir sobre a filosofia política de Hegel, foi esboçada por Marx em uma carta a Arnold Ruge, parceiro jovem hegeliano, em cinco de março de 1842: “A questão central é a luta contra a *monarquia constitucional* como um híbrido que do começo ao fim contradiz e abole a si mesmo”. Na ocasião, Marx também comenta que o termo “*res publica*” era intraduzível para o alemão. Contudo, como dito acima, este tema ainda não foi tratado sistematicamente e de forma mais detida, de maneira que as teses adotadas no período não satisfizeram aos critérios que Marx adotava para si próprio.

Antes mesmo de seguir para a atividade jornalística, Marx foi orientado por Bauer em sua tese doutoral. A carreira universitária almejada por Marx foi rapidamente descartada devido a demissão de Bauer e o fim de qualquer possibilidade de emprego acadêmico para quem o seguisse. Como já dito anteriormente, Marx a este tempo é adepto da filosofia da autoconsciência propugnada por Bauer. Segundo Bauer:

A filosofia é, conseqüentemente, a crítica daquilo que existe. [...] Aquilo que é aí e aquilo que *deve ser* são distinguidos. Mas o *dever ser* é unicamente o verdadeiro, o justificado, devendo ser valorizado e conduzido à dominação e à potência. Ele deve conduzir ‘seu contrário’ a termo [...] ela deve, então, passar à ação, à oposição prática, e isso não apenas tardiamente ou por vias sinuosas, mas é preciso que de maneira imediata um princípio teórico transforme-se em práxis e ação. (BAUER *apud* BIANCHI, 2006, p.105)]

Embora seja discutível uma filiação de Marx à filosofia da autoconsciência [*Selbstbewusstsein*], reminiscências desta concepção irão permanecer até pelo menos até 1843 – basta pensar que em uma carta a Ruge de Maio de 1843 Marx, se referindo aos prussianos, diz que: “Primeiro a autoestima [*Selbstgefühl*] do homem, a liberdade, teria de ser novamente despertada no peito dessas pessoas” (2010b, p. 65). Ainda que entre os termos haja uma diferença de natureza conceitual, o que fica evidente com Marx preferindo não se referir claramente à *Selbstbewusstsein*, o emprego semântico remete a esta, pois está se tratando de uma essência abstrata do espírito humano, colhida justamente deste conceito hegeliano. No entanto, o Marx de Março de 1843, já assediado pelas dúvidas que a filosofia do direito de Hegel lhe causavam, já há uma distinção com relação aos jovens hegelianos, precisamente no que diz respeito à apropriação da filosofia do mestre. Na tese doutoral, Marx critica as duas vertentes

²⁶ Jornal vinculado à representantes da burguesia liberal renana em luta contra o absolutismo prussiano, fechado em 1/04/1843 por decreto deste último, no qual Marx participa como articulista desde abril de 1842 e, desde outubro desse ano, como redator-chefe.

hegelianas, jovens e velhos, por ainda não teriam ultrapassado as premissas do sistema hegeliano, se atendo somente ao superficial, de modo que apenas:

Se eles [jovens-hegelianos] de fato estavam tão deslumbrados pela ciência que receberam pronta a ponto de se entregarem a ela com confiança ingênua e acrítica, então quanta falta de escrúpulos é imputar uma intenção oculta atrás da noção do mestre, para quem não se tratava de uma ciência recebida, mas de uma ciência em formação, imbuída de sua própria força vital espiritual até o último capilar. (MARX, 2018, p. 56).

Cada uma das escolas hegelianas, e cada uma a seu modo, recaía assim num *sinódoque teórico*, isto é, reivindicavam a partir de Hegel a parte *prática* pelo todo *teórico*, um desdobramento particular da filosofia hegeliana que fosse *conditio sine qua non*, mas somente uma delas teria a possibilidade de clamar sua autenticidade filosófica no desdobrar a “consciência reflexa” daquela filosofia, de forma que:

[...] este ser-desdobrado da consciência de si filosófica [filosofia de Hegel] apresenta-se como a luta de duas tendências que se opõem da forma mais extrema, e em que uma, a parte *liberal*, tal como a podemos designar genericamente, se atém, como determinação principal, ao conceito e a o princípio da filosofia, enquanto a outra defende o *não-conceito*, o momento da realidade. (MARX, 1972, p.160).

Mesmo com reservas, Marx nessa passagem anuncia sua filiação aos jovens hegelianos e as premissas da filosofia da ação, que no básico, consistia em pregar que a filosofia deve ser crítica, e “voltar-se para o exterior”, e ainda que “[...] só a parte liberal, a que defende o conceito, pode chegar a progressos reais” (MARX, 1972, p. 161). Dito de outro modo, a influência da “filosofia da ação” de Moses Hess²⁷ baseava-se numa leitura comparativa entre Kant e Hegel no que concerne à filosofia da história, sendo que no primeiro era valorizado o elemento *prático* sobre o transcendental colhido da *Crítica da Razão Prática*, pois era mediante a prática objetiva que o problema da coisa-em-si [*Ding-an-sich*] encontrara solução satisfatória. No entanto, este elemento prático era agora apresentado sob novas bases. Segundo Lukács:

Não é casual que a dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura* conduza ao átrio da dialética: antinomias insolúveis. Com isso, se mostra que a compreensão contemplativa da realidade (na qual, para o comportamento contemplativo, todo o devir se dissolve em ser) no máximo pode conduzir à constatação dos contraditórios fundamentos da existência, mas não à sua resolução. E se a *Crítica da Razão Prática* transfere à práxis a resolução destas *mesmas* antinomias, a solução do problema da coisa-em-si então não pode – em última instância –, como resultado disso, avançar para uma

²⁷ Moses Hess (1812 – 1885), foi um filósofo jovem hegeliano contemporâneo de Marx, especialmente do período em que este último participou da Gazeta Renana, em 1842-43. No periódico renano Hess foi diretor geral antes de Marx, no início das atividades do mesmo. Hess foi autor de algumas obras que impactaram o movimento jovem hegeliano de esquerda, especialmente sua obra *Triarquia Europeia*, de 1843. Sua obra é bastante sentida nos estudos sobre judaísmo e messianismo.

formulação autêntica da questão, já que a práxis da **ação** individual (a única que Kant reconhece) somente pode ser uma práxis aparente; uma prática não pode afetar os fundamentos da realidade e para a qual, por fim, as formas de objetividade da realidade (concebida contemplativamente) ficam intactas; uma prática cuja nova atitude frente à realidade somente pode ser algo formal e subjetivo, que deixa intacta a realidade: o dever-ser [*Sollen*]. (LUKÁCS, 2015, p. 83 – grifo do autor).

2.3. O Marx pré-marxiano

Em sua tese doutoral, Marx também marca uma posição crítica com relação ao próprio Hegel na leitura que faz de Epicuro como um “humanista da Antiguidade”. Segundo Marx, filosofia da natureza de Epicuro permitia a fuga de um destino pré-determinado, valorizando mais a categoria de liberdade do que a de necessidade. Na tese, Marx vai além dos jovens hegelianos, Bauer e Köppen especialmente, pois não se limita a fazer uma crítica da religião, bastante cara ao movimento, constituindo:

[...] certo ponto no gradiente idealista da época, ao qual Marx agrega dimensão crítica particularizadora, que o distingue tanto de Hegel quanto dos neo-hegelianos, em especial no que tange à problemática das relações entre filosofia e mundo, ou seja, entre consciência e substância, que deixam de ser configurações metafísicas absolutas e isoladas, para se tornarem em sua concepção, por meio de artes e diabruras dialéticas, entificações passíveis de complicadas metamorfoses e interfluxos. (CHASIN, 2009, p. 47)

Embora não tenha atingido a estatura intelectual de um autor que possua suas próprias teses no terreno da reflexão político-filosófica, é impossível não reconhecer uma originalidade em suas interpretações, que já seria suficiente para posicionar Marx, então com apenas 23 anos, enquanto pensador singular na história da filosofia alemã. Na tese doutoral isso fica evidente com a denúncia do “teor moralizante” e “não-filosófico” que os discípulos de Hegel dirigiam à sua filosofia, em especial a de que haveria uma “acomodação” por parte do filósofo à monarquia guilhermina. Para Marx isto era insuficiente, e a tarefa de uma crítica verdadeiramente filosófica não poderia simplesmente tributar as alegadas insuficiências da teoria política de Hegel a uma simples acomodação, seja ela consciente ou não, mas precisamente em demonstrar em que medida

Em sua tese doutoral Marx diz: [...] no que diz respeito a Hegel, é pura ignorância de seus alunos quando eles, por mera comodidade etc, explicam esta ou aquela determinação de seu sistema, numa palavra, moralmente. (2018, pp. 55-56), falta

de consciência ao censurar o mestre por uma intenção escondida, ele para quem a ciência não estava terminada mas sim em devir.

Para Marx, isso equivaleria dizer que se houve alguma comodidade por parte de Hegel, isso não poderia ser explicado partindo-se de sua “consciência particular”, mas sim da *consciência interior essencial*, ao tomar como base o desenvolvimento interno do autor estudado, de modo que, em vez de recriminar as alegadas insuficiências no pensamento de Hegel, a crítica verdadeiramente filosófica deveria desvendá-las a partir de sua particularidade própria, de seus nexos internos, demonstrando assim sua verdade.

No caso de um filósofo cometer uma inconsequência ou comodismo,

[...] se um filósofo realmente tivesse se acomodado, seus alunos teriam de explicar, a partir de sua consciência interior essencial, aquilo que para ele próprio assumira a forma de um consciente exotérico. Desse modo, o que aparece como progresso da consciência é, simultaneamente, um progresso da ciência. Não se põe sob suspeita a consciência particular do filósofo, mas a forma essencial de sua consciência é formulada, elevada a determinado formato e significado e, desse modo, concomitantemente transcendida. (MARX, 2018, p. 57).

Para ilustrar as concepções nos quase 40 artigos [cerca de 300 páginas] da Gazeta Renana, cuja importância para seu desenvolvimento intelectual Marx faz questão de lembrar no *Prefácio Para a Crítica da Economia Política* de 59, lembramos aqui a passagem: “[...] encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais” (2009, p. 46). Nestes artigos, antes de procurar alguma evidência da inflexão que instaurou o pensamento próprio de Marx, ou da influência que tiveram para o desenvolvimento futuro de nosso autor, servem como documentos que atestam aquilo que CHASIN (2009) chamou de Marx *pré-marxiano* (Cf. CHASIN, 2009). No *Prefácio de 59* Marx somente indica que se sentiu obrigado a opinar sobre os “interesses materiais”, não diz, no entanto, de que maneira os enfrentou. Mais ainda, no mesmo depoimento de 1859 é possível notar que o trabalho como jornalista o impeliu a uma radicalização, motivada pela atividade prático-política, levando-o assim a referida obrigação de ter que opinar acerca de questões que exigiam um estudo mais aprofundado das relações (ou à época, interesses) materiais existentes. Nesse sentido, é possível falar da ocorrência de uma primeira *inflexão* no pensamento do Marx a partir de outubro de 1842, quando este assume o cargo de redator-chefe do jornal Renano, ainda, grife-se com toda força, como um Marx *pré-marxiano*.

Como já dito acima, Marx encontrava-se à franja do movimento neo-hegeliano, e a sua reflexão política é fortemente marcada por esta filiação. Um dado de bastante importância é que os jovens hegelianos procuravam equacionar os dilemas do Estado prussiano a partir de referências ao Estado francês e suas instituições republicanas. De sorte que Marx procurou resolver os problemas socioeconômicos mediante aquilo que havia de teoricamente mais desenvolvido e elaborado à época e que abarcasse o caso francês em relação ao prussiano, naquilo que poderíamos chamar de *relação reflexiva*, que somente a filosofia do direito de Hegel poderia oferecer. Dessa filosofia se retiravam as premissas do formato racional do estado moderno e a universalidade da lei e do direito.

De um artigo intitulado “O Editorial do número 179 da *Gazeta de Colônia*” pode-se colher um depoimento bastante significativo para os propósitos aqui em tela. O conceito de Estado ganharia, portanto, autonomia perante as determinações próprias da vida religiosa (“a natureza da sociedade cristã”). Para Marx, a crítica religião deveria ceder a crítica da política – justificando assim a desilusão com Frederico Guilherme IV e a atividade jornalística n’ *A Gazeta Renana*. Neste escrito Marx sustenta a sua proposição sobre o Estado, tanto em sua negação crítica quanto na sua tese afirmativa, referindo-se à existência histórica dos Estados antigos:

Grécia e Roma são, certamente, entre os povos da antiguidade, os países da mais alta ‘cultura histórica’. Se com o declínio dos Estados antigos desapareceram também as antigas religiões, isso não carece de nenhuma explicação a mais, porque a ‘verdadeira religião’ dos antigos era o culto de ‘sua nacionalidade’, de seu ‘Estado’. [...] Não foi a decadência da velha religião que derrubou os velhos Estados, mas foi a decadência dos velhos Estados que derrubou a velha religião” (MARX, 1970, pp. 224-225)

Liberando-se assim de pressupostos teológicos a política poderia manifestar seu conteúdo racional, como sede da razão da liberdade. Tratava-se de conquistar para a política o mesmo estatuto teórico que a física, a matemática e a medicina, por exemplo, haviam conquistado, investigando sua essência nas determinações da natureza da sociedade humana:

A filosofia nada mais tem feito na política do que a física, a matemática, a medicina e qualquer outra ciência tem feito no interior de sua esfera. Baco Von Verulam chamou a física teológica de virgem estéril, consagrada a Deus; ele emancipou a física da teologia e a tornou fértil. Tampouco como perguntais ao médico se ele é crente, tampouco tendes que perguntá-lo ao político. Quase contemporaneamente à época da grande descoberta de Copérnico sobre o verdadeiro sistema solar, foi descoberta a lei de gravitação do Estado; seu centro de gravidade foi encontrado nele mesmo. E, assim como os diversos governos europeus buscaram, com a primeira superficialidade da prática,

empregar esse resultado no sistema de equilíbrio dos Estados, assim começaram, primeiro Maquiavel, Campanella, depois Hobbes, Espinosa, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte até Hegel, a considerar o Estado com olhos humanos e a desenvolver as suas leis naturais a partir da razão e da experiência, e não a partir da teologia, assim como Copérnico não se deixou deter pelo fato de que Josué teria ordenado que o sol se detivesse em Gideón, e à lua que ficasse no Vale de Ajalón, a mais recente filosofia só tem continuado um trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles. Vós, portanto, não polemizais contra a racionalidade da mais nova filosofia, mas polemizais contra a sempre nova filosofia da razão. (MARX, 1982, p. 235)²⁸.

Dessa passagem depreende-se certos influxos kantianos, tais como a necessidade de liberdade da religião nos assuntos morais, ou ainda uma leitura hegeliana da filosofia prática de Kant, bastante influenciada pelo jovem hegeliano Moses Hess (Cf. LUKÁCS, 2005) onde o aspecto prático-moral [*Moralität*] é sobrevalorizado em relação ao da eticidade [*Sittlichkeit*], quer dizer, a autonomia da razão [*Verstand*], em sentido kantiano-fichteano, em detrimento da heteronomia da moral, da moralidade objetiva superposta na esfera da eticidade, na comunidade racional, no Estado.

Neste sentido, é digno de nota que nos artigos da *Gazeta Renana* a presença de referências diretas e indiretas a Kant e Fichte é bastante forte, especialmente no que diz respeito à origem racionalista da liberdade e de suas manifestações, derivando dessa forma os costumes, as tradições, as instituições, do caráter legislador da razão humana (ALBINATI, 2018). Nos artigos do periódico renano, que abarcam uma amplitude grande de assuntos – os assim chamados “interesse materiais” –, Marx se detém sobre tramitações de leis, censura na imprensa, assuntos relativos à organização interna do Estado, de legitimidade, etc, ele exerce o objetivo do *idealismo ativo* propugnado por neo-hegelianos como Bruno Bauer e Moses Hess. Neste sentido, vemos como a filosofia é o ponto de partida no resgate dos fundamentos, dos princípios, sobre os quais partem-se para pensar as instituições, os costumes e as leis, de modo que assim é

²⁸ No original: “La filosofía no ha hecho en política nada que no haya hecho dentro de sus respectivas esferas la física, la matemática, la medicina o cualquier otra ciencia. Bacon de Verulamio declaró que la física teológica era una virgen consagrada a Dios, condenada a la esterilidad, emancipó a la física de la teología y logró así, hacerla fecunda. Del mismo modo que no preguntáis a vuestro médico si es creyente, no tenéis por qué preguntárselo al político. Inmediatamente antes y después de los días del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la ley de gravitación del Estado, se encontró la gravedad en él mismo y, a la par que los diferentes gobiernos europeos trataban de aplicar este resultado, con la primera superficialidad de la práctica, en el sistema del equilibrio de los Estados, Maquiavelo y Campanella, primero, y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau. Fichte y Hegel, comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a desrrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología, del mismo modo que Copérnico no se dejó detener porque se dijera que Josué había ordenado que el sol se parara sobre la cabeza de Gadeón y mandado detener el curso de la luna en el valle de Ajalón. La filosofía moderna no ha hecho más que llevar adelante la labor ya iniciada por Heráclito y Aristóteles. Vuestra polémica no va dirigida, por tanto, contra la razón de la filosofía novísima, sino contra la filosofía siempre nueva de la razón”.

possível reclamar a racionalidade que deve se externar nesses fenômenos sociais. Neste período de sua vida, o pensamento de Marx – ainda *pré-marxiano* - se inclui na tradição idealista que considera o Estado como o "Estado da universalidade humana", instância na qual se expressa e se preserva a liberdade humana, bem à maneira de Kant, como dito acima.

Era esse Estado racional, ou Estado da universalidade humana, é que fornecia o metro que permitia a crítica do real. De fato, segundo nosso entendimento, há um tensionamento decisivo e que é bastante marcante nos fundamentos da crítica *pré-marxiana*, em grande parte devido à sua filiação à filosofia da autoconsciencialidade da filosofia da ação, de Bauer e Hess, respectivamente, e no contraste entre estas filosofias e os “interesses materiais” e mundanos, ou seja, do confronto entre consciência e mundo plasmado nestas filosofias. O procedimento crítico era aquele mesmo explicitado ainda em 1841, quando da redação da tese doutoral: a comparação da existência singular do Estado a sua essência racional. Assim, escrevendo contra a ideia de “Estado cristão”, defendida no editorial do número 179 da *Kolnische Zeitung* (Gazeta de Colônia), em julho de 1842, enfatizava a necessidade de tomar como ponto de partida a própria natureza da sociedade humana e do Estado, sua essência, para estabelecer a justiça das constituições estatais e realizar a liberdade racional. Nessa perspectiva, escrevia Marx,

[...] se os primeiros filósofos do direito público derivaram o Estado dos impulsos da ambição, do instinto social ou também da razão, não porém da razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, a visão mais ideal e mais profunda da mais recente filosofia o derivam da ideia do todo. Considera o Estado como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana. *Sapienti sat* (MARX, 1998, p. 244).

Do trecho acima pode-se depreender que a determinação do Estado como organismo no qual cada indivíduo enxerga sua própria razão enquanto razão humana, universal, e não propriamente de forma individualizada, ao sabor das contingências que porventura possam justificar uma “razão do indivíduo” - novamente o *tensionamento* entre as filosofias hegeliana e kantiana -. Seguindo Hegel, Marx recusa as teorias contratualistas, advindo de um acordo exterior entre os indivíduos atomizados na sociedade civil-burguesa. Mas diferentemente de Hegel, Marx não vê o Estado como momento final do movimento do Espírito objetivo, e sim aponta a fundamentação do Estado na própria natureza humana. A *razão do Estado* então está em ser a expressão maior da natureza humana, como parte constitutiva e indissociável desta, e em sendo

assim, aproxima-se mais da tematização kantiana. De todo modo, o Estado é caracterizado não como uma aglomeração de interesses e de unidades particulares, ou de interesses atomizados e alheios uns aos outros, mas como o centro de um todo orgânico, no qual cada indivíduo se reconhece enquanto partícipe e agente da razão humana. Dessa forma, temos que no artigo *Sobre a liberdade de imprensa*, o reconhecimento por parte de Marx dos “[...] invisíveis fios nervosos que enlaçam o particular e o geral e que, no Estado e em tudo o mais, convertem as partes materiais em membros animados de um todo espiritual” (MARX, 1987, p. 176).

Neste momento, o Estado que merecia anular-se era para Marx aquele que estava em oposição a seu conceito, que era desconforme a este, e, desse modo, já configuraria um não-Estado. Embora as conclusões políticas às quais chegava não fossem iguais àquelas de Hegel, Marx não estava, no que se refere a uma definição do Estado, muito distante do velho mestre. Pois era com os olhos no horizonte reconciliador do Estado racional que Marx se punha a ver a política neste momento (Cf. ABENSOUR, 1998, e TEEPLE, 1984).

Como já dito anteriormente, ao mesmo tempo em que há uma valorização do racionalismo iluminista e pré-iluminista, Marx protesta contra a propensão contratualista de estabelecer o fundamento do Estado no indivíduo e suas qualidades, no sentido de que não há uma razão a-histórica e nem postulado a priori que dê fundamento ao Estado, mas a razão é remetida à história, ao tempo em que se vive, para somente assim ser universalizada. É precisamente neste sentido que se recorre a Hegel como o norteador da concepção de política que Marx possui à época.

Esse entendimento do Estado, como encarnação *par excellence* da racionalidade e como entidade compelida ao progresso humano pela mediação da crítica filosófica – ferramenta espiritual na eliminação das irracionalidades do real pela determinação de cada existência pela essência ético-política comunitária, de toda realidade pelo conceito – é a mesma que se encontra nos “Debates sobre a Lei Punitiva dos Roubos de Lenha”, artigo no qual se desenvolve uma argumentação que basicamente gira em torno da contraposição entre *a universalidade do estado* e *a particularidade da propriedade privada*. Uma passagem bastante exuberante nesse tocante:

Essa pretensão do interesse privado, cuja alma mesquinha jamais foi iluminada ou tocada pela ideia de um Estado, constitui para este [legislador renano] uma lição séria e profunda. Se o Estado se degradar desse modo em

apenas um ponto e, em vez de atuar à sua maneira, atuar à maneira da propriedade privada, a consequência imediata disso é que ele terá que acomodar-se, na forma de seus recursos, às limitações da propriedade privada. [...] Se, porém, se evidenciar aqui que o interesse privado quer e tem de rebaixar o Estado aos recursos do interesse privado, como não inferir disso que uma representação dos interesses privados, dos estamentos, quer e tem de rebaixar o Estado às ideias do interesse privado? Todo Estado moderno, por menos que corresponda ao seu conceito, será obrigado, diante da tentativa prática de tal poder legislativo, a exclamar: seus caminhos não são os meus caminhos e seus pensamentos não são os meus pensamentos! (MARX, 2017, pp. 98-99).

A degradação do estado, ou a “não correspondência” ao seu conceito, está precisamente em descender de sua natureza *racional*, de sua *universalidade humana*. E a melhor das ilustrações da ideia do Estado como *universalidade humana* talvez seja a que aparece num artigo anterior da mesma série, quando Marx trata do infrator como cidadão, e o estado emerge explicitamente como comunidade:

O Estado, portanto, verá também alguém que violou a lei de madeira como uma pessoa, como um membro vivo, no qual circula o seu sangue, um soldado que defende a pátria, uma testemunha cuja voz deve ter validade diante o tribunal, um membro da comunidade que deve poder exercer funções públicas, um chefe de família cuja existência é santificada, acima de tudo um cidadão do Estado, e o Estado não excluirá levemente um dos seus membros de todas essas determinações, pois o Estado amputa a si mesmo toda vez que transforma um cidadão em criminoso. (MARX, 2017, p. 92).

No *Prefácio* de 1859, quando Marx pontua à fase jornalística na *Gazeta Renana*, no decorrer da qual surgiram as dúvidas que o fizeram rever sua concepção anterior, relativa aos “interesses materiais”, mais precisamente a questões relacionadas à objetivação das relações capitalistas na Alemanha, cujo caráter tardio resumiu sob a denominação “miséria alemã”. (Cf. MARX, 2009).

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

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

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

A insuficiência dessa posição vai se evidenciando conforme é posta à prova na discussão sobre os “interesses materiais”, isto é, conforme vai se tornando claro que o modo como compreendia o estado, as relações entre este e o restante da vida, entre consciência e atividade, entre filosofia e mundo, não permitia resolver os citados problemas suscitados pelos “interesses materiais”. No entanto, irão permanecer na *Crítica de 43* alguns ecos do período renano, como é o caso da contraposição entre universalidade do Estado e particularidade da propriedade privada, que atesta a natureza essencialmente transitória do manuscrito. Diferentemente dos escritos sobre o furto de lenha, onde a posse e o direito consuetudinário são apresentadas como soluções positivas, aqui temos uma solução diversa para o mesmo problema. Mais que a universalidade do Estado, agora, no entanto, há o esforço por parte de Marx em tematizar as determinações da propriedade privada, em dar a sua *gênese* e compreender sua *função* na modernidade, em particular o caso alemão, objeto também da obra hegeliana. Este expediente é sempre acompanhado de elementos históricos, que são cotejados em comparação crítica, de modo a procurar a sua diferença específica. De acordo com Marx, este instituto é o morgadio, a propriedade privada hereditária:

A propriedade privada tem a razão *romana* e o coração *germânico*. Neste ponto, será instrutivo fazer uma comparação entre esses dois desenvolvimentos extremos da propriedade privada. Isso nos ajudará a solucionar o problema político discutido. Os romanos, na verdade, foram os primeiros a desenvolver o *direito da propriedade privada*, o direito abstrato, o direito privado, o direito da pessoa abstrata. O *direito privado romano* é o *direito privado* em seu *desenvolvimento clássico*. Nos romanos, no entanto, não encontramos, em nenhuma parte, que o direito da propriedade privada tenha sido mistificado, tal como nos alemães. Ele não se tornará jamais, também, *direito público*. O direito da propriedade privada é o *jus utendi et abutendi* (direito de usar e abusar), o direito do *arbítrio* sobre a coisa. O interesse principal dos romanos consiste em desenvolver e determinar as *relações* que se dão como *relações abstratas* da propriedade privada. O verdadeiro fundamento da propriedade privada, a *posse*, é um *fato*, um *fato inexplicável, não um direito*. É somente por meio das determinações jurídicas, conferidas pela sociedade à posse de fato, que esta última adquire a qualidade de posse jurídica, a *propriedade privada*. (MARX, 2010a, p. 126).

Após ter determinado os contornos da propriedade privada antiga Marx então passa a tematizar sobre a particularidade desta formação na Prússia e compará-la ao caso romano:

Salientamos principalmente duas relações em distinção aos alemães. 1) O poder *imperial* não era o poder da propriedade privada, mas a *soberania da*

vontade empírica como tal, que, longe de considerar a *propriedade privada* como liame entre si e seus súditos, dispunha, ao contrário, livremente da propriedade privada, bem como de todos os demais bens sociais. O poder Imperial era, por isso, *hereditário* apenas *de fato*. A mais elevada elaboração do direito da propriedade privada, do direito privado, ocorreu, é bem verdade, na era dos imperadores, mas ela é antes uma consequência da dissolução política do que a dissolução política uma consequência da propriedade privada. Além disso, quando o direito privado atingiu o pleno desenvolvimento em Roma, o direito público foi abolido, caminhou para sua dissolução, enquanto na Alemanha ocorreu o inverso 2) As dignidades do Estado nunca são hereditárias em Roma; isto é, a propriedade privada não é a categoria política dominante. 3) Ao contrário do morgadio germânico etc., a *liberdade de testar* aparece em Roma como uma emanação da propriedade privada. Nesta última oposição reside *toda* a diferença dos desenvolvimentos romano e germânico da propriedade privada. (MARX, 2010a, pp. 126-127).

A mudança de um objeto particular para um mais universal se explica diante do conjunto de acontecimentos dos primeiros meses do ano de 1843, quando Marx relata que na retirada para o “gabinete de estudos” teve a oportunidade de realizar uma “revisão crítica da *Filosofia do Direito de Hegel*”. Nesta ocasião, teve a oportunidade de sanar as “dúvidas que o assediavam”, dúvidas estas retidas em meio ao caudal de vivências no periódico renano. A menção mais explícita que Marx dedica a este escrito pode ser colhida no já mencionado *Prefácio* de 1859, quando relata:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de "sociedade civil". Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política (MARX, 2009, p. 47).

Outra parte menos citada do *Prefácio* de 1859 é a de que “nessa época, em que o afã de “avançar” sobrepujava amiúde a verdadeira sabedoria, faz-se ouvir na *Gazeta Renana* um eco entibiado, por assim dizer filosófico, do socialismo e do comunismo francês”. Seguido de: “Pronunciei-me contra essa mixórdia, mas, ao mesmo tempo, confessei, claramente, em uma controvérsia com a *Allgemeine Augsburger Zeitung* (*Jornal Geral de Augsburg*), que os estudos que eu havia feito até então não me permitiam arriscar um juízo a respeito da natureza das tendências francesas.” (MARX, 2009, p. 46). Ora, tudo isto ainda antes da redação do manuscrito de Kreuznach!

Dessa maneira, do que foi dito por Marx no autobiográfico *Prefácio* de 1859 é possível apreender somente “quais” foram os resultados colhidos dos embates e reflexões daquele período de juventude. No entanto, ele não nos revela o “como” desse processo rico e prenhe de determinações.

Sendo assim, os motivos que propiciaram o escrito, cerca de 130 páginas de um denso manuscrito, são diversos e profícuos, remetendo a atmosfera em torno da ascensão e gestão do rei prussiano Frederico Guilherme IV. A nova lei de censura, editada em 1841, “Estado cristão” não era fantasia da imaginação hegeliana de esquerda. O novo rei, Frederico Guilherme IV era um romântico conservador, produto do despertar religioso das décadas de 1810 e 1820, da restauração prussiana frente aos anos de ocupação napoleônica, e estava firmemente convencido de seu direito divino como monarca e da necessidade de rejuvenescer uma forma positiva de cristianismo. Algumas de suas medidas, como a promessa de liberdade de imprensa e a convocação periódica das Dietas, animavam o espírito nacional prussiano bem como a atividade dos intelectuais progressistas. Nessas medidas estava implícita uma *concepção híbrida de Estado*, na qual se misturavam elementos medievais e moderno-constitucionais.

De acordo um importante interlocutor do período da formação intelectual de Marx, Bruno Bauer, Hegel apresentou o “Espírito do Mundo” [*Weltgeist*] como um “poder real guiando a história para certos fins”. Mas este “Espírito do Mundo”, de acordo com Bauer, não passava de uma manifestação verbal para descrever o ponto em que a autoconsciência entrou no mundo, mas ainda não estava ciente da sua natureza — o período entre o princípio do cristianismo e o Iluminismo. Porém agora “uma nova época surgiu no mundo. [...] Deus está morto pela filosofia, e só o eu como autoconsciência vive, cria, age e é tudo” (BAUER *apud* JONES, 2017, p. 118). Na visão de história de Bauer, a identidade hegeliana de ser e de pensamento foi conservada, porém não mais como resultado já alcançado, como foi descrito na *Filosofia do direito* de Hegel. Essa identidade agora era apresentada por Bauer como um movimento incessante e ascendente, cujo ímpeto estava localizado na atividade de sujeitos racionais em face de instituições irracionais ou “positivas”. E isto era visível em países como a França e a Inglaterra.

Arnold Ruge, já citado anteriormente, é outro importante interlocutor no texto da *Crítica*. Ruge, Independentemente de Feurbach, tinha desenvolvido sua própria crítica à concepção hegeliana de Estado. Em um primeiro momento, em 1840, ele afirmara que a *Filosofia da história* de Hegel (publicada postumamente), que apresentava o Estado como produto do desenvolvimento racional e histórico, era superior à *Filosofia do direito*, que explicava o Estado em categorias empregadas em sua *Ciência da lógica*.

Nos *Deutsche Jahrbücher*²⁹ de agosto de 1842, Ruge baseou-se nos *insights* de Ludwig Feuerbach, outro importante jovem hegeliano, para explicar a sua crítica política. A *Filosofia do direito* de Hegel, argumentava Ruge, tinha sido produto de uma época que “carecia totalmente de debate público e de vida pública”. Hegel alimentava a ilusão de que era possível ser “teoricamente livre sem ser politicamente livre”. Ele evitara “o desagradável ‘dever’ da práxis”. Depois de Strauss, afirmava Ruge, isso era impossível, pois “os tempos” eram “políticos”. O problema, de acordo com Ruge, de tomar a *Ciência da lógica* como ponto de partida era que ela não tratava de questões sobre existência [*Dasein*]. Só com a entrada da história no domínio da ciência é que a existência passou a ser relevante. Para os jovens hegelianos, “o *processo histórico* equivale a relacionar a teoria com as existências históricas do Espírito; essa relação é a *crítica*”. Em contraste com isso, a *Filosofia do direito* erigiu “existências ou determinações históricas em determinações lógicas”. Essa falta de distinção explícita entre o histórico e o metafísico resultou num “tolo ato de malabarismo” no qual a monarquia hereditária e o sistema bicameral prussiano se tornaram necessidades lógicas (RUGE *apud* JONES, 2017, p. 146).

Finalmente, Feuerbach, o “rio de fogo”³⁰ foi, segundo CHASIN (2009), o único entre os jovens hegelianos que “teve a coragem de ser absolutamente negativo” quando expôs a filosofia especulativa (em especial a de Hegel) à crítica radical, bem como ao determinar fundamentalmente um que “O ser é o limite do pensar”, demarcando assim um giro decisivo para a filosofia de sua época. Numa abordagem próxima a de Chasin, temos que: “Na filosofia clássica alemã, verifica-se um movimento que leva da negação teórica da ontologia em Kant à ontologia universalmente explicitada de Hegel” (LUKÁCS, 2012, p. 9).

Como assinalou Engels em um texto de maturidade onde se dedica a traçar uma retrospectiva daqueles anos de juventude e formação intelectual sua e de Marx: “O entusiasmo foi geral - e momentaneamente todos nós nos transformamos em ‘feuerbachianos’”. (ENGELS, 1977, p. 86). No entanto, como veremos a seguir, este depoimento de Engels nos parece exagerar a filiação marxiana à Feuerbach, mas que

²⁹ Publicação editada pelo próprio Arnold Ruge entre 1841-43, com sede em Dresden.

³⁰ Em alemão, “Feuerbach”, além de um nome próprio, porta o significado da junção de palavras “rio”, ou “arroio”, e “fogo”.

pode ser compreendido como um dado que atesta a importância que Feuerbach teve no ocaso da escola hegeliana.

Se em Feuerbach o rompimento com a tradição idealista é estabelecido, em Marx ele é reafirmado. Num resgate bastante breve da principal obra de Feuerbach, vemos que o homem é elevado aos céus da propositura filosófica:

Como um espécimen desta filosofia que tem por princípio o mais positivo princípio real, i. é., o ente real ou o mais real possível, o verdadeiro ens realissimum: o homem e não a substância de Spinoza, nem o Eu de Kant e Fichte, nem a identidade absoluta de Schelling, nem o espírito absoluto de Hegel; em resumo, nenhum princípio abstrato ou somente pensado ou imaginado desta filosofia que produz o pensamento retirando-o do seu oposto, da matéria, da essência, dos sentidos, que de início se comporta sensorialmente, i. é., passiva e receptivamente em relação a seus objetos para só depois determiná-los pelo pensamento; como este espécimen não é então o meu livro (não obstante sendo sob outro aspecto o resultado verdadeiro, tornado carne e osso, da filosofia de até então) de forma nenhuma um produto que se poderia classificar na categoria da especulação, mas é antes o extremo oposto: é a dissolução da especulação (FEUERBACH, 2007, p 28).

Na verdade, a negação feuerbachiana de Deus para *reapropriar* o homem de si mesmo era simultânea à crítica do Estado prussiano, já que este extraía sua justificativa histórica da teologia. Feuerbach em *A Essência do Cristianismo* alega que há uma alienação na identidade entre o conceito de Deus e a essência [*Wesen*] humana sendo que esta, por sua vez, realiza-se no gênero humano por meio da afetividade [*Caritas*]. Ora, o que, no seu entender, deveria ser demonstrado anteriormente por Hegel é a correspondência entre o gênero humano e a ideia de Deus, ou seja, que esse último ente imaginário não é senão a mentalização do gênero tomado como um ser específico:

No conhecimento de que Deus nada mais é que o conceito-gênero personificado ou individualizado temos a chave para todos os mistérios da teologia, a explicação de todas as suas obscuridades e incompreensibilidades, a solução de todas as contradições e dificuldades confusas, sobre as quais os teólogos e filósofos em vão quebraram a cabeça. (FEUERBACH, 2007, p. 327).

Marx, na *Crítica de 43*, irá levar o expediente crítico feuerbachiano de crítica à especulação filosófica até onde este se recusou a ir, ao cimo da atividade humana consciente, a política. Ainda que Feuerbach nos seus *Manifestos Filosóficos* tenha se dedicado a refutar a pretensão hegeliana de edificar uma totalidade que tudo relaciona e transforma num fluxo lógico de desenvolvimento temporal, identificando assim monismo filosófico com monarquia, sua filosofia não se deteve sobre assuntos de natureza política e social. Marx mesmo reconheceu isso quando pontuou que “ele

[Feuerbach] se refere muito à natureza e muito pouco à política” (MARX, 2010b, p. 400).

Retendo a viragem ontológico-materialista operada por Feuerbach mas criticando as suas tendências antropologizantes pela praticamente ausência de dialética em sua obra, Marx preserva da experiência no jornal renano as “dúvidas que o assediavam”, colhidas no que diz respeito especificamente ao Estado. Como bem pontua Ernst Bloch:

[...] Marx livrou-se bem depressa dessa visão imanente [a de Feuerbach] demasiado vaga da vida humana. Sua atividade na *Reinisch Zeitung* [Gazeta Renana] trouxe-lhe contatos muito mais estreitos com questões políticas e econômicas do que tiveram os hegelianos de esquerda e também os feuerbachianos. Justamente esse contato fez com que Marx passasse da crítica da religião, à qual Feuerbach havia se limitado, de modo crescente à crítica do Estado, sim, já da organização social, que determina a forma do Estado, como reconhece na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1841-1843). A diferenciação que Hegel faz entre sociedade burguesa e Estado, apontada por Marx, já continha mais consciência econômica do que possuíam seus epígonos, inclusive os feuerbachianos. (BLOCH, 2005, 248).

Situado em tempo e espaço, podemos passar ao texto de Marx, onde a crítica da especulação filosófica e a crítica do estado político moderno estão coadunadas, imbrincadas, sendo assim inseparáveis. Resta-nos aqui a tentativa de decompor o texto analiticamente em momentos fundamentais, com o objetivo precípuo de permitir e facilitar uma ordenação coerente argumentos contidos no mesmo, sem com isso perder o rigor característico da pena marxiana. A tarefa proposta não é simples e nem visa esgotar o assunto.

3. CAPÍTULO II - A CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO

3.1. A influência de Feuerbach

Como já dito no capítulo I do presente estudo, a crítica de Marx a Hegel deve ser entendida pela mediação de Feuerbach (CHASIN, 2009), sofrendo uma *inflexão* decisiva pela influência deste. Algo que ainda não foi dito, mas que importa delimitar é que esta influência foi e é ainda hoje mal compreendida pelos intérpretes e biógrafos, como já dito no capítulo anterior, de Marx, que em sua maioria reduziram a incidência de Feuerbach sobre Marx a uma mera e prosaica adoção de um determinado “método” materialista, que basicamente consistiria em colocar sobre seus próprios pés a dialética hegeliana, que estaria assim “de cabeça para baixo”. É bastante conhecida a passagem do prefácio à edição alemã de *O Capital*, onde lê-se que:

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de *cabeça para baixo*. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir *o cerne racional* dentro do invólucro místico. (MARX, 2013, p. 129, grifo nosso).

Este entendimento enviesado de parte da tradição marxista era agora aplicado à teoria marxiana do Estado e da política, onde o *cerne racional* da dialética hegeliana basicamente estava em operar numa simples inversão das determinações do Estado sobre a sociedade civil-burguesa. Para não batermos em espantalhos basta mencionar que toda esta questão remete a autores clássicos do marxismo, Engels, Lênin e Lukács aí inclusos, que se ocuparam abundantemente da problemática da gênese do pensamento do Marx, e neste campo, da continuidade/descontinuidade Hegel-Marx³¹.

A apreensão do que Marx irá chamar no final do manuscrito de “lógica específica do objeto específico” e dos nexos constitutivos entre sociedade e Estado compreende o reconhecimento do “*ser-precisamente-assim*” (LUKÁCS, 2012), isto é, o

³¹ Para uma abordagem da gênese do pensamento marxiano ver CHASIN (2009), que, apoiado na análise imanente de um conjunto de textos – dos artigos publicados na *Gazeta Renana à Miséria da Filosofia* – atestou a inconsistência da onipresente teoria do “amalgama originário”, ou as “três fontes”, entre os materiais empíricos da economia política clássica, o pensamento político do socialismo francês e o método filosófico hegeliano. Nesse quesito também é bastante importante ressaltar que um filósofo como Lukács, autor da monumental *Ontologia do Ser Social*, incorra no equívoco de situar Marx entre os “aplicadores” de uma lógica, o que desmentido pelo próprio. Sobre isso (Cf. CHASIN, 2009, p. 30).

ponto de partida agora é “[...] a trama própria da coisa efetivamente existente, nos seus enlaces de reciprocidade e, antes, de pressuposição ontogenética, determinada na processualidade real historicamente contraditória” (PAÇO-CUNHA, 2015, p. 503). Novamente, é preciso que se diga, esse passo não significa um simples “corte” ou um “salto” de Marx frente às teses hegelianas – e, saliente-se, as feurbachianas. O que se destaca aqui é o reconhecimento por parte de Marx que, mesmo que a despeito da fórmula especulativa que subsume a realidade efetiva [*Wirklichkeit*] aos nexos de uma lógica formal, “Hegel costuma oferecer, dentro da exposição *especulativa*, uma exposição *real*, através da qual é possível capturar a própria coisa” (MARX, 2011, p. 75). Muito depois disso, em *O Capital* Marx mesmo indicou a existência do “[...] cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2013, p. 91) na filosofia hegeliana. Tendo isso em vista seria bastante impreciso e incorreto considerar o desenvolvimento marxiano independente da filosofia idealista-especulativa, mas problema maior é afirmar uma plena continuidade. Dado o “cerne racional”, dada a existência de uma “exposição *real*” dentro da “exposição *especulativa*”:

[...] melhor será dizer que Marx terá se apropriado de alguns resultados [historicidade, processualidade, contradição etc.], mas contra os rumos e os meios pelos quais certas conquistas hegelianas se efetivaram [...] porque um dos traços mais característicos da posição ontológica instaurada por Marx é a ruptura com a especulação ou qualquer modo apriorista de elaboração teórica. (CHASIN, 2009, p. 216-7).

A leitura do texto marxiano que aqui nos propomos a empreender comprova que a *nova posição* (Cf. CHASIN, 2009) alcançada e retida pelo nosso autor demarca mais que uma inovação de caráter *gnosiológico* – como é o caso de enveredar pela díade idealismo-materialismo -, circunscrito à esfera do saber. A alegada “inversão” é de uma outra natureza. Agora, em Marx:

[...] os complexos reais envolvidos [sociedade e Estado] aparecem diametralmente reposicionados um em face do outro. Mostram-se invertidos na ordem da determinação pela força e peso da lógica imanente a seus próprios nexos, não em consequência formal e linear de algum pretensioso volteio especial nos arranjos metodológicos, isto é, não como resultante de uma simples e mera reorganização da subjetividade do pesquisador, mas por efeito de uma trama reflexiva muito mais complexa, que refunde o próprio caráter da análise, elevando o procedimento cognitivo à analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim*. (CHASIN, 2009, p. 58)

O que se nos apresenta agora na reflexão marxiana é uma caracterização temática ímpar na história da filosofia, onde a denúncia e rejeição da filosofia hegeliana, assim como da especulativa em geral, comparecem como uma forma de condenação da

alienação [*Entfremdung*]³² humana em particular a existência da sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] e de sua contrapartida ideal, o Estado político. Somente assim pode-se compreender a especificidade e a *raison d'être* da redação de um manuscrito crítico desta envergadura, e em que pese sua filiação pretérita para com as teses hegelianas dos *Princípios*, pois é no contraste com Hegel, onde “a formação ideal de natureza especulativa /.../ dissipa e desnatura as ‘determinações existentes’, em seu reducionismo abstrativante à ‘coisa da lógica’”, se inaugura a fase *propriamente marxiana* de Marx, na medida em que estabelece como postura reflexiva, “a efetiva *reprodução teórica* - a captura da ‘lógica das coisas’” (Cf. CHASIN, 2009), abrindo caminho para o reconhecimento de um patamar onde o *ser social* e sua objetividade imanente se apresentam como de tipo único, e por isso, dignos de uma reflexão à altura (Cf. CHASIN, 1999 e SARTORI, 2014).

Tudo isso é melhor visualizado em meio ao caudal daquilo que ficou conhecido por “miséria alemã”, no qual os recursos à disposição para a solução dos problemas políticos – o atraso alemão – encontravam-se mormente na filosofia do Estado hegeliana. Sobre isso Lukács diz:

Os grandes povos europeus se constituíram como nações no início da época moderna. Plasmaram sua unidade territorial como nações, sobrepondo-se à dispersão feudal. Surgiu nelas uma economia nacional única, que enquadrava a todo o povo e a uma cultura nacional única, apesar da divisão de classes. No desenvolvimento da classe burguesa, em sua luta contra o feudalismo, vemos atuar a monarquia absoluta em todos os lugares, transitoriamente, como o órgão executivo desta unificação. Alemanha seguiu, neste período de transição, outro caminho, o caminho contrário. (LUKÁCS, 1959 p. 29).³³

Neste sentido, a crítica à especulação no pensamento de Marx é consentânea e *una* com a crítica da política, e da política alemã.

Esta empreitada ainda não tinha sido realizada a contento, nem pelos neo-hegelianos – pelo vínculo com o mestre –, nem por Feurbach. Basta lembrar que o próprio Marx salientava que “Os aforismas do Feuerbach parecem-me incorretos só em um aspecto: se referem muito à natureza e pouco à política, apesar de essa ser a única ligação através da qual a filosofia atual pode-se tornar verdadeira” (MARX, 1975, pp.

³² O uso dissertativo aqui adotado da palavra “estranhamento” remete diretamente à *Entfremdung*, tal como adotado por Marx a partir dos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*

³³ No original: “Los grandes pueblos se consituyeron como naciones a comienzos de la época moderna. Plasmaron su unidad territorial como naciones, sobrepondóse a la dispersión feudal. Surgió em ellas una economía nacional única, a pesar de la división em clases. En el desarrollo de clase burguesa, en su lucha contra el feudalismo, vemos actuar a la monarquia absoluta por doquier, transitoriamente como el órgano ejecutivo de esta unificación. Alemania siguió, em este período de transición, el camino contrario”.

398-399, tradução nossa)³⁴. Ou ainda, como é dito nas *Glosas*: “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” (MARX, 2010a, p. 40). A abstração a que se refere Marx é exatamente aquela alienação [*Entfremdung*] acima referida, e que é vivenciada no cotidiano da sociedade civil-burguesa e de seu Estado, da qual a filosofia do direito hegeliana é expressão ideal: “A *filosofia alemã do direito e do Estado* é a única história *alemã* situada *al pari* com o presente moderno, *oficial*” (MARX, 2010a, p.150, grifos do autor), e mais categórica e resumidamente na passagem seguinte: “A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que com *Hegel* alcançou sua versão mais consistente, rica e completa, consiste tanto na análise crítica do Estado moderno e da realidade com ele relacionada como na negação decidida de todo o *modo da consciência política e jurídica alemã*, cuja expressão mais distinta, mais universal, elevada ao status de *ciência*, é justamente a própria *filosofia especulativa do direito*” (MARX, 2010a, p. 151, grifos do autor).

Pouco tempo após a redação da *Crítica de 43*, em setembro daquele ano, Marx volta a se corresponder com Ruge no intuito de continuar a organizar a publicação dos *Anais Franco Alemães* em Paris. Nesta correspondência Marx prega uma “reforma da consciência” e diz que: “Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião.” (MARX, 2010b, p. 72). Ainda que no período esteja atrelado à sua filosofia, estas conjecturas de Marx nos servem de elemento comprobatório da intenção de Marx ir além de Feuerbach, pois este nutria uma repulsa ao campo prático-político, característica que nem Marx, nem Ruge tinham. Na *Introdução à Crítica de 43*, publicada em 1844 nos *Anais Franco-Alemães*, esta relação dúplice para com a filosofia Feuerbachiana é mais evidente.

No interior do mesmo projeto pela “reforma da consciência”, primeiramente há o reconhecimento do avanço representado por Feuerbach e sua antropologia humanista tinham posto na ordem do dia:

A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com o imperativo categórico de *subverter*

³⁴“Feuerbach’s aphorisms seem to me incorrect only in one respect, that he refers too much to nature and too little to politics. That, however, is the only alliance by which present-day philosophy can become truth.”

todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. (MARX, 2010a, pp. 151-152 – grifos do autor).

Em seguida, concluída a etapa percorrida pela crítica da religião, pode-se caminhar em direção à crítica da política no cumprimento da tarefa histórica:

[...] a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (MARX, 2010a, p. 146)

Diante de tudo isso, é possível reconhecer com Chasin que:

[...] em contraste radical com a concepção do Estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana*, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a ‘sociedade civil’ – o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do *metabolismo social* – como demiurgo real que alinha o Estado e as relações jurídicas. Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos determinativos aparecem reposicionados um em face do outro. (CHASIN, 2009, pp. 59-60).

Quem se aproximar da *Crítica de 43* notará seguramente que nosso autor não privilegia nenhum ato metodológico de “inverter” sujeitos e predicados, mas antes, detém-se na crítica dos pressupostos ontológicos que produzem essa inversão. O máximo que pode ocorrer neste sentido é Marx utilizar-se das passagens e do vocabulário de Hegel no sentido de mostrar que elas mesmas apresentam uma tal inversão. A todo o momento no texto Marx chama atenção para o “estilo” particular de Hegel quando este pressupõe a união e a identidade de elementos distintos, caindo por toda parte em tautologias.

Vejamos como aparece ao tratar da identidade entre constituição política e organismo do Estado lemos nas glosas ao parágrafo §269:

A constituição política é o organismo do Estado, ou o organismo do Estado é a constituição política. Que os diferentes lados de um organismo se encontrem em uma coesão necessária e oriunda da natureza do organismo, é pura tautologia. Que, uma vez que a constituição política é determinada como organismo, os diferentes lados da constituição, os diferentes poderes, relacionem-se como determinações orgânicas e se encontrem em uma relação racional recíproca, é, igualmente, tautologia. (MARX, 2010a, p. 39).

Muito embora a crítica da especulação perpassasse toda as *Glosas de 43*, ela se apresenta em momentos distintos no decorrer do textos. Tendo isso em vista, é importante principiar com as considerações de Marx sobre o §269, demarcando que o texto hegeliano diz que o *organismo* do Estado:

[...] é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e em sua realidade objetiva. Esses lados distintos são, *assim*, os *diferentes poderes*, suas funções e suas atividades, por meio dos quais o **universal** continuamente, e aliás na medida em que esses poderes são determinados pela *natureza do Conceito*, se mantém, *se engendra* de modo *necessário* e, na medida em que é igualmente pressuposto de sua produção, *conserva a si mesmo*; – esse organismo é a *constituição política*. (HEGEL *apud* Marx, 2010a, p. 33, grifos e negrito do autor).

Segundo Marx esta forma de raciocinar é falha, pois gira sobre uma tautologia. Sua crítica é bastante clara e direta:

A constituição política é o organismo do Estado, ou o organismo do Estado é a constituição política. Que os diferentes lados de um organismo se encontrem em uma coesão necessária e oriunda da natureza do organismo, é pura tautologia. Que, uma vez que a constituição política é determinada como organismo, os diferentes lados da constituição, os diferentes poderes, relacionem-se como determinações orgânicas e se encontrem em uma relação racional recíproca, é, igualmente, tautologia. (MARX, 2010a, p. 33).

Neste tipo de argumentação, frases que Hegel utiliza, esse organismo é:

[...] “o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e na realidade objetiva destas”, ou em distinções por meio das quais ‘o universal’ (o universal é, aqui, o mesmo que a Ideia) “continuamente, e aliás na medida em que esses poderes são determinados pela *natureza do Conceito*, se mantém, *se engendra* de modo *necessário* e, na medida em que é igualmente pressuposto de sua produção, *conserva a si mesmo*” são frases idênticas. A última é, simplesmente, uma explicação mais aproximada do “desenvolvimento da Ideia em suas distinções”. (MARX, 2010a, p. 35).

Marx procura demonstrar que o modo de exposição [*Forschungsweise*] especulativo, ao invés de determinar e explicar conteúdos, procede por exposições que somente reiteram certos conteúdos específicos, ou seja, caminha por meio de *tautologias*, que, para a usar a dicção de CHASIN (1999) “assumem o papel de ponte ou mediação que aparentemente interliga as partes integrantes do objeto examinado”. No caso em tela, juntamente com o termo *organismo* é apresentado um conteúdo, uma idealidade, que alegadamente se distingue na forma da *constituição política*, integrando os *diferentes poderes*, suas funções e atividades, tudo enquanto momentos ou especificações do *desenvolvimento da idéia*. Em suma, isso quer dizer que tanto a constituição política, quanto os diferentes poderes, como o desenvolvimento da Ideia são partes de uma unidade coesa do desenvolvimento da substância, tal qual um *organismo*. E o meio dessa *realização* é a *repetição tautológica* dos mesmo supostos e conteúdos anteriormente pressupostos.

3.2. A crítica das mediações

Neste sentido, e como uma espécie de complemento, nota-se que Marx acrescenta uma crítica ao estilo da reflexão hegeliana que em conexão com o aspecto tautológico. A um dado ponto afirma: “Chamemos a atenção, aqui, para uma peculiaridade estilística de Hegel, que se repete frequentemente e é um produto do misticismo.” (2010a, p. 34). Essa questão da “particularidade estilística” de Hegel põe em evidência uma determinada forma de articulação ou dedução empregada no discurso hegeliano, que engendra conexões e mediações por meio do puro emprego do termo “*assim*”. O conteúdo analisado é o já mencionado § 269 do texto hegeliano, que Marx desdobra, distinguindo três momentos: 1) “Na frase inicial, fala-se dos “diferentes lados do organismo do Estado”; na 2) “*Esse organismo é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e em sua realidade objetiva.*”; por fim 3) “Esses lados distintos são... os *diferentes poderes*, suas funções e suas atividades”. Com base nessas distinções Marx assegura criticamente: “Vê-se como Hegel une as determinações ulteriores em dois sujeitos, nos ‘diferentes lados do organismo’ e no ‘organismo’. Na terceira frase, os “lados distintos” são determinados como os ‘diferentes poderes’. Intercalando-se a palavra “*assim*”, é produzida a aparência de que esses “diferentes poderes” são derivados, como desenvolvimento da Ideia, da frase intermediária sobre o organismo.” (Idem, pp. 34-35). Em suma, da recusa em admitir o emprego de uma espécie de silogismo trazido a contrabando que serve, aparentemente, para explicitar os conteúdos da substância na produção de suas figuras necessárias. Forma de proceder, que do ponto de vista marxiano, é improcedente, e portanto, estreitamente ligado à “particularidade estilística” especulativa, abundantemente encontrado na *Crítica de 43*.

Mesmo quando Marx pondera em meio às mistificações de Hegel haja acertos, sua exposição se torna problemática:

É um grande progresso tratar o Estado político como um organismo, tratar, por consequência, a distinção dos poderes não mais como uma distinção anorgânica, mas como uma distinção viva e racional. Mas como Hegel apresenta essa descoberta? (MARX, 2010a, p.34).

Ao responder a si próprio, Marx também reconhece que “O mais profundo em Hegel é que ele percebe a separação da sociedade civil e da sociedade política como uma *contradição*. Mas o que há de falso é que ele se contenta com a *aparência* dessa solução e a faz passar pela coisa mesma” (MARX, 2010a, p. 93). O fato de Hegel não poder, e não conseguir, encontrar uma saída para a contradição percebida é, novamente,

não devido à sua limitação pessoal, pois a prática de simplesmente presumir uma relação necessária entre uma “sociedade civil-burguesa” – fragmentada por suas contradições - e o Estado político - que “resolve” abstratamente e mantém em equilíbrio essas contradições – remonta a toda tradição contratualista burguesa, e é um traço característico da teoria liberal do Estado em geral. Quando Hegel: “[...] pressupôs a *separação* da sociedade civil e do Estado político (uma situação moderna) e a desenvolveu como *momento necessário da Ideia*, como verdade absoluta racional” (MARX, 2010a, p. 91), ele, como diz MESZÁROS (2015) está adaptando a prática geral da teoria liberal às exigências específicas de seu próprio discurso filosófico. Se trouxermos essa discussão para o texto da *Crítica de 43*, vemos que aquela se aplica de modo que:

A relação entre o estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. Na sua realidade imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para os outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado da sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal. (Marx, 2010b, pp.40-41).

Porém, e em contraste com a teoria contratualista precedente, o grande mérito de Hegel – e paradoxalmente, a sua grande deficiência - é o modo como ele trata a necessidade da “mediação” entre os extremos. No § 280 do texto de Marx, há uma dupla evidenciação do caráter “místico-panteísta” da substância hegeliana. Marx, ao se deter sobre um comentário do primeiro, transcreve a passagem seguinte: “Esta passagem do Conceito, da pura autodeterminação à imediatez do ser e, com isso, à naturalidade, é de natureza puramente especulativa; seu conhecimento pertence, portanto, à filosofia lógica.”. E diante deste fragmento hegeliano afirma categoricamente: “Pois o puramente especulativo não é que se passe da *pura* autodeterminação, uma abstração, ao outro extremo, a *pura* naturalidade (o acaso do nascimento), *car les extrêmes se touchent*” (MARX, 2010a, p. 53). O que Marx está rejeitando aqui é a admissão de um conceito automovido, que transite e tome formas distintas e que se configure como “móbil mistificado do pensamento abstrato” (MARX, 2010a, p. 40). Nesse sentido, o especulativo é identificado ao processo de manifestação da substância mística, ou seja, ao movimento que gera, no caso, a partir da Ideia de Estado, as figuras de sua autodeterminação, isto é, as entificações da família e da

sociedade civil-burguesa. Dito de outro modo, o especulativo significa que a substância se movimenta através do conceito, que o conceito engendra as figuras e, nesse sentido, o movimento da própria idealidade. Como afirma Marx logo na sequência da passagem mencionada acima: “O especulativo consiste, antes, em que isto seja chamado uma ‘passagem do Conceito’ e em fazer passar a mais perfeita contradição por identidade e a mais alta inconsequência por consequência” (MARX, 2010a, p. 40).

Diferentemente de seus predecessores, Hegel percebe que, se o Estado deve cumprir as funções vitais de universalização e conciliação a ele atribuídas em seu sistema, este, por sua vez, deve ser constituído e apresentado aqui como uma entidade *orgânica*, adequadamente *fundida* à sociedade civil-burguesa e não mecanicamente *superposta* a ela.

Não obstante, onde a filosofia do direito hegeliana almeja ser mais resolutiva é que se torna mais problemática, pois ao se apresentar enquanto novidade histórica é na realidade ainda mais contraditória, pois torna-se uma versão estipulada/idealizada da formação estatal política da ‘sociedade civil[-burguesa]’ dividida, que preserva todas as divisões e contradições existentes enquanto, de modo conveniente, conjura suas destrutividades últimas (Cf. MESZÁROS, 2015). Sobre a *concepção orgânica de político* (Cf. MAKERSON, 1986) de Hegel, Marx se questiona: “Certamente, apenas em uma tal organização o povo pode aparecer como *um* estamento, o *estamento médio*; mas é uma organização aquilo que se mantém em funcionamento mediante o equilíbrio dos privilégios?”(MARX, 2010a, p. 72).

Dessa forma, a solução apresenta por Hegel é até mesmo autocontraditória, quando define “organicidade” em termos de um “equilíbrio” instável de forças opostas (extremos). A suprassunção [*Aufhebung*] proposta por Hegel, que confunde realidade com desejo, revela que, na realidade, o Estado político moderno não se constitui como uma “unidade orgânica”, mas, pelo contrário, é imposto ao estado material, ao povo, a partir das relações de poder *materiais* já prevalecentes da “sociedade civil-burguesa”, no momento preponderante [*herrschende Moment*] (e não cuidadosamente “equilibrado”) da sociedade capitalista moderna. Desse modo, a ideia hegeliana de “mediação” apenas poderia ser uma falsa mediação, motivada pelas necessidades ideológicas de “conciliação”, “legitimação” e “racionalização” (esta última no sentido de aceitar e idealizar as relações sociais prevalecentes).

A denúncia de Marx é preciso que se diga não se atém somente à parte que Hegel dedica ao Estado em seus *Princípios da Filosofia do Direito*, mas nas entrelinhas

das Glosas marxianas reside a crítica a *todo* o edifício lógico de Hegel, que tem como centro a *Ciência da lógica*, em que termos como Conceito, Juízo ou Silogismo são centrais, e “deixam de ser nossos conceitos” e são apresentados como termos “objetivos” absolutos, existindo em si e por si. É neste sentido que podemos compreender o nexos real da “inversão” hegeliana: Ele [Hegel] transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. (MARX, 2010a, p. 38). A mistificação hegeliana reside precisamente em fazer que a filosofia do direito seja um capítulo da Lógica, não captando assim sua *differentia specifica*. O organismo do Estado é indiferenciado do organismo político, com este não possuindo “interesse”, um estatuto próprio, e por isso nem mesmo legalidade lógica:

Em que se *diferencia*, portanto, o organismo *animal* do *organismo político*? Tal distinção não resulta dessa determinação universal. Mas uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar “a Ideia”, a “Ideia lógica” em cada elemento, seja o do Estado, seja o da natureza, 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. (MARX, 2010a, 32-33).

Neste sentido, a categoria de necessidade [*Notwendigkeit*], essencial para o estabelecimento do organismo de Estado e da constituição política – bem como de suas distinções orgânicas-, é apreendida de maneira arbitrária, de acordo com de um ser abstrato, estranho e auto-sustentado.

O que Marx denuncia naquilo que chamou de “misticismo lógico-panteísta” da especulação hegeliana não é somente um defeito na exposição hegeliana de seu objeto, mas ainda um defeito mais íntimo é precisamente a *ontologização* da Ideia, com a conseqüente e “necessária” *desontologização* da realidade empírica. Em Hegel, família e sociedade civil, são *produzidas* pela ideia de Estado, engendradas por ela.

O mesmo tema, transição do conceito, aparece no §272, com Marx novamente citando o texto hegeliano:

A constituição é racional na medida em que o Estado diferencia e determina a sua atividade *segundo a natureza do Conceito*, de tal modo que *cada* um desses *poderes* seja, em si mesmo, a *totalidade*, e que tenha e contenha dentro de si, ativos, os outros momentos e que estes, uma vez que exprimem a diferença do Conceito, permaneçam simplesmente em sua idealidade e constituam apenas *Um todo individual*. (HEGEL, apud MARX, 2010a, p. 40).

A *desontologização* da realidade empírica reaparece aqui, ou seja, ‘o Estado diferencia e determina em si sua atividade *segundo* a natureza do conceito’, isto é, o conceito anima, vivifica, isto é, entifica a existência do Estado e de suas manifestações. Já em termos marxianos temo que:

A constituição é, portanto, racional, na medida em que seus momentos podem ser dissolvidos em momentos lógico-abstratos. 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, mas sim o Estado por um pensamento pronto. (MARX, 2010a, p. 40).

Dito de outro modo, dada a *desontologização* dos entes finitos - no caso específico o estado - e sua transubstanciação em abstração, uma vez que o Estado não é determinado pela sua natureza específica, mas *segundo a natureza do conceito*, este em seu *automovimento* enforma, entifica ou personifica a Ideia na forma de objetos sensíveis, empíricos.

Em todo este processo da transição do conceito está subentendido que as entificações sensíveis perdem sua própria substancialidade. Nesse sentido, é possível verificar que a transição do conceito envolve dois movimentos simultâneos: ao ser a forma do movimento da substância, a transição do conceito também subentende a desubstanciação (desontologização) – a conversão em pura abstração - dos entes finitos.

Essa crítica aparece nas glosas marxianas ao §280. Ao analisar o nascimento do monarca, Hegel sustenta que:

Este último Si-mesmo da vontade do Estado é simples nessa sua abstração e, por isso, singularidade *imediata*; em seu próprio conceito reside, portanto, a determinação da *naturalidade*; o monarca é, por isso, essencialmente como *este* indivíduo, abstraído de qualquer outro conteúdo, e este indivíduo destinado à dignidade do monarca de modo imediato, natural, por meio do *nascimento* natural. (HEGEL apud MARX, 2010a, p. 53).

Ao olharmos mais de perto esta passagem hegeliana, vemos que em seu ponto central, que sustenta que o monarca, na abstração de ‘último *si mesmo* da vontade do Estado’, esta figura encerra em seu conceito ‘a determinação da *naturalidade*’, ou seja, o conceito carrega em si a naturalidade, a objetividade do monarca. Para tal determinação se efetive, segundo Marx, a substância precisa operar misticamente. Em primeiro lugar, transcreve uma passagem onde Hegel explicita os termos da transição considerada: “a forma *peculiar* da ideia e do trânsito que aqui se considera é a *conversão imediata da pura autodeterminação da vontade*”. Diante disso Marx desdobra suas observações críticas:

Em primeiro lugar, a conversão do fim representado em existência é, aqui, *imediata, mágica*. Em segundo lugar, o sujeito é aqui a *pura autodeterminação* da vontade, o *simples conceito mesmo*; é a essência da vontade o determinante enquanto sujeito místico; não é uma vontade real, individual, consciente, mas a abstração da vontade, que se converte em existência natural, a pura Ideia que encarna em *um* indivíduo. Em terceiro lugar, assim como a realização da vontade em uma existência natural se produz de modo *imediato*, quer dizer, sem os *meios* que a vontade sempre necessita para poder se realizar, falta também um fim *particular*, isto é, um fim determinado; não tem lugar “a mediação de um conteúdo *particular*, de um fim na ação”, o que é fácil de entender, pois não há um sujeito *agente*, e a abstração, a pura Ideia da vontade, para agir, deve agir misticamente. Um fim que não é *particular* não é um fim, assim como agir sem um fim é uma ação sem desígnio ou propósito. (MARX, 2010a, p. 54).

Deste modo, o conceito hegeliano é em seu automovimento um tipo de processador das potências da Ideia, dentre as quais as figuras da finitude, tais como família e sociedade civil-burguesa. Do caminho entre ideia e a existência, realiza-se um movimento no qual: “O “Conceito” é o filho na “Ideia”, em Deus-pai; é o *agens*, determinante e diferenciador. “Ideia” e “Conceito” são, aqui, abstrações autônomas” (MARX, 2010a). Aqui nota-se bem o sentido da nascente crítica marxiana, ao configurar o ‘conceito’ enquanto agente entificador e, nesse sentido, objetivador dos momentos da Ideia. De outro modo, sem a atividade do conceito, a idealidade não teria como explicitar suas figuras constitutivas. Digno de nota é que a determinação da abstração especulativa - o conceito enquanto o *agens determinante e diferenciador*, meio pelo qual a Ideia se anima - se torna responsável pelo seu próprio movimento e também por suas configurações, por suas entificações. Tal procedimento é o que permite, de acordo com Marx, “[a] *conversão imediata da pura autodeterminação da vontade (do Conceito simples mesmo)* num *Este* e numa existência natural, sem a mediação através de um conteúdo *particular* – (um fim no agir).” (MARX, 2010a, grifos e negrito do autor), isto é, “conversão da soberania do Estado (de uma autodeterminação da vontade) no corpo do monarca inato (na existência)” (MARX, 2010a). De acordo com Marx:

Do mesmo modo, a *necessidade [Notwendigkeit]* não é extraída de sua própria essência, nem tampouco demonstrada criticamente. Sua sorte é, antes, predestinada pela “natureza do Conceito”, encerrada nos registros sagrados da Santa Casa (da Lógica). A alma dos objetos, no caso presente, do Estado, está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que aparência. O “Conceito” é o filho na “Ideia”, em Deus-pai; é o *agens*, determinante e diferenciador. “Ideia” e “Conceito” são, aqui, abstrações autônomas. (MARX, 2010a, p. 41).

Quando examinamos este mesmo processo no comentário de Marx ao §279, onde se lê de Hegel que:

O que se denomina uma pessoa *moral*, sociedade [*Gesellschaft*], comunidade [*Gemeinde*], família, por mais concreta que ela seja em si mesma, tem a personalidade apenas como momento, nela abstrato; ela não chegou, aí, à verdade de sua existência, mas o Estado é precisamente essa totalidade, na qual os momentos do Conceito alcançam a realidade segundo a sua verdade peculiar. (HEGEL *apud* MARX, 2010a, p. 47).

Vemos que, de início, Marx está recriminando Hegel por estabelecer que *sociedade civil-burguesa, comunidade, família*, em suas próprias expressões concretas, não perfazem por si mesmas suas personalidades, comparecendo apenas como *forma abstrata*, isto é, as *pessoas morais*, ativas e realmente existentes, não se realizam por suas efetividades, e nesse *quid pro quo* tornam-se *sensibilidades depreciadas* e, em sendo assim, simples abstração. Elas só vem a *ser* por sua inserção na idealidade do Estado, concebido agora, no curso das configurações do Conceito, como *totalidade dos elementos*, esfera a partir das quais ‘chegam à realidade segundo sua verdade particular’. Isso remete mais uma vez à capacidade de transição do conceito, tão pretendida por Hegel quanto contestada por Marx, que no caso em questão diz respeito à *pessoa moral* - dada como abstrata em si - que só alcança *sua personalidade, sua verdadeira existência* por inserção na *totalidade ideal do Estado*.

“Uma grande confusão reina nesse parágrafo”, ressalta Marx,

A pessoa *moral*, a sociedade etc. é dita abstrata, logo precisamente as formações genéricas [*Gattungsgestaltungen*] nas quais a *pessoa real* traz seu conteúdo real à existência, se objetiva e abandona a abstração da “pessoa *quand même*”. Em vez de reconhecer essa *realização* da pessoa como o que há de mais concreto, o Estado deve ter o privilégio de que nele “o momento do Conceito”, a “singularidade”, alcance uma “existência” mística. (MARX, 2010a, p. 47).

Nesta glosa em particular vemos um arremate característico de Marx: “O racional não consiste em que a realidade seja alcançada pela razão da pessoa real, mas sim pelos momentos do Conceito abstrato.” (MARX, 2010a, pp. 47-48).

3.3.A inversão sujeito-predicado

Dando sequência do que foi tratado no item anterior, sobre este tema da “transição do conceito”, Marx pontua algo que aparece por toda a *Crítica de 43*, a crítica da inversão sujeito-predicado, trazida a contrabando pelo procedimento

especulativo hegeliano. Neste sentido, continuando o que foi dito acima sobre a inserção dos entes finitos na idealidade do Estado, Marx comenta:

Na verdade, foi somente na pessoa *moral*, sociedade, família etc. que a *pessoa abstrata* deu à sua *personalidade* uma existência verdadeira. Mas Hegel concebe sociedade, família etc., a *pessoa moral* em geral, não como a realização da pessoa real, empírica, mas como pessoa *real* que tem nela, porém, o momento da personalidade apenas abstratamente. (MARX, 2010a, p. 58).

De tal feita que a “transição do conceito” atua no sentido da entificação da idealidade, isto é, do movimento necessário ao surgimento de suas figuras - tais como a família e a sociedade civil - estabelecidas, assim, a partir de sua mobilidade, o que é insistentemente recusado, porque inadmissível, na nascente crítica marxiana.

Se tomarmos a última frase da citação anterior, que alude à determinação hegeliana do monarca, e onde se lê sobre a conversão do estado em pessoa, temos que esta determinação só importa aqui pela “conversão do subjetivo em objetivo e do objetivo em subjetivo” que é requisitada pela Ideia, que se dá porque:

Esta inversão do subjetivo no objetivo e do objetivo no subjetivo (que decorre do fato de Hegel querer escrever a biografia da Substância abstrata, da Ideia; que, portanto, a atividade humana etc. tenha que aparecer como atividade e resultado de uma outra coisa; que Hegel queira deixar agir como uma singularidade imaginária o ser do homem para si, em lugar de deixá-lo agir na sua existência *real, humana*) tem necessariamente como resultado que uma *existência empírica* é tomada de maneira *acrítica* como a verdade real da Ideia; pois não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica, de tal modo que aquilo que se encontra mais próximo é desenvolvido como um momento *real* da Ideia. (MARX, 2010a, pp. 58-59).

Nesta passagem vemos como Marx acentua o poder de desqualificação do empírico pela transição conceitual hegeliana, justamente para poder erigir o monarca como “personalidade natural”. Torna-se evidente também que a especulatividade confere o estatuto de verdade à existência empírica, tornando-a um momento da predicação da Ideia, por assim dizer, seu apêndice enquanto algo engendrado por ela. Dito de outro modo, a desqualificação do empírico aparece pela subordinação vital - do empírico - à *substância mística*, no sentido de ser posto apenas como momento da Ideia e não enquanto entificação real em si e por si.

Para Marx, em verdade, o meio que sustenta tal operação é:

[...] a vontade absoluta e a palavra do filósofo; o fim particular é novamente o fim do sujeito filosofante, construir o *monarca hereditário* a partir da Ideia pura. A realização do fim é a mera *garantia* de Hegel”. (MARX, 2010a, p. 54).

De sorte que, vale a menção a todo o parágrafo em que Marx sintetiza este ponto:

Em primeiro lugar, a *conversão* do fim representado em existência é, aqui, *imediate, mágica*. Em segundo lugar, eis o sujeito: a *pura autodeterminação* da vontade, o *Conceito simples mesmo*; é a essência da vontade, como Sujeito místico, que determina; não é um querer real, individual, consciente; é a abstração da vontade, que se transforma numa existência natural; a Ideia pura, que se encarna em *um* indivíduo. Em terceiro lugar, como a realização da vontade em existência natural acontece *imediatamente*, isto é, sem os *meios* que a vontade habitualmente necessita para se objetivar, falta do mesmo modo um fim *particular*, isto é, determinado; compreende-se que “a mediação através de um conteúdo *particular*, de um fim no agir” não tenha lugar, pois não há um sujeito *que age* e a abstração, a pura ideia da vontade, para agir, age de forma mística. Um fim que não é *particular* não é um fim, assim como um agir sem finalidade é um agir carente de finalidade e de sentido. Toda comparação com o ato teleológico da vontade se revela, ao fim e ao cabo, como uma mistificação. Uma ação *sem conteúdo* da Ideia. (MARX, 2010a, p. 54).

Ligado a este último ponto sobre a transição do conceito e o caráter místico-panteísta da Substância estão as críticas tecidas por Marx sobre a determinação hegeliana do monarca, na parte do manuscrito dedicada ao poder soberano. Neste ponto, com o intuito de dar sustentação empírica ao monarca, Hegel apresenta dois momentos do empírico: enquanto figura *desontologizada* na rota da transição do conceito, e, conseqüentemente, enquanto momento da Ideia, naturalmente entificado, qual seja o *monarca-nato*.

Isso fica mais claro quando considerado o §280, no qual Hegel escreve:

Este último Si-mesmo da vontade do Estado é simples nessa sua abstração e, por isso, singularidade *imediate*; em seu próprio conceito reside, portanto, a determinação da *naturalidade*; o monarca é, por isso, essencialmente como *este* indivíduo, abstraído de qualquer outro conteúdo, e este indivíduo destinado à dignidade do monarca de modo imediato, natural, por meio do *nascimento* natural. (HEGEL *apud* MARX, 2010a, p. 53).

Segundo CHASIN (1999), para Marx, estamos diante da frustração de propósitos teóricos e de contradições. Marx está aqui retomando o que foi desenvolvido por Hegel no §275, no início da tematização sobre *o poder soberano*, e também duas críticas bastante contundentes expostas nas glosas ao §279. A primeira assegura desde logo que,

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. Diz Hegel: “Mas apenas como *sujeito* a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como *pessoa*”. Isto também é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos. (MARX, 2010a, p. 44).

E a segunda crítica, um pouco mais à frente, diz que:

Hegel transforma todos os atributos do monarca constitucional na Europa atual em autodeterminações absolutas 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. (MARX, 2010a, p. 45).

De acordo com estas passagens é possível perceber com clareza que a crítica de Marx vai elevando o tom de denúncia das incongruências e insuficiências lógicas hegelianas, que giram em torno da articulação entre a vontade enquanto sujeito idealizado e o sujeito empírico, e que segundo Marx, aparecem com grande evidência, tal como o expõe no §280, supracitado. Neste sentido, nosso autor se permite ser irônico:

Já ouvimos que a subjetividade é sujeito e que o sujeito é necessariamente indivíduo empírico, *Uno*. Aprendemos, agora, que a determinação da *naturalidade*, da corporeidade, reside no conceito da singularidade *imediate*. Hegel não demonstrou nada senão o óbvio, a saber, que a subjetividade *existe* apenas como indivíduo *corpóreo* e, evidentemente, o *nascimento natural* pertence ao indivíduo corpóreo. (MARX, 2010a, p. 53).

Diante de tal im procedência lógica, cabe o questionamento: a naturalidade do monarca já se encontra inserida na determinação do conceito ou provém do nascimento natural? Estas duas convivem num arranjo forjado pela “Santa Casa da Lógica”, como se vê, no §280. O modo, o “como”, se dá este arranjo é o que importa a Marx, que aponta aqui mais um traço das im procedências de Hegel que, em determinados momentos insere, no percurso especulativo das determinações conceituais, o elemento empírico, momento este que em seu pensamento cumpre a função de ser justamente a “transição do conceito” ou do desdobramento da Substância, que assim coincide imediatamente com o ente empírico propriamente dito ao final do percurso. Para Marx, no caso da tematização hegeliana do monarca a “falha”³⁵ é gritante, sendo Hegel censurado veementemente por pensar “ter demonstrado que a subjetividade do Estado, a soberania, o monarca é “essencialmente como *este* indivíduo, abstraído de todo outro conteúdo, e este indivíduo destinado à dignidade do monarca de modo imediato, natural, por meio do *nascimento natural*” (MARX, 2010a, p. 53).

Como salienta CHASIN (1999) estes são “Passos especulativos que escandalizam a nascente crítica marxiana”, diante dos quais extrai a seguinte síntese:

³⁵ Optamos pelas aspas por se tratar da utilização retórica do termo. Não visamos com isso sustentar que Hegel cometa uma falha. Deixamos esta determinação para a própria argumentação marxiana, que é o que nos interessa aqui.

A soberania, a dignidade do monarca seria, portanto, de nascença. O *corpo* do monarca determina sua dignidade. No ponto culminante do Estado, então, o que decide em lugar da razão é a mera *physis*. O nascimento determinou a qualidade do monarca, assim como ele determina a qualidade do gado. Hegel demonstrou que o monarca deve nascer, do que ninguém duvida; mas ele não demonstrou que o nascimento faz o monarca. (MARX, 2010a, p. 54).

De importância decisiva é que, independentemente do estilo ou da retórica empregada por Marx, este demonstra plena convicção quanto à falsidade dessas determinações de Hegel, dizendo ainda em comparação com a *imaculada concepção*:

O nascimento do homem como monarca é tão pouco passível de se converter em verdade metafísica quanto a imaculada concepção de Maria. Assim como esta última representação, este fato da consciência, também aquele fato empírico pode ser compreendido de acordo com a ilusão humana e as circunstâncias. (MARX, 2010a, p. 54).

Em suma, o que importa é o gênero da crítica que é aqui reafirmada, isto é, a recusa em admitir qualquer conquista especulativa como dotada de lógica consequente. Quanto a isto, Marx é bastante enfático, inclusive a ponto de escandalizar-se diante do procedimento hegeliano de estabelecimento do monarca a partir da natureza – algo que iria contra seus próprios pressupostos filosóficos “orgânicos”. Diz Marx,

É muito banal que o homem tenha que nascer e que esta existência, posta pelo nascimento físico, eleve-se ao homem social etc., até ao cidadão do Estado; o homem se torna, pelo nascimento, tudo o que ele se torna. Mas é muito profundo, é chocante que a ideia do Estado nasça imediatamente e que, no nascimento do príncipe, ela mesma se engendre como existência empírica. Deste modo não se ganha nenhum conteúdo, mas apenas se modifica a *forma* do conteúdo velho. Ele recebeu uma *forma* filosófica, um atestado filosófico. (MARX, 2010a, p. 59).

Segundo Marx, isto é como uma contradição inerente ao próprio procedimento especulativo, que, contraditoriamente é proposto como desenvolvimento racional rigoroso em equação puramente lógica. Neste sentido, esse estabelecimento do monarca pelo nascimento natural soa como um desrespeito ao próprio princípio especulativo e às regras estabelecidas no início do sistema, de tal forma que Marx evidencia suas consequências com o seguinte desdobramento crítico:

A hereditariedade do príncipe resulta de seu conceito. Ele deve ser a pessoa especificamente distinta de todo o gênero [*Gattung*], de todas as outras pessoas. Qual é, então, a diferença última, precisa, de uma pessoa em relação a todas as outras? O *corpo*. A mais alta função do corpo é a *atividade sexual*. O ato constitucional mais elevado do rei é, portanto, sua atividade sexual, pois por meio dela ele *faz* um rei e dá continuidade a seu corpo. O corpo de seu filho é a reprodução de seu próprio corpo, a criação de um corpo real. (MARX, 2010a, p. 60).

Dessa forma, ao determinar o monarca pelo “nascimento natural”, Hegel conduz a transição do conceito a um fechamento que Marx censura e impugna: de um lado, o trânsito do conceito se resolve no empírico, de outro, o finito engendra o próprio finito - o monarca gera o príncipe - mas como a mais alta determinação da idealidade da soberania do estado.

Neste mesmo diapasão, vale a referência crítica que consta no §268, onde Marx assinala que aí:

O parágrafo §268 contém uma bela exposição sobre a *disposição* política, o *patriotismo*, que não tem nada em comum com o desenvolvimento lógico, a não ser que Hegel a determina “*somente*” como “resultado das instituições existentes no *Estado*, nas quais a racionalidade existe *realmente*”, enquanto, por outro lado, essas instituições são, ao mesmo tempo, uma *objetivação* da disposição política. (MARX, 2010a, pp. 32-33).

Donde que também a exposição da *convicção* política, do patriotismo, não se adequa aos moldes de uma pura e exclusiva argumentação lógico-especulativa, isto é, suprime e faz reaparecer o elemento empírico nos moldes supracitados.

Ainda neste ponto, mais à frente no manuscrito, ao tratar também do poder legislativo e da primogenitura, Marx fará uma crítica com o mesmo teor. Ao tratar do bem hereditário, ele diz que:

Hegel não demonstrou em que medida o direito desse estamento substancial está fundado no *princípio natural* da família, a menos que por um tal princípio ele entenda que a propriedade fundiária exista como *bem hereditário*. Com isso, não é desenvolvido nenhum direito desse estamento em sentido político, mas apenas o direito, por nascimento, do senhor do morgadio à propriedade da terra. (MARX, 2010a, p. 120).

Contudo, é precisamente este mesmo estamento (nobreza) afirmado por Hegel em seu desenvolvimento como essencial, que é tomado como apto por si próprio para a representação legislativa. Em razão disso, a crítica de Marx quando trata do instituto do *morgadio* pontua que:

Aqui, portanto, a *participação no poder legislativo* é um direito *inato* do homem. Aqui, temos *legisladores natos*, a *mediação nata do Estado político consigo mesmo*. Muito se gracejou, especialmente por parte dos senhores do morgadio, sobre os *direitos inatos do homem*. Mas não é mais cômico que a mais alta dignidade do poder legislativo seja confiada a uma raça particular de homens? Não há nada mais ridículo do que Hegel contrapor a designação por “nascimento” do legislador, do representante do cidadão do Estado, à sua designação por meio da “acidentalidade de uma escolha”. Como se a relação necessária com o fim político completamente diferente do acaso físico do nascimento. Em toda parte, Hegel cai de seu espiritualismo político no mais crasso *materialismo*. No cume do Estado político, é o nascimento, por toda parte, que faz de determinados indivíduos a encarnação das mais altas tarefas

públicas. As supremas atividades do Estado coincidem com os indivíduos por meio do nascimento, assim como a situação de um animal, seu caráter, modo de viver etc., lhe são imediatamente inatos. O Estado, em suas funções supremas, assume uma realidade *animal*. (MARX, 2010a, pp. 120-121).

Por fim, resumindo o exposto anteriormente, Marx afirma:

A natureza se vinga de Hegel pelo desprezo demonstrado. Se a matéria não deve ser, para si, nada mais perante a vontade humana, então a vontade humana não conserva nada mais para si fora da matéria. (MARX, 2010a, 121).

E ao desdobrar sua reprovação categórica, opondo gênero humano e “direito social” a nascimento físico e a toda “concepção zoológica” que este implica, sustenta que:

A *falsa* identidade, a identidade *fragmentária, parcial*, entre natureza e espírito, corpo e alma, aparece como *encarnação*. Como o nascimento só dá ao homem a existência *individual* e o põe, em primeiro lugar, apenas como indivíduo *natural* e, todavia, já que as determinações do Estado, como o poder *legislativo* etc. são *produtos sociais*, nascidos da sociedade e não do indivíduo natural, então o chocante, o *milagre* é precisamente a identidade imediata, a coincidência imediata entre o *nascimento individual* e o indivíduo como *individuação de uma determinada posição e função sociais* etc. Nesse sistema, a natureza *faz*, imediatamente, reis, ela *faz*, imediatamente, *pares* etc. assim como faz olhos e narizes. O *chocante* é ver como produto imediato do gênero físico o que é somente produto do gênero [*Gattung*] autoconsciente. Eu sou humano por nascimento, sem o consentimento da sociedade; mas é apenas por meio do consentimento geral que esse nascimento determinado se torna nascimento de um par ou de um rei. Somente o consentimento faz do nascimento dessa pessoa o nascimento de um rei; assim, é o consenso e não o nascimento que faz o rei. Se é o nascimento, diferentemente das outras determinações, que dá imediatamente ao homem uma posição, então é *seu corpo* que faz dele *este* funcionário social *determinado*. *Seu corpo* é seu direito *social*. Nesse sistema, a *dignidade corporal do homem* ou a *dignidade do corpo humano* (o que pode, em pormenor, ser assim concebido: a dignidade do elemento natural, físico, do Estado) aparece de modo que as dignidades determinadas e, em verdade, as mais altas *dignidades* sociais, são as *dignidades de corpos determinados, predestinados por nascimento*. Por isso, é natural, na nobreza, o orgulho do sangue, da ascendência, em suma, da *biografia de seu corpo*; e é naturalmente essa concepção *zoológica* que tem na *heráldica* a sua ciência correspondente. O segredo da nobreza é a *zoologia*. (MARX, 2010a, p. 121).

Nas glosas ao parágrafo §262, Marx condena na acepção hegeliana que aquilo que serve de mediação entre as esferas do Estado, família e sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] são somente as “circunstâncias, o arbítrio, e a escolha própria da determinação”, sendo que as esferas do interesse privado apareceriam como um “escuro fundo natural”, um substrato necessário para a realização da Ideia real, onde uma relação real-efetiva [*Wirklichkeit*] é apresentada pela especulação hegeliana como mera manifestação ou fenômeno. Ademais, Marx está sublinhando com toda a força a inversão entre sujeito e predicado operada por Hegel:

A razão do Estado nada tem a ver, portanto, com a divisão da matéria do Estado em família e sociedade civil. O Estado provém delas de um modo inconsciente e arbitrário. Família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Sob a matéria do Estado estão as *funções* do Estado, bem entendido, família e sociedade civil, na medida em que elas formam partes do Estado, em que participam do Estado como tal. (MARX, 2010a, p. 29).

Ela “se degrada, rebaixa-se à ‘finitude’ da família e da sociedade civil, para, por meio da suprassunção [*Aufhebung*] destas, produzir e gozar sua infinitude”. O ser finito nada mais é, de acordo com essa concepção, do que o momento objetivo da Ideia infinita, o predicado finito do sujeito infinito. Já para Marx, sob a influência de Feuerbach, tratava-se justamente de afirmar o ser finito como o ser verdadeiro, o verdadeiro sujeito, dotado de uma lógica específica a ser reproduzida pela ideação. Dizia Feuerbach, nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842): “Em Hegel, *o pensamento é o ser*; – o pensamento é o sujeito, o *ser é o predicado*.[...] A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o *ser é o sujeito*, o *pensamento o predicado*”(2008, pp. 30-31).

À medida que o manuscrito avança percebe-se que a crítica de Marx não trata diretamente da lógica hegeliana, mas detém-se em seus fundamentos, seu estatuto ontológico. A crítica a Hegel não seria uma crítica sem a crítica do Estado moderno, que serve de fundamento para aquela. O fundamental na reflexão marxiana não é a resgatar o verdadeiro “método” que na exposição hegeliana estaria corrompido ou “acomodado”, tal como fazem seus amigos jovens hegelianos. Antes, as insuficiências de Hegel são demonstradas e denunciadas por serem transformadas em elementos passíveis de “uso” do Conceito lógico, isto é, no fato de que toda a argumentação hegeliana, ao arrepio de seus próprios princípios, seja tornada uma esfera autônoma, separada e ontologicamente anterior ao seu objeto.

A assim denominada “Ideia real” (o Espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um desígnio determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz “para a si retornar, para ser para si”; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade. (2010a, p. 29)

O *hautgoût* - o ponto alto - da argumentação de Marx é que ainda que tal lógica funcione corretamente, com suas categorias encontrando correspondência na realidade empírica, ela não mostra sua racionalidade real, efetiva, pois não parte de entes

concretos, isto é, a “realidade efetiva” [*Wirklichkeit*] analisada não é expressa em seu “ser específico”. A “correspondência” com o real é necessária para o retorno, o “ser para si” das categorias, nesse caso, é acidental e arbitrária, carente de “necessidade” [*Notwendigkeit*], como escreve Marx ao tratar da dedução do poder governamental a partir da categoria da *subsunção* do singular e do particular sob o universal:

De um lado: a categoria “subsunção” do particular etc. Ela deve ser realizada. Ele toma, então, uma existência empírica qualquer do Estado prussiano ou moderno (tal como ele é, dos pés à cabeça), e que, dentre outras, realiza também esta categoria, ainda que com esta última seu ser específico não seja expresso. A matemática aplicada é, também, subsunção etc. Hegel não se pergunta se esta é a maneira racional, adequada, de subsunção. Ele se agarra apenas a *uma* única categoria e se satisfaz em encontrar para ela uma existência correspondente. Hegel dá à *sua lógica um corpo político*; ele não dá a *lógica do corpo político* (§267). (MARX, 2010a, p. 47).

A seguir, Marx chama atenção nos Princípios a algo bastante presente em toda obra de Hegel: o movimento ternário das categorias. Na *Ciência da lógica*, por exemplo, Hegel fala em doutrina do ser, doutrina da essência e doutrina do conceito; na *Enciclopédia das ciências filosóficas* fala em lógica, filosofia da natureza e a filosofia do espírito; finalmente nos *Princípios* temos o direito abstrato, a moralidade e a ética. Este mesmo movimento ternário é replicado quando Hegel fundamenta a vida ética a partir do conceito de vontade [*Wille*], que perpassando toda a obra, realiza-se por fim na ética por meio de três momentos: família, sociedade-civil-burguesa e o Estado político. Justamente contra todo este expediente lógico autoengendrado, que opera por silogismos, que Marx está protestando e desmontando.

Segundo Marx, falta a Hegel, em verdade, não uma *boa lógica*, mas um modo de determinar “a maneira racional, adequada, de subsunção”, quer dizer, um critério que dê a cada categoria lógica uma necessidade ontológica. Para Marx, um critério desta natureza, desenvolvido no interior do próprio pensamento, produz apenas *tautologias*, razão pela qual ele deve ser buscado na realidade empírica, na essência efetiva dos entes concretos, quando diz peremptoriamente na passagem:

[...] o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. 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. (MARX, 2010a, p. 47)

Nesta passagem podemos perceber que Marx está preocupado em afastar-se do logicismo característico de Hegel justamente para apreender a família e a sociedade civil-burguesa, ou seja, os seres particulares que estavam alienados [*entfremdet*] no Estado hegeliano. Neste sentido, dando sempre prioridade à *lógica da coisa*, Marx está bastante próximo de Feuerbach e de seu empirismo, como chave para escapar dos ardis da lógica hegeliana, tido por estes dois como um pensamento abstrato automegador (Cf, FREDERICO, 1995) que assim retira a legalidade ontológica dos seres finitos afim de fazer passar a realização dos seres particulares, antevistos na Ideia. No entanto, a mesma preocupação em dar a lógica da coisa é responsável por também distanciar Marx de Feurbach, pois este quando aborda o empírico confere prioridade ao dado imediato, ao passo que Marx percebe no empírico da “coisa” [*Sache*] algo de transitório, ou seja, a coisa mesma em seu automovimento remonta novamente à Hegel, só que agora como uma dialética estendida à objetividade da vida social, e não somente ao campo abstrato do pensamento lógico.

Há que ressaltar que na *Crítica de 43*, embora não esteja explícito, Marx está indo além de Feuerbach. Como já dito acima: se Marx viu que em sua crítica a Hegel Feuerbach se remeteu demasiadamente à natureza e pouco à política, os limites deste pensador não aparecem claramente aqui. Isto levou a que uma série de intérpretes – basta pensar em ALTHUSSER (2015), LUKÁCS (2009), e no Brasil em FREDERICO (1995) e GIANOTTI (1985) - aproximasse demasiadamente o Marx de 1843 de Feuerbach. Ainda que apontassem nuances e idiosincrasias, e cada um a seu modo, dispensasse uma análise mais ou menos exaustiva do texto, estes autores tomavam a *Crítica de 43* como um mero episódio, o que incorreu em perder a especificidade, e com ela a *centralidade*, que este texto tem para a evolução intelectual de Marx. Sobre isso, basta pensar que é partir da crítica que Marx irá se abrir para a análise da sociedade civil-burguesa embasada na Economia Política, como refere explicitamente no *Prefácio de 1859*. Para usar a dicção de NETTO (2004), a *Crítica de 43* é tudo, menos um episódio.

Voltando a Feuerbach. Mesmo que este pensador seja um elemento oculto na *Crítica de 43*, e se veja replicado na argumentação marxiana justamente pela forma rigorosa com que se ocupou de Hegel, particularmente por tocar o cerne desta filosofia na denúncia da inversão entre sujeito e predicado, nas elaborações de Marx se pode verificar um passo filosoficamente ainda mais profundo na identificação crítica dos

fundamentos do pensamento idealista de Hegel (FORTES, 2018). Os traços destes passos críticos são trazidos de forma mais clara por um reconhecido biógrafo e comentador de Marx, o filósofo italiano Mario Rossi:

O limite de Feuerbach, entretanto, ainda que observe a primeira crítica (este último aspecto, teológico e ideológico do estranhamento não considera por ora a *Crítica do direito estatal*) consiste em que, mesmo havendo compreendido que o “real é sempre sujeito”, e que “somente o particular é real”, não vê que, por consequência, propriamente o vício lógico de um *vazio de sujeito*, ou seja da abstração pura, absoluta, assim como ele denunciou em Hegel, é *impossível*, porque nenhuma afirmação que considere a realidade – e tanto mesmo as afirmações um uma filosofia sistemática que, como aquela hegeliana, pretende exaurir o sentido último de toda a realidade – pode ser pronunciada sem ter como sujeito algo de particular e determinado: é a declaração aristotélica do sujeito como “*Hypokéimenon*”, *subjectum*, ou “substância primeira” individual suporte da predicação. Mas isso significa que *somente em aparência* a proposição hegeliana é fundada sobre um vazio de sujeito. (ROSSI, 1977, p. 283, *apud* FORTES).

Ao aduzir o termo aristotélico *Hypokéimenon*, Marx não está realizando uma exercitação filológica e frívola, por meio da qual se adicionariam aos seus escritos vieses extrínsecos a uma argumentação original e coerente. O Marx da *Crítica de 1843* está trazendo este elemento da filosofia aristotélica no próprio seio de sua crítica a Hegel³⁶. Vale destacar que durante o período da redação da tese doutoral, em 1841, um anti-hegeliano e estudioso de Aristóteles chamado Adolf Tredenlengburg fez fama no seio do movimento neo-hegeliano ao publicar um livro chamado *Investigações lógicas*, no qual apontava que negação dialética, por meio da qual Hegel dinamizava o Espírito a partir de si mesmo, poderia ser tomada tanto como negação lógica – adstrita aos formalismos clássicos da lógica – ou como oposição real. Neste último caso, a oposição seria introduzida no processo dialético por um recurso à realidade que se faria mediante a *interpolação da intuição empírica* (NETTO, 2004). Neste sentido, fiel à lógica aristotélica, visava denunciar em Hegel o entendimento da categoria de contradição, dado que: “A contradição não deriva do pensamento puro, mas da intuição que assume [...]”. A dialética não é, em absoluto, uma dialética do pensamento puro” (TREDENLGBURG *apud* ROSSI, 1963, p. 308). Segundo NETTO (2004) estas reservas ressoam na *Crítica de 43* sob outro direcionamento ontológico, tendo em vista que as *interpolações da intuição empírica*, tornadas viáveis pelo pensamento especulativo mediante as várias hipóstases denunciadas por Marx, é que são as determinantes dos vícios empiristas - do conteúdo acrítico, portanto – que a análise do

³⁶ Há indícios de que Marx rascunhou a *Metafísica* de Aristóteles, em 1841, durante o período berlinense (Cf. VARELA, 2012).

texto hegeliano analisado por Marx revela. De acordo com o mesmo Netto, é pelo recurso à Tredelengburg que Marx desmonta o empirismo hegeliano, demarcando que:

[a] recuperação crítica de Tredelengburg cobre mais do que a indicação das incongruências mistificadoras contidas nas hipóstases e interpolações. Ela afeta o próprio estatuto das categorias com que opera o pensamento. E é sobre o fundamento dessa incidência que se compreende a recusa da *Crítica* em face do jogo hegeliano entre o universal, o particular e o singular. (NETTO, 2004, p. 23).

Retomando a análise do texto. A existência dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente dessa forma, libertado de sua redução especulativa a simples “manifestação” da Ideia lógica, A Substância mística, e reconduzido à sua posição originária como verdadeiro sujeito, caberá ao próprio real, dos entes finitos e existentes, a tarefa de guiar com segurança o pensamento rumo a sua realização. De modo que, para Marx, há claramente em Marx a busca pelo próprio ente real e efetivo [*Wirklich*] (SARTORI, 2014). Sobre isso, diz Marx:

Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (*υποκειμενον*, sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito. (MARX, 2010a, p. 45).

COLLETTI (1974), neste aspecto em particular, tem razão em dizer que Marx resgata termo grego para se referir a palavra “sujeito” em sua crítica como forma de se aproximar daquela que Aristóteles faz a Platão, que equivale buscar a especificidade, ou a *differentia specifica*, do conceito em questão, antes de atribuir-lhe o gênero.

De acordo com Marx, o que Hegel diz sobre o poder governamental “não merece o nome de desenvolvimento filosófico”. E ainda que “A maior parte dos parágrafos poderia figurar, literalmente, no código civil prussiano” (2010a, p. 64). Neste

ponto específico pode residir a atribuída “acomodação” de Hegel frente ao Estado prussiano.

A compreensão ontologicamente invertida da relação entre sujeito e predicado, faz com que Hegel capte de maneira invertida a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, colocando o Estado enquanto encarnação da Ideia efetiva e identificado como universal que se divide nas esferas da sociedade civil-burguesa e família, segundo sua própria intencionalidade *a priori*. Segundo Marx, trata-se novamente da tentativa hegeliana de pensar a superação [*Aufhebung*] do dualismo inerente ao Estado moderno, isto é, a separação/oposição entre interesse público e interesse privado.

De início, a separação/oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa é definida por Marx como “a abstração do *Estado político*” diante do “Estado não-político” ou também “Estado material”. Marx entende é marca distintiva do Estado constitucional moderno e o reconhecimento desta contraposição representa uma aquisição por parte da filosofia hegeliana. O grande problema seria o entendimento hegeliano em positivar o existente, o presente histórico, e em torna-lo essencial, justamente para que assim consiga depurar as alegadas irracionalidades do existente mediante o trabalho do Conceito lógico abstrato que se quer a si mesmo, o que recai numa contradição.

3.4.A influência de Ruge

Muito pouco lembrado entre os intérpretes da *Crítica de 43*, à exceção de NETTO (2004) e CORNU (1965), a influência de Ruge sobre Marx é sentida neste momento. Basta pensar na passagem já citada no capítulo I, onde aquele faz a crítica à pretensão hegeliana de apreender o Estado a partir de uma existência empírica, tornando-a positiva, sem espaço para a crítica, para o “trabalho do negativo”, isto é, o princípio de que a Ideia, o momento lógico -“coisa da lógica”, conforme o texto da *Crítica* - é a organizadora da realidade e sua centralidade ontológica. O real-racional hegeliano então recaía numa contradição: ao eternizar o presente histórico, o empírico perdia a sua transitoriedade, e a monarquia constitucional prussiana era alçada ao patamar de Estado racional. Desse modo, a dimensão crítica, a “correspondência ao conceito” de Estado era misteriosamente abandonada em troca do racional-real, da justificação do presente como realidade ideal e, por consequência, da monarquia prussiana como Estado racional. Justamente por isso Ruge diz que:

O defeito geral de toda a filosofia de Hegel, a sua limitação do ponto de vista teórico, à margem da história concreta, é também o da sua Filosofia do direito. Não se pode considerar o Estado em si e separá-lo da história, porque toda concepção de Estado [...] é o produto da história [...]. Para conservar um caráter especulativo e comportar-se como teoria absoluta, sem deixar espaço para a crítica, a Filosofia do direito de Hegel elevou aquilo que só possui existência empírica, as determinações históricas, ao nível de determinações lógicas [...]. (RUGE *apud* CORNU, 1976, pp. 104-105).

Aqui vemos que Marx encontra-se muito próximo de Ruge, quando diz:

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 é real, isso se revela precisamente em *contradição* com *realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é. (MARX, 2010.a, p. 83).

Neste sentido, com a política sendo entendida como universalidade abstrata, ela é remetida à mesma universalidade teológica abstrata tematizada por Feuerbach, onde a figura abstrata da lógica é unir forma e conteúdo - aqui o organismo do Estado à Ideia lógica -, mesmo que nessa união o conteúdo seja sacrificado em nome da forma:

A *constituição política* foi reduzida à *esfera religiosa*, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico [*Gattungsinhalt*], o verdadeiro universal, mas ao mesmo tempo de modo que, como esta esfera se contrapôs às demais, também seu conteúdo se tornou formal e particular. A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo. (MARX, 2010a, 51-52)

Com a esfera da política se tornando uma esfera formal, abstraída da vida do povo, o “Estado material”, dos entes concretos da família e da sociedade civil-burguesa, que dão efetivamente conteúdo ao Estado e ao direito, encontram-se fora da constituição e de sua organicidade, ou seja, “o Estado material não é político”. No Estado político, não há mais uma unidade entre as duas esferas e o Estado político deixa de ser o momento predominante, tornando-se uma *mera forma* política do Estado não-político, material. Neste sentido específico, Marx endossa Hegel quando este afirma que o Estado político é a constituição política, as leis formais e positivas. Frente a tal formalismo, a distinção entre república e monarquia, por exemplo, torna-se uma mera questão de “forma de Estado”, tal como Marx afirma:

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

Ou seja, o estabelecimento de um Estado contraposto à sociedade foi possível com o desenvolvimento da vida privada plenamente livre, baseada na emancipação da propriedade privada do mando feudal, na livre circulação de mercadorias exigidas pelo novo tempo, ou como Marx afere, como alienação [*Entfremdung*]³⁷. Em termos lógicos: para Marx, a abstração da política representa ao mesmo tempo a conformação do Estado como universalidade formal e a sua simultânea transformação em particularidade.

Isso fica bastante claro quando das páginas em que Marx faz a crítica da burocracia, entendida por Hegel como “classe universal” capaz de superar o particularismo dos interesses corporativos da sociedade civil-burguesa. Vemos aqui, nas glosas ao parágrafo §297, onde Hegel trata do poder executivo, novamente a denúncia marxiana da inversão entre sujeito e predicado. Ressaltando que Hegel faz a “separação” entre Estado e sociedade civil-burguesa, Marx condena a pressuposição hegeliana de universalidade da burocracia ao afirmar que esta é a “sociedade civil[-burguesa] no Estado”, ou seja, um resultado, talvez o mais tangente deles, da alienação política:

Hegel parte da *separação* entre “Estado” e sociedade “civil”, entre os “interesses particulares” e o “universal que é em si e para si”, e a burocracia está, de fato, baseada *nessa separação*. Hegel parte do pressuposto das “corporações” e, de fato, a burocracia pressupõe as “*corporações*”, ao menos o “espírito corporativo”. Hegel não desenvolve nenhum *conteúdo* da burocracia, mas apenas algumas determinações gerais de sua organização “*formal*” e, certamente, a burocracia é apenas o “*formalismo*” de um conteúdo que está fora dela. (MARX, 2010a, p. 64).

³⁷ Marx utiliza a palavra alienação tal como Hegel e Feuerbach a utilizam, de maneira indistinta de estranhamento. De acordo com Inwood, “alienação” [*Entäusserung*] para Hegel é o estágio de desunião que emerge de uma simples unidade e é subsequentemente reconciliado numa unidade superior, diferenciada. Seu conceito de alienação, embora bastante original, paga tributo a pensadores que o precederam, como por exemplo Rousseau, para quem a figura do Contrato Social exige que cada pessoa se entregue à comunidade. Desse modo, e no presente contexto, alienação envolve uma perda autêntica de integridade e independência individuais, não simplesmente uma recuperação da essência universal ou do eu real do indivíduo; a alienação [*Entäusserung*] só é requerida do indivíduo em virtude da alienação [*Entfremdung*], e o indivíduo alienado [*Entfremdung*] é um estranho para si mesmo. Como para Hegel a esfera da cultura geral não apresenta um conjunto estável e coerente de instituições ou valores com os quais um indivíduo pode identificar-se. Se o indivíduo dedica-se ao Estado com exclusão de sua riqueza material, o poder do Estado converte-se, isto é, aliena-se [*Entäusserung*] num indivíduo, o monarca, e num manipulador de riqueza. Assim, embora Hegel esperasse, em última instância, uma reconciliação do indivíduo com a substância social que deixasse intacta a integridade do indivíduo, ele não acredita que isto possa ser levado a cabo em Estados monárquico-constitucionais tais como a França de Luís XIV. A solução para essa alienação [*Entfremdung*] não era uma identificação do indivíduo com sua substância social, mas intensificação da alienação no Estado.

É notável a influência feuerbachiana quando Marx está invertendo a posição hegeliana entre espiritualismo e materialismo, o primeiro Dessa alienação [Entfremdung] da propriedade privada decorre necessariamente a alienação [Entfremdung] política:

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

De modo que, na Idade Média, os estamentos privados coincidiam imediatamente com o estamento político, “cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas.” (MARX, 2010a p. 52), ou seja, há uma determinação recíproca e imediata entre constituição política e constituição da propriedade privada, ou mais precisamente:

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

Fica claro que estabelecimento de uma contraposição entre dois momentos históricos, o medieval e o moderno, na análise do político acompanha tanto o texto de Hegel quanto o de Marx, um da imediaticidade entre a forma e conteúdo deste político, onde a esfera privada coincide com a esfera político-estatal, e outro onde o político se torna independente e abstrato, “liberto” dos constrangimentos que a esfera material o impõe. Entretanto, a diferença entre os dois autores reside não no reconhecimento deste fato, mas na solução apresentada. O ponto de vista marxiano fica mais claro se cotejado com a passagem a seguir:

Frequentemente se disse que, na Idade Média, cada forma de direito, de liberdade, de existência social, aparece como um *privilégio*, como uma *exceção* à regra. Nesse caso, não se podia desconsiderar o fato empírico de que esses privilégios todos aparecem na forma da *propriedade privada*. Qual é o fundamento geral dessa coincidência? Que a *propriedade privada* é a *existência genérica* do *privilégio*, o direito como *exceção*. Onde os príncipes atacaram a *independência* da propriedade privada, como na França, eles atentaram contra a propriedade privada das *corporações*, antes de atentar contra a propriedade privada dos *indivíduos*. Entretanto, na medida em que atacaram a propriedade privada das corporações, eles atacaram a propriedade privada como corporação, como o liame *social*. No *feudalismo*, aparece diretamente que o poder soberano é o poder da propriedade privada e no *poder soberano* está depositado o mistério do que é o *poder universal*, o *poder de todas as esferas do Estado*. (MARX, 2010a, p. 125).

Ao tratar do tema da soberania na parte do manuscrito dedicada ao poder executivo, vemos contornos mais claros e propositivos da posição marxiana. No entanto, isso se dá novamente após a crítica e desmonte dos volteios lógico-especulativos de Hegel. A argumentação de Marx, neste sentido, não deixa ponto sem nó. É aqui, na exposição hegeliana dos parágrafos §279 ao §289, que aparecem mais claramente as figuras de forma de governo, como monarquia e democracia.

Nos *Princípios*, a soberania é caracterizada como sendo a necessidade interna do Estado, a unidade que torna todos os seus momentos partes de um organismo³⁸. 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. Sendo a soberania 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, é por meio dela que as ações individuais adquirem uma outra caracterização, um outro fim, subsumidas que são à *totalidade* do Estado. Segundo Hegel, esse *idealismo* de Estado aparece especialmente em “situações de paz”, enquanto 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 influência direta do alto, através da qual elas [as esferas e funções particulares] 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, 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”.

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

³⁸ No parágrafo §278, Hegel diz: “Nem para si nem na vontade particular dos indivíduos têm os diferentes poderes e funções do Estado existência independente e fixa: a sua raiz profunda está na unidade do Estado como “eu” simples deles. São estas as duas condições que constituem a soberania do Estado.”(HEGEL, 1997, p. 252).

inconsciente do egoísmo. Além disso, sua efetividade só é verificada nas situações extremas, de guerra e carestia.

Ele arremata: “Por isso a *soberania*, o idealismo de Estado, existe somente como necessidade *interna*: como *Ideia*. Hegel se satisfaz com isso, pois se trata apenas da *Ideia*. A soberania existe, portanto, por um lado, apenas como *substância inconsciente, cega*.” (MARX, 2010a, p. 43). O desenvolvimento da soberania se funda na abstração da lógica e, com isso, não dá a lógica específica do objeto específico.

Se por um lado a soberania é 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. 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.

Uma vez mais Marx denuncia 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, subjetividade se manifesta nos sujeitos reais, que aparecem com 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.” (2010a, p. 44). 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 aqui, primeiramente, considerada como uma essência autônoma é objetivada. Depois, compreende-se, esse objeto deve se tornar novamente sujeito. Mas, então, esse sujeito aparece como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania não é outra coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado. (MARX, 2010a, p .44).

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 de Estado? Ou como questiona Marx, “Que idealismo de Estado seria este, que, em lugar de ser a real autoconsciência dos cidadãos do Estado, a alma comum do Estado, seria

uma pessoa, *um* sujeito?” (MARX, 2010a, p. 44). 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 autoconsciente deve querer também *realmente*, deve querer como unidade, como indivíduo. Mas quem pôde jamais duvidar que o Estado age por intermédio dos indivíduos? Se Hegel quisesse desenvolver: o Estado deve ter *um* indivíduo como representante de sua unidade individual, ele não deduziria o monarca. (MARX, 2010a, p. 46).

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

Hegel, aqui, define o monarca como “a personalidade do Estado, sua certeza de si mesmo”. O monarca é a “soberania personificada”, a “soberania feita homem”, a consciência corpórea do Estado, por meio da qual, portanto, todos os outros estão excluídos dessa soberania, da personalidade e da consciência 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” são uma “única” pessoa empírica, a exclusão de todas as outras, mas esta razão personificada não tem nenhum conteúdo além da abstração do “Eu quero”. *L'état c'est moi*. (MARX, 2010a, pp. 46-47).

Os cidadãos, os sujeitos, tornam-se predicados do Estado e, principalmente do monarca. De acordo com Marx, é necessário constatar, ainda, que a personalidade e a subjetividade só existem em diversas pessoas e sujeitos, e não em um único, como pretende Hegel. Marx sustenta, ao contrário, que o “*Uno* tem verdade somente como *muitos Unos*. O predicado, a essência, jamais esgota as esferas da sua existência em *um Uno*, mas *em muitos Unos*.” (MARX, 2010^a, p. 47). Ironizando a conclusão hegeliana de que a personalidade do Estado só é efetiva como o monarca Marx diz:

Assim, porque a subjetividade é real apenas como sujeito, e o sujeito apenas como *Uno*, a personalidade do Estado só é real como uma pessoa. Bela conclusão. Hegel poderia concluir, do mesmo modo: pelo fato de o homem singular ser 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 *ideia real* da personalidade em sua existência genérica, *como as pessoas*. (MARX, 2010a, p. 47).

O processo de *desontologização* dos sujeitos reais por parte de Hegel completa-se na esfera política em toda a sua agudeza: esgotar a personalidade do Estado em uma pessoa, no monarca, equivale a negar qualquer personalidade política ao verdadeiro soberano, o povo. Ou seja, ao afirmar a soberania do monarca, Hegel nega a soberania popular.

4. CAPÍTULO III - A CRÍTICA DA ALIENAÇÃO POLÍTICA

4.1. A crítica ao Estado

Segundo Marx, é mérito de Hegel reconhecer a cisão entre sociedade civil-burguesa e Estado na modernidade, mas tal mérito se anula diante da tentativa de reconciliação [*Versöhnung*] abstrata destas duas esferas de natureza não só distintas, mas também opostas. Como lembra CHASIN (2009) acerca do momento vivido por Marx na *Crítica*, *o ser é chamado a parametrar o conhecer*; asserção que fica clara diante da seguinte passagem:

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 é real, isso se revela precisamente em *contradição* com a *realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é. (MARX, 2010a, p. 82).

Neste raciocínio, a tentativa hegeliana de conciliar Estado e sociedade civil-burguesa formulando abstratamente sua identidade, reflete uma contradição real, que é superada apenas na Ideia. Ou seja, é apenas escamoteada.

No parágrafo §300, Hegel determina a composição do poder legislativo como um poder que, como totalidade, encerra a atuação tanto no poder do príncipe, quanto do poder governamental, e ainda, o poder estamental (ou poder das assembleias). No parágrafo §301, onde Hegel diz:

A missão que cabe ao elemento das assembleias de ordem é trazer até a existência o interesse geral, não apenas em si mas também para si, quer dizer, de fazer que exista o elemento de liberdade subjetiva formal, a consciência pública como universalidade empírica das opiniões e pensamentos da massa.(HEGEL, 1997 p. 275)

Mediante esta inversão, a consciência do povo aparece como mero fenômeno do *assunto universal*, que, por sua vez, é transformado em sujeito. Antes mesmo do *assunto universal* se manifestar na consciência do povo, ele está pronto e existe como burocracia. A existência estatal, burocrática, do assunto universal possui, portanto, precedência lógico-ontológica em relação à sua existência social, empírica. Desse modo, 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 realmente concreto. O *assunto universal*, portanto, existe sem a atuação do povo, está pronto antes que ele possa nele intervir. Segundo Marx, trata-se 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[-burguesa]*.”(MARX, 2010a, p. 80).

A crítica de Marx alcança, neste ponto, um novo patamar de radicalidade, que supera nitidamente sua posição anterior d’ *A Gazeta Renana*. Ao passo que nos artigos de do periódico tratava-se de elevar a esfera social à esfera positiva e universal do Estado – concebido como *Estado racional*, o *Estado da natureza humana*-, na *Crítica de 43* temos uma reabsorção, pela sociedade civil-burguesa de seu próprio ser, alienado [*Entfremdet*] numa esfera abstrata e parcial. Em outras palavras: ao invés de um movimento de ascensão ao âmbito da *articulação consciente do Estado*, onde o social ocupa o momento preponderante, [*herrschende Moment*] aqui vemos um movimento de retorno ao assim chamado *Estado real*, de modo maneira que a divisão entre sociedade civil-burguesa e Estado deixa de existir. De esfera resolutive das questões de ordem social, o Estado passa a ser compreendido como o produto da irresolução da sociedade civil-burguesa, ou seja, como a forma própria da alienação [*Entfremdung*] humana na modernidade, especificamente política, ou seja, do ser social que figura numa esfera transcendente e contraposta à plataforma que o gera. De modo que, se anteriormente as questões de ordem social recebiam um tratamento político (no Estado), na *Crítica de 43* são as questões de ordem política que, identificadas em sua *gênese e necessidade sociais*³⁹, exigem uma solução que ultrapasse a abstração do *Estado político* e atue no polo determinante, no verdadeiro sujeito, no *Estado real*. Ora, para o Marx de Kreuznach, uma resolução que esteja à altura desta nova exigência deve provir da esfera do *poder legislativo*, pois é nela que a relação entre sociedade civil-burguesa e Estado aparece em sua forma primordial, como ato de *constituição* do corpo político. O poder legislativo antecede o poder executivo, na medida em que antecede a própria constituição na qual são estabelecidos os diferentes poderes. Forma-se, então, a seguinte antinomia: A colisão é simples. “O *poder legislativo* é o poder de organizar o universal. É o poder da constituição. Ele ultrapassa a constituição. Mas, por outro lado, o poder

³⁹ Aqui vale mencionar o conceito de crítica ontológica desenvolvido por Chasin, donde a *Crítica de 43* ocupar o *locus* deste mesmo conceito: “Que a crítica ontológica tenha incidido, em primeiro lugar, sobre a matéria política, é simples decorrência do próprio itinerário pessoal de Marx, vinculado às ênfases e prioridades de um dado tempo e lugar. Todavia, proporcionou a conquista precoce de uma dimensão fundamental ao pensamento marxiano, que foi mantida íntegra sem seus escritos até o fim da vida. De fato, elaborada a partir das *Glosas* de 1843, a crítica da política produziu uma teoria básica cujo caráter e trações são explícitos ou estão subjacentes, desde então, em toda abordagem marxiana desta esfera. [a *Crítica de 43*] é o marco exponencial que separa totalmente, o Marx juvenil, adepto da *filosofia da autoconsciência*, do Marx marxiano que principia em 1843 (CHASIN, 2009, p. 63 – grifo nosso).

legislativo é um poder constitucional. Ele está, portanto, subsumido à constituição.”(MARX, 2010a, p. 73). O mesmo poder legislativo que constitui o corpo político transforma-se, após o ato constituinte, em poder constituído; o criador submete-se a sua criatura: tal é a antinomia que, segundo Marx, está na raiz das grandes revoluções, entre as quais destaca-se a Revolução Francesa. Diz ele:

O poder legislativo fez a revolução francesa; lá onde ele, em sua particularidade, apareceu como dominante, ele fez, em geral, as grandes revoluções universais orgânicas; ele não combateu a constituição, mas uma particular constituição antiquada, precisamente porque o poder legislativo era o representante do povo, da vontade genérica. (MARX, 2010a, p. 75).

As revoluções do poder legislativo representam a reivindicação, pelo povo, de seu poder constituinte, de seu “direito de dar-se uma nova constituição”, direito este que fora alienado [*Entfremdet*] numa constituição política particular. Mas, se esta caracterização bem abstrata basta para legitimar essas revoluções, ela não parece ser suficiente, por si só, para afirmá-las como plenamente resolutivas face à antinomia em questão. Esta só é superada, segundo Marx, quando a vontade coletiva deixa de fazer da constituição do corpo político um ato que constituição de si mesma, a constituição do Estado real. Neste caso, o povo converte-se em *princípio* da constituição; esta não é mais do que a expressão de seu conteúdo. Juntamente com a relação de exterioridade entre a constituição e a vontade coletiva, desaparece a necessidade de uma mudança constitucional pela via revolucionária:

Para que a constituição não apenas sofra a modificação, para que, portanto, essa aparência ilusória não seja finalmente destruída pela violência, para que o homem faça conscientemente aquilo que, de outro modo, ele seria forçado a fazer inconscientemente em razão da natureza da coisa, é necessário que o movimento da constituição, o *progresso*, torne-se o *princípio da constituição*; que, portanto, o real sustentáculo da constituição, o povo, torne-se o princípio da constituição. (MARX, 2010a, p. 75).

Esta passagem lembra uma outra do período jornalístico de 1842, onde, no texto “A Gazeta Geral de Augsburg”, vemos como a “subjetividade racional” autoconsciente da crítica filosófica (Cf. CHASIN, 2009) opera na construção do Estado racional a partir do entendimento daquilo que seria a especificidade da natureza humana:

Em um verdadeiro Estado não há propriedade fundiária, nem industrial, nem elemento material, que na sua bruta elementariedade possa se acomodar com o Estado: há somente forças *espirituais*, e apenas ressurgindo no Estado, renascendo politicamente, as forças naturais adquirem direito ao voto no Estado. O Estado penetra a natureza inteira com nervos espirituais, e é necessário que em qualquer dos pontos não seja a matéria que domine, mas a forma, não a natureza sem o Estado, mas a natureza do estado, não o objeto privado de liberdade, mas o homem livre [...]. [visto que] não deve nem pode

o Estado, este reino natural do espírito, buscar e encontrar a própria e verdadeira essência em um dado da aparência sensível. (MARX *apud* CHASIN, p. 52).

Em resumo, a melhor forma de evitar que a ilusão prática da constituição não seja destruída é eliminando seu caráter ilusório, tornando-a expressão real e consciente da vontade dinâmica do povo.

Perante o tratamento prescindível que recebe “o povo” no interior do desenvolvimento do sistema hegeliano, Marx constata que este descreve, em verdade, um aspecto. Nesse sentido específico, Marx lembra que Hegel deve ser condenado não por descrever a essência do Estado como ela é, mas por considerar o que é como essência do Estado: “Nos Estados modernos, assim como na filosofia do direito de Hegel, a realidade *consciente, verdadeira, do assunto universal, é apenas formal, ou apenas o formal é assunto universal real.*” (MARX, 2010a, p. 83). Mesmo a despeito de seus misticismos e arbitrariedades lógicas, Marx assinala que a filosofia do direito de Hegel apreende um “estranho achado” da política moderna, tal como se vê na passagem:

O Estado moderno, no qual tanto o “assunto universal” quanto o ato de ocupar-se com ele são um monopólio, e no qual, 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 ao seu conteúdo, que somente na aparência é o assunto universal real. (MARX, 2010a, p. 83)

Na época moderna, o *assunto universal* perde a sua materialidade, isto é, não se refere mais à vida do povo, mas se mantém apenas formalmente, tal como observa Marx:

O Estado constitucional é o Estado em que o interesse estatal, enquanto interesse real do povo, existe *apenas* formalmente, e existe como uma *forma determinada* ao lado do Estado real; o interesse do Estado readquiriu aqui, *formalmente*, realidade como interesse do povo, mas ele deve, também, ter apenas essa *realidade formal*. Ele se transformou numa *formalidade*, no *hautgoût* [requisite] da vida do povo, numa *cerimônia*. O elemento *estamental* é a *mentira sancionada, legal*, dos Estados constitucionais: que o *Estado* é o *interesse do povo* ou o *povo* é o *interesse do Estado*. (MARX, 2010a, p. 83).

Tendo o interesse público, portanto, se transformado numa formalidade, encontrou no poder legislativo, responsável pelo universal, a sua sede mais apropriada, sede da “ilusão metafísica, universal, do Estado”.

4.2. A crítica da política

Nas glosas ao parágrafo § 302 Marx está pondo em relevo a identificação que Hegel faz entre Estado e o governo, entre abstração política e elemento legislativo, colocando-os em seu edifício lógico como um extremo oposto à esfera da vida do povo, identificada com os interesses privados e apolíticos. Entre estas duas esferas, Hegel enxerga os estamentos, que segundo sua definição comparecem como uma espécie de órgão mediador “entre o governo em geral, de um lado, e o povo dissolvido nas esferas particulares e nos indivíduos, de outro”, ou como prefere Marx, “a síntese entre Estado e sociedade *civil*”(2010a, p. 85). Para Marx, no entanto, Hegel não foi capaz de demonstrar como esta síntese se dá, ou como se viabiliza a união entre dois elementos de naturezas distintas, isto é, interesse público e interesse privado. Assim, para Marx, os estamentos, antes de ser a síntese, 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 tempo, eles são a *pretensão* da *solução* dessa contradição.” (2010a, p. 85).

Isso fica explícito na segunda parte do parágrafo, em que Hegel trata os estamentos enquanto “mediação” entre o Estado orgânico, e a multidão, inorgânica, impedindo que o primeiro atue como mero poder dominante, e o segundo como um mero poder de massa contra o Estado. 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, ou de a massa se encontrar dentro dele, mas sob uma forma orgânica. Isto é, 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 dessa turba.” (2010a, p. 86). Se eles deveriam ser um órgão mediador, em verdade, apenas tornam explícita a separação de Estado e sociedade civil-burguesa:

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 são “termos médios” em todos os sentidos. (MARX, 2010a, p. 86).

A função dos estamentos é abolir as contradições entre os interesses públicos e privados, de ser o elemento mediado, o termo médio, mas acabam por se revelar, ao contrário, como expressão acabada da *oposição* entre estes interesses. Dessa forma,

Marx sustenta que o papel dos estamentos, entre o povo e o governo, é o de mero representante: por meio deles, o governo é representado junto ao povo, que por sua vez, é representado junto ao governo. Mas, no caso de Hegel, 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 em uma sociedade que *não é* um Estado. O Estado é uma *mera representação*. (MARX, 2010a, p. 87).

Passagem de interesse fundamental para compreender uma determinação basilar do entendimento marxiano acerca do Estado: a crítica de Marx recai não só sobre Estado prussiano, mas também na forma como se constituíram os Estados modernos, isto é, em “uma mera representação”, na qual a vida material, efetiva, do povo não é contemplada. De acordo com o Marx, portanto, nos Estados modernos, o interesse universal não tem vigência realmente, na efetividade, como interesse particular, que, por sua vez, não vige, efetivamente, como interesse universal.

No 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, Marx considera que se encerra a tentativa hegeliana de apontar uma síntese de Estado e sociedade civil, baseando-se na mediação feita pelos estamentos. Afinal, para alcançar um significado político, o estamento privado o faz de acordo com aquilo que ele já é, isto é, de acordo com sua posição no interior da sociedade civil-burguesa. Enfim, ele deve atingir um significado político a partir de seu significado não-político, como pontua 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. Hegel também dá àquele, por conseguinte, um *significado político*, ou seja, um significado diferente de seu significado real. (MARX, 2010a, p. 88)

Hegel defende que os estamentos da sociedade civil-burguesa, que possuem um significado *meramente* social, ou seja, apolítico, atuam politicamente a partir desse “significado real”. Frente a isto, Marx sustenta: “O estamento privado pode, portanto, entrar na esfera política apenas segundo a *distinção estamental da sociedade civil*. A *distinção estamental* da sociedade civil se torna uma distinção política.” (MARX,

2010a, p. 89). No interior do sistema hegeliano, isso só se torna possível 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.” (MARX, 2010a, p. 89). Este “hibridismo” é um traço fundamental da filosofia do Estado hegeliana.

Mas é o próprio Hegel que, no entanto, observa que essa identidade não está mais na modernidade, como é observado na nota ao parágrafo em questão, quando critica as diversas teorias que sustentam o sistema representativo em contraposição ao estamental, e clama por *união* que existia anteriormente. Se antes existia esta identidade, Marx conclui, significa que não existe mais. Desse modo, diz Marx: “somente a *separação* dos estamentos civis e dos estamentos políticos exprime a *verdadeira* relação entre as *modernas* sociedades civil e política.” (MARX, 2010a, p. 90). Mais ainda, a abordagem que Hegel dá aos estamentos é, de acordo com Marx, bastante diferente do significado que eles possuíam na Idade Média:

Os estamentos da sociedade civil eram, na Idade Média, como tais, ao mesmo tempo estamentos legislativos, porque não eram estamentos privados ou porque os estamentos privados eram os estamentos políticos. Os estamentos medievais, como elemento político-estamental, não alcançavam uma nova determinação. Eles não se tornavam político-estamentais porque tomavam parte na legislação, mas sim tomavam parte na legislação porque e na medida em que eram político-estamentais. Ora, o que isso tem em comum com o estamento privado hegeliano, que, como elemento legislativo, alcança um aspecto de bravura política, um estado de êxtase, um significado e eficácia políticos a parte, surpreendentes, excepcionais? (MARX, 2010a, p. 91).

Precisamente na instância em que deveria ser desenvolvida a síntese suprema da *Filosofia do Direito*, o texto de Hegel encerra uma série de contradições não superadas. Marx encontra no poder legislativo, isto é, na *totalidade dos poderes*, conforme Hegel estabelece, o elemento da organicidade do Estado, onde a universalidade por excelência tem sua sede às contradições mais agudas.

As aquisições marxianas irão ganhando forma mais clara à medida que o manuscrito avança. Segundo Marx, Hegel parte da separação da sociedade civil e do Estado, fato que desenvolve como momento necessário da Ideia: “[Hegel] opôs o universal em si e para si existente do Estado aos interesses particulares e à necessidade da sociedade civil. Em uma palavra, ele expõe, por toda parte, o *conflito* entre sociedade

civil e Estado.” (MARX, 2010a, p. 91). Conflito que se manifesta no estamento privado, lócus não só da separação, mas da oposição da sociedade civil-burguesa 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”. (MARX, 2010a, p. 91).

Comentando a identificação hegeliana entre estamento privado e *sociedade civil*, Marx afirma que o estamento privado “exprime a sua *oposição* ao significado e à eficácia políticos, a privação do caráter político, isto é, que a sociedade civil em si e para si é *sem* significado e eficácia políticos”. (MARX, 2010a, p. 93). Dessa forma, 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 opostas. 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 “significado e eficácia *políticos*”, ele deve, antes, renunciar àquilo que ele é já como *estamento privado*. Somente com isso ele adquire seu “significado e eficácia *políticos*”. Esse 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 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. (MARX, 2010a, p. 94).

Neste momento do manuscrito, Marx está formulando uma 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 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, tal como afirma Marx nessa passagem:

O cidadão deve, pois, realizar uma *ruptura essencial* consigo mesmo. Como *cidadão real*, ele se encontra em uma dupla organização, a *burocrática* – que é uma determinação externa, formal, do Estado transcendente, do poder governamental, que não tangencia o cidadão e a 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 tangencia o Estado político como tal. (MARX, 2010a, pp. 94-95).

Assim, a vida que o indivíduo leva em meio ao “espetáculo de miséria e devassidão” na sociedade civil-burguesa é negada/abstraída pela política, transforma-se em algo carente de efetividade. No exercício da cidadania pela mediação burocrática, o indivíduo nega/abstrai toda a sua existência social efetiva, relegando-a à esfera dos interesses privados, 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 significado e eficácia políticos, ele deve abandonar sua realidade social, abstrair-se dela, refugiar-se de toda essa organização em sua individualidade; pois a única existência que ele encontra para sua qualidade de cidadão do Estado é sua *individualidade* nua e crua, já que a existência do Estado como governo está completa sem ele e que a existência dele na sociedade civil está completa sem o Estado. Apenas em contradição com essas *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*. (MARX, 2010a, 95)

Apenas pela depleção do indivíduo real é que o Estado alcança organicidade e positivação. A vida política emerge, para Marx, como a não-realização da vida social, como instância na qual a sociedade civil-burguesa se põe como inexistente, ou carente de efetividade e eficácia política, processo consumado em cada indivíduo. Finalmente, ele arremata:

A separação da sociedade civil-burguesa e do Estado político aparece necessariamente como uma separação entre o cidadão *político*, o cidadão do Estado, e a sociedade civil, a sua própria realidade empírica, efetiva, pois, como idealista do Estado, ele é um ser *totalmente diferente* de sua realidade, um *ser* distinto, diverso, oposto. A sociedade civil realiza, aqui, dentro de si mesma, a relação entre Estado e sociedade civil, que, por outro lado, existe já 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 eficácia políticos, pois precisamente este *estamento* se encontra entre o *indivíduo* e o *Estado político*. (MARX, 2010a, 95).

Dando 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*. Distinção que não é arbitrária, nem encerra uma questão terminológica, mas condiz com o próprio evoluir

da reflexão, que vai ganhando maior precisão continuamente ao longo da vida de Marx.

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 legislativo. A atividade dos estamentos acaba por ser a prova da separação. Ele conclui:

Ele faz do *elemento estamental* expressão da *separação*, mas, ao mesmo tempo, esse elemento 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, isso deve ser realizado de maneira que os estamentos da sociedade civil constituam, ao mesmo tempo, como tais, o elemento *estamental* da sociedade legislativa. (MARX, 2010a, 91).

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, no entanto, é que ele se contenta com uma solução *aparente*. Acaba por desconsiderar, enfim, o fato de o elemento estamental ser “a expressão fática da relação real de Estado e sociedade civil, a sua *separação*.” (MARX, 2010a, p. 93). 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 enorme progresso, pois ela é a expressão *aberta, não falseada, consequente*, da *condição política moderna*. Ela é a *contradição declarada*.” (2010a, p. 93).

4.3. A crítica da constituição estamental

Diante de tal quadro, Marx passa a criticar Hegel por este 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 separadas a vida civil política e coloca esta última, por assim dizer, no ar, pois lhe dá por base a individualidade abstrata do livre arbítrio e da opinião, a contingência, não uma base firme e legítima, em si e para si.” (1997, p. 280). Contra essa crítica, Marx afirma:

A “opinião” não pode ser concreta quando o *objeto* da opinião é “abstrato”. O atomismo, em que a sociedade civil se precipita no seu *ato político*, resulta necessariamente de que a comunidade, o ser em comum no qual existe o indivíduo, é a sociedade civil separada do Estado, ou que o *Estado político* é uma *abstração* da sociedade civil. (MARX, 2010a, p. 96).

É perceptível, pois, que a posição hegeliana representa a tentativa de promover uma síntese de elementos que, na realidade da sociedade civil-burguesa, encontram-se separados, atomizados. Como afirma Marx, Hegel expressou a *estranheza* [*Befremdliche*] do fenômeno, sem superar o seu estranhamento [*Entfremdung*]. Sobre isso, vale mencionar uma passagem que é esclarecedora:

O atomismo, em que a sociedade civil se precipita no seu *ato político*, resulta necessariamente de que a comunidade [*Gemeinwesen*], o ser em comum [*kommunistische Wesen*] no qual existe o indivíduo, é a sociedade civil separada do Estado, ou que o *Estado político* é uma *abstração* da sociedade civil. Essa opinião atomística, ainda que ela desapareça já na família e mesmo, talvez (??), na sociedade civil, reaparece no Estado político, precisamente porque ele é uma abstração da família e da sociedade civil. O mesmo acontece em sentido contrário. Ao exprimir a *estranheza* desse fenômeno, Hegel não superou o *estranhamento*. “A concepção”, diz-se em seguida, que dissolve novamente, em uma massa de indivíduos, as **comunidades já existentes** nesses círculos – nos quais elas adentram o campo político, isto é, o ponto de vista da *mais elevada universalidade concreta* –, *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 seria apenas a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião, por conseguinte o acidental, e não um fundamento *firme e legítimo* em si e para si. [§ 303]. (MARX, 2010a, p.

Estranhamento que é expresso positivamente pelas teorias da constituição representativa, baseadas no atomismo da sociedade moderna. Sobre isso, Marx diz:

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

Essa concepção não põe a vida política no ar, mas a vida política é a *vida aérea*, a região etérea da sociedade civil. (MARX, 2010a, p. 97).

Caracterização sobre a qual Marx se deterá com novos matizes na obra *Sobre a Questão Judaica*, escrita imediatamente após e, é lícito afirmar, sobre a influência das aquisições da *Crítica de 43*. Surge deste embate a diferenciação entre o limite negativo do estado e da política no tratamento específico dado em cada momento às figuras da politicidade diante das esferas sociais, e a proposição resolutiva de que a ação efetivamente revolucionária romperia com o antagonismo das classes, suprimindo-as em benefício da construção de formas de sociabilidade realmente livres comunitárias. A palavra mesma *emancipação* que aparecerá em *Sobre a questão judaica* continuará a ser usada ao longo da obra marxiana, mas agora matizada pelo seu sentido objetivamente

multivalente: como emancipação dos trabalhadores, emancipação social, das forças produtivas frente ao capital e da própria sociabilidade dos ditames do estado como coerção social, como comunidade humana frente à sociedade civil-burguesa. Digno de nota é que estas categorias descobertas em 1843 são flexionadas juntamente com a supressão [*Aufhebung*] da sociedade civil-burguesa e com a reabsorção por parte dos homens reais da figura do cidadão, alienada no Estado e na propriedade privada, como fica claro na obra de Marx desde *Sobre a questão judaica*:

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

De acordo com RUBEL (1975) estes dois textos são escritos quase que ao mesmo tempo:

Entre os escritos concluídos durante o período de Kreuznach estava o ensaio *Sobre a questão judaica*, composto em um momento em que Marx estava cortando seus últimos laços com a noção idealista hegeliana do Estado e burocracia. (RUBEL, 1975, p. 18).⁴⁰

As diferenças entre ambos os textos ficam claras, na *Crítica de 43*, na forma como é discutida a diferença entre o sistema estamental e o sistema representativo. Mesmo que na *Crítica de 43* já intuísse 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. O que é apresentado como resolução da alienação política na *Crítica de 43* é a verdadeira democracia [*wahre Demokratie*] como veremos a seguir. O *télos* do político não reside mais no Estado abstrato, mas é tanto configurado quanto resolvido no seio mesmo da sociedade civil-burguesa, de acordo com o “enigma resolvido”. Já em *Sobre a questão judaica* este mesmo *télos* será apresentado de forma diversa, como sendo *emancipação humana*, que permanecerá, sob diferentes matizes ao longo de toda a obra.

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

⁴⁰ No original: “Among the writings completed during the Kreuznach period was the essay On the Jewish Question, composed at a time when Marx was severing his last ties with the idealist Hegelian notion of the state and bureaucracy and at a time when the conflict with his Jewish relations in money matters was particularly acute.”

desiguais na terra, também os membros singulares do povo são *iguais* no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da *sociedade*.” (MARX, 2010a, p. 97). 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 e no Estado. Ao contrário, ele as desenvolve como simultâneas:

Com isso, os estamentos da sociedade civil se transformaram igualmente: mediante sua separação da sociedade política, a sociedade civil se tornou outra. [...] A distinção estamental não é mais, aqui, uma distinção segundo a *necessidade* e o *trabalho* como corpos autônomos. A única distinção geral, *superficial e formal* é, aqui, apenas aquela entre *cidade* e *campo*. Mas dentro da própria sociedade a distinção se forma não em círculos fixos, mas em círculos móveis, cujo princípio é o *arbútrio*. *Dinheiro* e *cultura* são os critérios principais. (MARX, 2010a, p. 97).

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 tal como é sentida na passagem campo-cidade, como afirma Marx:

Característico é somente que a *privação de posses* e o *estamento* do trabalho *imediate*, do trabalho concreto, constituam menos um estamento da sociedade civil do que o terreno sobre o qual repousam e se movem os seus círculos.[...] O estamento atual da sociedade mostra já a sua diferença do antigo estamento da sociedade civil no fato de que ele não é, como outrora, algo de comum, uma comunidade que contém o indivíduo, mas que 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 próprio, por sua vez, apenas uma determinação *exterior* do indivíduo, pois não é inerente ao seu trabalho nem se relaciona com ele como uma comunidade objetiva, existente, organizada segundo leis estáveis e mantendo com ele relações estáveis. (MARX, 2010a, p. 98).

Marx capta aqui, o aspecto mais visível das sociedades modernas, sem investigar 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:

Ao contrário, ele não mantém qualquer relação *real* com o agir substancial do indivíduo, com seu *estamento real*. O médico não forma nenhum estamento particular na sociedade civil. Um comerciante pertence a um estamento diverso daquele de outro comerciante, isto é, ele pertence a outra *posição social*. Assim como a sociedade civil se separou da sociedade política, ela também se separou, em seu interior, em *estamento* e *posição social*, para tantas quantas são as relações que têm lugar entre ambos. O princípio do

estamento social ou da sociedade civil é o gozo e a *capacidade de fruir*. (MARX, 2010a, p. 98).

Marx insurge-se contra o egoísmo da sociedade civil, ao qual as individualidades estão abandonadas: “A atual sociedade civil[-burguesa] é o princípio realizado do *individualismo*; a existência individual é o fim último; atividade, trabalho, conteúdo etc., são *apenas* meio.” (MARX, 2010a, p. 98). A própria 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” (MARX, 2010a, p. 98). 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 mais acabada. Sumarizando isto, Marx diz:

O estamento propriamente dito, onde posição política e posição social coincidem, é apenas aquele dos *membros do poder governamental*. O estamento atual da sociedade mostra já a sua diferença do antigo estamento da sociedade civil no fato de que ele não é, como outrora, algo de comum, uma comunidade [*Gemeinwesen*] que contém o indivíduo, mas que 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 próprio, por sua vez, apenas uma determinação *exterior* do indivíduo, pois não é inerente ao seu trabalho nem se relaciona com ele como uma comunidade objetiva, existente, organizada segundo leis estáveis e mantendo com ele relações estáveis. Ao contrário, ele não mantém qualquer relação *real* com o agir substancial do indivíduo, com seu *estamento real*. (MARX, 2010a, pp. 97-98).

E retomando uma discussão travada com Ruge na carta de Maio de 1843 – onde os direitos políticos aparecem em oposição aos direitos animais:

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*. (MARX, 2010a, p. 98).

Em contrapartida, o sistema representativo incorre no erro contrário, como diz Marx “A era moderna, a *civilização*, comete o erro inverso. Ela e para do homem o seu ser *objetivo*, como um ser apenas *exterior*, material. Ela não toma o conteúdo do homem como sua verdadeira realidade.” (2010a, p. 98).

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.

Entretanto, para tomar parte nela, ele tem que negar todo o seu conteúdo, toda a 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 chega, como *homem*, a ter significado, ou que sua determinação como membro do Estado, como ser social, manifesta-se como sua determinação *humana*. Pois todas as suas outras determinações na sociedade civil *aparecem* como *inessenciais* ao homem, ao indivíduo, 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 muito bem prescindir. (MARX, 2010a, p. 98).

Para ter significado político, portanto, o indivíduo tem que se tornar insignificante. 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 como a tentativa de solucionar algo que, na realidade efetiva, encontrava-se sem solução, ou ainda, tem uma solução somente na especulação. É o que leva a crítica marxiana a seu ponto culminante, quando avalia o sistema de mediações.

Comentando o parágrafo §304 Marx pondera que o raciocínio desenvolvido por Hegel, em que o estamento consta como termo-médio entre o *extremo da universalidade empírica* e o princípio do *príncipe* ou do *monarca* em geral, implica, desde já, a defesa que ele fará posteriormente, da câmara alta do parlamento. Por ora, cabe dizer que, no poder legislativo, o elemento político-estamental supera a “possibilidade da oposição hostil” quando em um momento seu promove, em seu 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 povo, quer dizer, a sociedade civil como um todo (§302), o exercício dessa mediação só é possível quando eles superam a posição abstrata inicial, tornando-se, no poder legislativo, termo-médio dentro da relação racional, do silogismo.

Na avaliação deste parágrafo Marx questiona primeiramente 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:

[...] a distinção social dos estamentos recebe, como tal, uma determinação que deve provir unicamente da esfera política e, doutra vez, ela recebe uma determinação, na esfera política, que não deriva da esfera política, mas do sujeito da esfera social. (MARX, 2010a, p. 99).

Dessa dupla determinação, resulta um híbrido no qual o sujeito não possui o significado que lhe é próprio. O *significado político* dos estamentos não provém de sua natureza social, mas, ao contrário, lhes é conferido pela esfera política. Segundo Marx, isso é corolário da própria reflexão hegeliana sobre os estamentos. Ela constitui uma tentativa de atualização de uma concepção antiga. Aqui vemos reaparece o elemento do “híbridismo”, denunciado na carta a Ruge em Março de 1842 e que serviu de inquietação inicial na revisão crítica de Hegel por parte de Marx. A marca da filosofia hegeliana, não só da filosofia do direito, neste sentido, é ser de um misticismo *sui generis*, onde sua argumentação pretensamente lógica e crítica na realidade não faz sentido algum, pois não alcança o “significado real” da coisa tratada. Nota-se também, que o procedimento de Marx segue o proposto na tese doutoral, quando da pretendida denúncia dos neo-hegelianos pela “acomodação” do mestre, vista como um traço moral. Marx está criticando os princípios, os fundamentos, da filosofia hegeliana, ao mesmo tempo em que critica o Estado moderno. Neste sentido, a reflexão marxiana é especificamente ontológica, o que equivale dizer que se atém não somente a abordagem de uma teoria, mas também ao ser que esta teoria exprime. Assim como é dito na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel de 1844*, a crítica a Hegel não seria crítica sem a crítica do Estado moderno, expresso sobremaneira por ela:

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 engana o significado e o significado engana a forma, e nem a forma alcança seu significado e a forma real, nem o significado alcança a

forma e o significado real. Essa *ausência de crítica*, esse *misticismo*, é tanto o enigma das modernas constituições (*χατ' ἐξοχήν*, por excelência das estamentais) como é também o mistério da filosofia hegeliana, em especial da *filosofia do direito* e da *filosofia da religião*. (MARX, 2010a, p. 100).

Novamente a filosofia hegeliana aparece, para Marx, como expressão da própria realidade de seu tempo. A tentativa de conciliar interesses privados com interesse público é um dos pilares das constituições modernas, que Hegel acaba por reproduzir em sua (Princípios da) *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 dessa ilusão da melhor maneira quando se toma o significado pelo que ele é, pela *determinação propriamente dita*; faz-se dele, como tal, sujeito, e então se compara para saber se o sujeito que *pretensamente* lhe pertence é seu *predicado real*, se ele representa a sua essência e a sua verdadeira realização. (MARX, 2010a, p. 100).

Segundo DE DEUS (2001), neste momento Marx condena o processo de *desontologização* da realidade efetiva [*Wirklichkeit*] operado não somente do pensamento hegeliano, mas, acima de tudo, da constituição mesma da vida política, isto é, que para se efetivar ela supõe a negação de todos os predicados do homem, de todo o seu conteúdo. Marx ainda não analisa a *gênese* desta *desontologização*, determinada pelo processo verificado na própria esfera social.

Em seguida, 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-burguesa, 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, abandonado sua rígida separação inicial. Sobre isso, Marx diz com ironia:

Vimos que os estamentos formam, em comum com o poder governamental, o termo médio entre o princípio monárquico e o povo, entre a vontade do Estado, como *uma* vontade empírica, e esta mesma vontade do Estado, como *muitas* vontades empíricas, entre a *singularidade empírica* e a *universalidade empírica*. Hegel devia determinar a vontade soberana como *singularidade empírica*, assim como determinou a vontade da sociedade civil como

universalidade empírica; mas ele não exprime a *oposição* em toda a sua agudeza. (MARX, 2010a, p. 100).

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*³⁸ *política*, que tem o poder legislativo no Estado moderno (do qual Hegel é intérprete).” (MARX, 2010a, p. 101). 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 forças independentes, mas como forças em oposição; não a partir da natureza da coisa, mas segundo as regras da convenção.”(idem, *ibidem*).

O Estado político, na modernidade, é mera forma dos interesses da sociedade civil-burguesa, 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-burguesa, 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 de 43*: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da “disposição política”, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” (2010a, p. 32).

Em todo o desenvolvimento exposto 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, passiva, 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*.

Anteriormente, 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, segundo Hegel, pela nobreza hereditária, que 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*.

Com o desenvolvimento da tematização hegeliana surgem questões mais gerais, para além da discussão acerca do *morgadio* e da câmara alta do parlamento. Marx se detém, em primeiro lugar, no fato do papel político exercido pelos nobres decorrer simplesmente de sua vida familiar e da propriedade da terra, o querer que repousa em si e a determinação natural.⁴¹ 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 civil. 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 suprema *síntese* do Estado político não seja outra coisa senão a síntese de propriedade fundiária e vida familiar!” (MARX, 2010a, p. 111). E se pergunta:

Mas depois que Hegel desenvolveu justamente o elemento político-estamental como um elemento próprio, como uma *transsubstanciação do*

⁴¹ Quando Marx inicia seus comentários críticos acerca do poder legislativo, ele afirma: “Hegel quer, em toda parte, apresentar o Estado como a realização do Espírito livre, mas *re vera* ele resolve todas as colisões difíceis mediante uma necessidade natural que se encontra em oposição à liberdade. Assim, também, a passagem do interesse particular ao interesse universal não é uma lei consciente do Estado, mas mediada pelo acaso e executada *contra* a consciência; e Hegel quer no Estado, por toda parte, a realização da vontade livre!” (MARX, 2010a, p. 75)

estamento privado na qualidade de cidadão do Estado e, precisamente por isso, descobriu-o carente de mediação, como pode ele, agora, dissolver novamente esse organismo na distinção do estamento privado, portanto, no estamento privado, e a partir dele buscara mediação do Estado político consigo mesmo? (MARX, 2010a, p. 111).

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 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 verdadeira 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 interior do poder legislativo. Para Marx, isso constitui “o pior sincretismo”: “Hegel quer sistema medieval dos estamentos, mas no sentido moderno do poder legislativo, e quer o moderno poder legislativo, mas no corpo do sistema medieval dos estamentos!” (MARX, 2010a, p. 112).

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* foi suprimido.”. 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.

Para o Marx da *Crítica de 43*, 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 pessoa

em geral” (2010a, p. 114). Enfim, ela é a propriedade privada em seu sentido próprio, não apresentando uma diferença entre os países modernos e atrasados.

A constituição política em seu ponto culminante é, portanto, a *constituição da propriedade privada*. A mais alta *disposição política* é a *disposição da propriedade privada*. O *morgadio* é meramente a manifestação externa da natureza interna da propriedade fundiária. Porque esta última inalienável, os nervos sociais lhe são cortados e seu isolamento da sociedade civil é assegurado”. (MARX, 2010a, pp. 114-115).

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

É o próprio Estado, de acordo com Marx, que se submete às regras da propriedade privada. O Estado é, na tematização hegeliana, “a realidade da Ideia ética, do Espírito ético como vontade substancial, evidente e *manifesta* para si”. A consciência de si, por meio de sua disposição em relação ao estado, “obtem a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade.”(1997, p. 216. §257). Disposição que, no parágrafo 268, Hegel caracteriza como:

[...] confiança, e da certeza de que o meu interesse particular e o seu interesse substancial se conservam e persistem dentro do interesse e dos fins de um outro (no caso, o Estado) e, portanto, dentro da sua relação comigo como indivíduo. Daí provém, precisamente, que o Estado não seja para mim algo de alheio e que, neste estado de consciência, eu seja livre. (HEGEL, 1997, p. 230).

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 Ideia ética”. A propriedade privada, enfim, garante e sustenta o Estado. Diz Marx:

Há aqui, portanto, *independência* do Estado e da sociedade civil, e essa abstração realizada de ambos, que é, realmente, a mais rude *dependência da gleba*, constitui, no poder legislativo, a mediação e a unidade de ambos. O *patrimônio privado independente*, ou seja, o patrimônio privado abstrato e a *pessoa privada* a ele correspondente são a construção suprema do Estado político. A “independência” política é construída como “propriedade privada independente” e “pessoa dessa propriedade privada independente”. (MARX, 2010a, p. 119).

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 seus *Princípios da Filosofia do Direito* como algo 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 em si e para si, ele o quer apenas com referência a outro, não como autodeterminação, mas como determinidade de um outro, não como fim, mas como *meio* para um fim.” (MARX, 2010a, p. 115). Marx deixa isso claro em tom de arremate:

Mas qual é o *conteúdo* da constituição política, do fim político, qual é o fim desse fim? Qual é sua substância? O *morgadio*, o *superlativo da propriedade privada*, a *propriedade privada soberana*. Que poder exerce o Estado político sobre a propriedade privada no morgadio? Ele o *isola* da família e da sociedade, ele o conduz à sua *autonomização abstrata*. Qual é, então, o poder do Estado político sobre a propriedade privada? O *próprio poder da propriedade privada*, sua essência trazida à existência. O que resta ao Estado político, em oposição a essa essência? A *ilusão* de que ele determina, onde ele é determinado. (MARX, 2010a, p 116).

Tanto nessa última passagem como em outras, a realidade da Prússia, a constituição estamental, descritas por Hegel em sua obra, 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.

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 “Mas o sustentáculo da constituição é a constituição das constituições, a constituição real, primária!” (2010a, p. 123). Se o sustentáculo do Estado constitucional é a propriedade privada, ela mesma é o momento preponderante [*herrschende Moment*], quer dizer, a realização acabada é a afirmação do indivíduo privado, separado de seu gênero.

5. CAPÍTULO IV – A VERDADEIRA DEMOCRACIA

5.1. Propriedade privada e Estado

Marx nas últimas páginas do manuscrito se permite tematizar sobre a verdadeira democracia [*währe Demokratie*] após ter feito sua crítica da propriedade privada, conforme consta nas glosas em que aborda o *morgadio* hegeliano. Isto é de fundamental importância, pois assim se apresenta a determinação do político por meio da crítica ao Estado que é portador de um interesse particular, ainda que venha tautologicamente afirmar sua racionalidade por meio de categorias lógicas dadas de antemão pela especulação. Isto fica mais claro quando lemos a seguinte passagem:

Mas qual é o conteúdo da constituição política, do fim político, qual é o fim desse fim? Qual é sua substância? O *morgadio*, o *superlativo da propriedade privada*, a *propriedade privada soberana*. Que poder exerce o Estado político sobre a propriedade privada no *morgadio*? Ele o *isola* da família e da sociedade, ele o conduz à sua *autonomização abstrata*. Qual é, então, o poder do Estado político sobre a propriedade privada? O *próprio poder da propriedade privada*, sua essência trazida à existência. O que resta ao Estado político, em oposição a essa essência? A *ilusão* de que ele determina, onde ele é determinado. Ele rompe, é verdade, a *vontade da família e da sociedade*, mas apenas para dar existência à *vontade da propriedade privada que é sem a vontade da família e da sociedade* e para reconhecer essa existência como a suprema existência do Estado político, como a suprema existência *ética*. (MARX, 2010a, p. 117).

Nesta parte final da *Crítica de 43*, Marx está determinando 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 humano. Na passagem a seguir Marx deixa isso mais claro:

Na constituição em que 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 simplesmente uma existência particular da relação universal entre *propriedade privada e Estado político*. O *morgadio* é o sentido *político* da propriedade privada, a propriedade privada em seu significado político, ou seja, em seu significado universal. A constituição é, aqui, portanto, *constituição da propriedade privada*. (MARX, 2010a, 125).

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 liame universal do Estado.” (MARX, 2010a, p. 124). Há aqui, muito antes de textos da maturidade, como por exemplo, *A Assim Chamada Acumulação Primitiva*, a determinação por parte de Marx de um *vínculo orgânico* entre Estado e propriedade privada no processo de gênese da sociedade civil-burguesa. Ou seja, o que Marx faz, desde a *Crítica de 43* – e no que consiste sua novidade fundamental – e que permanecerá durante toda a sua obra, é aquilo que Chasin refere como sendo a *determinação (gênese ou formação) social do pensamento e a presença histórica do objeto* (Cf. CHASIN, 2009). Em nosso caso, o Estado moderno como determinação acessória e contingente da sociedade civil-burguesa e de seu metabolismo.

Esse caráter acessório e contingente é a expressão primitiva e originária da situação moderna, e enquanto tal, marca maior da alienação moderna que enforma a separação oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Como Marx assevera nesta passagem:

No *feudalismo*, aparece diretamente que o poder soberano é o poder da propriedade privada e no *poder soberano* está depositado o mistério do que é o *poder universal*, o *poder de todas as esferas do Estado*. [...] No príncipe, como representante do poder do Estado, está manifesto o que é a *potência* do Estado. O príncipe *constitucional* expressa, por isso, a ideia do Estado constitucional em sua abstração mais aguda. [...] Aqui, é expressa, em sua contradição mais alta, a separação entre a pessoa política e a real, a pessoa formal e a material, a pessoa universal e a individual, o homem e o homem social. (MARX, 2010a, p. 124).

Portanto, Marx parte do atraso alemão, daquilo que posteriormente chamou de “miséria alemã”, da realidade medieval da constituição estamental, garantida pela instituição do *morgadio*, para captar a relação mais geral e mais aguda entre propriedade privada e Estado político: a propriedade privada é o verdadeiro sujeito da política, o próprio soberano. Essa constatação implica, imediatamente, o descarte de todo o sistema especulativo formulado por Hegel para superar o dualismo e contradição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Novamente denunciando a inversão entre sujeito e predicado operada por Hegel, Marx ressalta que, nesse ponto, tal relação provém da própria realidade que aquele pretende descrever:

No morgadio, o fato de a propriedade privada ser a relação com a função pública aparece de tal maneira que a existência do Estado seja uma inerência, um acidente da propriedade privada *imediate*, da *propriedade fundiária*. Assim, o Estado aparece, no ápice, como propriedade privada, enquanto a propriedade privada deveria aparecer, aqui, como propriedade do Estado. Em vez de fazer da propriedade privada uma qualidade do cidadão do Estado, Hegel faz da qualidade de cidadão do Estado, da existência do Estado e da disposição do Estado uma qualidade da propriedade privada. (MARX, 2010a, p. 126).

Hegel não foi capaz de apontar a superação da *alienação política*. Sua tematização especulativa, ao contrário, deixou clara, para Marx, a separação entre Estado e sociedade civil-burguesa e principalmente, a subsunção daquele às determinações da propriedade privada, ou ainda, subsunção 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 [*Entfremdung*] política se perfaz, enfim, com a subsunção dessa esfera formal ao interesse material que é: ele mesmo, a negação da vida genérica, ou seja, a propriedade privada. É precisamente a partir deste ponto que o texto marxiano irá deixar de associar “o político” ao Estado.

Na *Crítica de 43*, a verdadeira democracia [*wahre Demokratie*] e o sufrágio universal aparecem como as formas capazes de tornar o povo próprio sujeito de sua existência social e política, capaz, portanto, de resgatar o homem dessa alienação política e – para resgatar uma das inquietações com os interesses materiais do Marx pré-marxiano - desta mesquinhez do Estado ao se rebaixar à propriedade privada. A fórmula desta verdadeira democracia radicalizará o modelo socialista francês e terá no *sufrágio universal* o seu meio mais importante de realização. Esse é o aspecto afirmativo do trajeto marxiano de Kreuznach, consequência m de sua crítica da especulação hegeliana.

Esse aspecto é mais claramente visualizado quando analisada a questão da soberania. 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. Sobre isso, Marx – com alguma ironia - diz:

A personalidade do Estado é real somente como uma *pessoa*, o *monarca*. Assim, porque a subjetividade é real apenas como sujeito, e o sujeito apenas como Uno, a personalidade do Estado só é real como uma pessoa. Bela conclusão. Hegel poderia concluir, do mesmo modo: pelo fato de o homem singular ser um Uno, o gênero humano [*Menschengattung*] é apenas Um único homem. A personalidade exprime o Conceito como tal, a pessoa contém **simultaneamente** a realidade deste último, e o Conceito só é *Ideia*,

verdade, com essa determinação. A *personalidade*, sem a pessoa, é certamente apenas uma abstração; mas a pessoa só é a *ideia real* da personalidade em sua existência genérica [*Gattungsdasein*], *como as pessoas*. (MARX, 2010a, p. 48).

Nos *Princípios da Filosofia do Direito de Hegel*, a soberania é caracterizada como sendo a necessidade interna do Estado, a unidade que torna todos os seus momentos partes de um organismo⁴². 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.

Sendo a soberania 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, é por meio dela que 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 influência direta do alto, através da qual elas [as esferas e funções particulares] 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, 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”.

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.

⁴² No parágrafo §278, Hegel diz: “Nem para si nem na vontade particular dos indivíduos têm os diferentes poderes e funções do Estado existência independente e fixa: a sua raiz profunda está na unidade do Estado como “eu” simples deles. São estas as duas condições que constituem a soberania do Estado.”(HEGEL, 1997, p. 252).

Ele arremata: “Por isso a *soberania*, o idealismo de Estado, existe somente como necessidade *interna*: como *Ideia*. Hegel se satisfaz com isso, pois se trata apenas da *Ideia*. A soberania existe, portanto, por um lado, apenas como *substância inconsciente, cega*” (MARX, 2010a, p. 43). O desenvolvimento da soberania se funda na abstração da lógica e, com isso, não dá a lógica específica do objeto.

Se por um lado a soberania é 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. 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.

Uma vez mais Marx denuncia 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, subjetividade se manifesta nos sujeitos reais, que aparecem com 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” (MARX, 2010^a, 44). 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 aqui, primeiramente, considerada como uma essência autônoma, é objetivada. Depois, compreende-se, esse objeto deve se tornar novamente sujeito. Mas, então, esse sujeito aparece como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania não é outra coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado. (MARX, 2010a, p.44).

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 de Estado? Ou como questiona Marx, “Que idealismo de Estado seria este, que, em lugar de ser a real autoconsciência dos cidadãos do Estado, a alma comum do Estado, seria *uma pessoa, um sujeito?*” (MARX. 2010a, p. 44). 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 autoconsciente deve querer também *realmente*, deve querer como unidade, como indivíduo. Mas quem pôde jamais duvidar que o Estado age por intermédio dos indivíduos? Se Hegel quisesse desenvolver: o Estado deve ter *um* indivíduo como representante de sua unidade individual, ele não deduziria o monarca. (MARX, 2010a, p. 46).

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

Hegel, aqui, define o monarca como “a personalidade do Estado, sua certeza de si mesmo”. O monarca é a “soberania personificada”, a “soberania feita homem”, a consciência corpórea do Estado, por meio da qual, portanto, todos os outros estão excluídos dessa soberania, da personalidade e da consciência 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” são uma “única” pessoa empírica, a exclusão de todas as outras, mas esta razão personificada não tem nenhum conteúdo além da abstração do “Eu quero”. *L'état c'est moi*. (MARX, 2010a, p. 46-47).

Os cidadãos, os sujeitos, tornam-se predicados do Estado e, principalmente do monarca. É necessário constatar, ainda, que a personalidade e a subjetividade só existem em diversas pessoas e sujeitos, e não em um único, como pretende Hegel. Marx assevera, ao contrário, que o “*Uno* tem verdade somente como *muitos Unos*. O predicado, a essência, jamais esgota as esferas da sua existência em *um Uno*, mas em *muitos Unos*. ”(MARX, 2010^a, p. 47). E ironiza a conclusão hegeliana de que a personalidade do Estado só é efetiva como o monarca:

Assim, porque a subjetividade é real apenas como sujeito, e o sujeito apenas como *Uno*, a personalidade do Estado só é real como uma pessoa. Bela conclusão. Hegel poderia concluir, do mesmo modo: pelo fato de o homem singular ser 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 *ideia real* da personalidade em sua existência genérica, *como as pessoas*. (MARX, 2010a, p. 47).

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. Ou seja, ao afirmar a soberania do monarca, Hegel nega a soberania popular.

Contra isso, Marx afirma:

Como se o povo não fosse o Estado real. O Estado é um *abstractum*. Somente o povo é o *concretum*. E é notável que Hegel atribua sem hesitação uma qualidade viva ao *abstractum*, tal como a soberania, e só o faça com hesitação e reservas em relação ao *concretum*. (MARX, 2010a, p. 48).

E se o povo é o concreto e o verdadeiro soberano, a oposição entre soberania popular e “soberania existente no monarca”. Eis aqui uma determinação que marca o caráter transitório da *Crítica de 43*: Marx fala que somente o povo é o agente concreto. Perto do que virá a seguir no itinerário marxiano, o agente *povo* é uma indeterminação, pois ainda abstrato perto do que será o proletariado, a classe trabalhadora. Como o vocabulário de Marx em Kreuznach ainda não contava com estas determinações – seja por desconhecimento ou por ignorância, aqui não importa -, um agente político genérico como o povo ocupou o lugar do Estado enquanto resolução lógica da alienação política. Lembremos aqui que, além de ser abandonada prontamente nos textos imediatamente subsequentes, esta visão será alvo da crítica à dialética hegeliana no item 3) da *Introdução aos Grundrisse*, quando Marx faz todo o percurso do abstrato ao concreto que marca sua crítica da economia política. Para citarmos somente o trecho inicial da passagem:

Se consideramos um dado país de um ponto de vista político-econômico, começamos com sua população, sua divisão em classes, a cidade, o campo, o mar, os diferentes ramos de produção, a importação e a exportação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias etc. Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. (MARX, 2011, pp. 76-77).

5.2. Verdadeira democracia e sufrágio universal

Retomando a discussão sobre a soberania popular. Esta, de acordo com Marx, deve ser expressa nos seguintes termos:

1) a questão é, precisamente, a seguinte: não é uma ilusão a soberania absorvida no monarca? Soberania do monarca ou do povo, eis a *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*, dos quais um é tal que só pode chegar à existência em um monarca, e o outro tal que só o pode em um povo. Do mesmo modo em que se pergunta: é Deus o soberano, ou é o homem o soberano? Uma das duas soberanias é uma falsidade, ainda que uma falsidade existente. (MARX, 2010a, p. 49).

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 tão somente uma inverdade. Afinal, “A soberania popular não existe por meio dele, mas ele por meio dela.” (MARX, 2010a, p. 47).

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, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inconseqüência contra si mesma, o momento monárquico não é uma inconseqüência na democracia. (MARX, 2010a, p. 49).

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, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição [*Verfassungsgattung*]. 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. (MARX, 2010a, p. 49).

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. Ele traz em si, portanto, a lógica específica de todas as constituições, que são espécies suas. Seguindo a síntese de Feuerbach sobre o cristianismo, a democracia 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 [*aufgelöste Rätsel*] de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como a obra *própria* deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isso vale também para a

monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a *constituição* em geral é apenas *um* momento da existência do povo e que *a constituição política* não forma por si mesma o Estado. (MARX, 2010a, p. 50).

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 ela, forma e conteúdo se tornam idênticos. Com isso a politicidade se torna um elemento da vida social, convivendo com os demais e, o que é mais importante, acompanhando seu progresso⁴³. 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, em um certo sentido, está para as outras formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões. O cristianismo é a religião *κατ' ἐξοχήν*, 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 [*Gattung*] com suas espécies, mas o próprio gênero [*Gattung*] aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie *particular* em face das existências que não contradizem a essência. A democracia relaciona-se com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a

⁴³ - 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 constituição não apenas sofra a modificação, para que, portanto, essa aparência ilusória não seja finalmente destruída pela violência, para que o homem faça conscientemente aquilo que, de outro modo, ele seria forçado a fazer inconscientemente em razão da natureza da coisa, é necessário que o movimento da constituição, o *progresso*, torne-se o *princípio da constituição*; que, portanto, o real sustentáculo da constituição, o povo, torne-se o princípio da constituição.” (MARX, 2010a, p. 75).

existência legal. Tal é a diferença fundamental da democracia. MARX, 2010a, p. 50).

Nesse parágrafo nota-se que Feuerbach ainda é sobremaneira uma referência. Quando Marx fala que “A democracia, em um certo sentido, está para as outras formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões”, ele está aludindo diretamente ao Feuerbach de *A Essência do Cristianismo*. Sendo assim, como o cristianismo era a essência de todas as religiões, a democracia emerge como a essência de todas as constituições, e a sua *diferença específica* é a de ser capaz de solucionar a alienação [*Entfremdung*] moderna entre lei e existência social, entre uma situação onde o homem é a existência legal para uma onde a lei é a própria existência humana. A constituição estatal proposta pela especulação hegeliana é substituída pela constituição humana, pela verdadeira democracia [*wahre Demokratie*] - como veremos logo a seguir -, pela reflexão marxiana calcada no gênero humano [*Menschengattung*], tido desde a *Crítica de 43* como a essência do ser social. Novamente, insistimos, a inversão de Marx refere-se a uma nova concepção de ser e de mundo - e não somente de entendimento deste mundo.

A crítica da alienação política se dá precisamente pela crítica das formas políticas, de modo que a sua existência deve ser trazida do “céu abstrato” do Estado político, onde elas emergem como constituição política. A velha disputa sobre qual seria a melhor forma política, bastante cara aos teóricos da *determinação ontopositiva da politicidade*, é vista por Marx como uma forma particular de especulação filosófica, especificamente política, ou seja, toda a tradição de pensamento que se debruçou sobre os problemas sociais pela via política, e que desembocou em Hegel e na tematização do Estado moderno, é uma disputa no interior do terreno abstrato da especulação. Novamente: é marcante, neste sentido, a filiação marxiana à reflexão filosófica estabelecida por Feuerbach, que dentre outras coisas dizia que a filosofia de Hegel é a “teologia tornada lógica”. Donde diante da abstração política feita pelo Estado moderno e tematiza por Hegel, a democracia ser entendida enquanto uma dentre outras formas de constituição política, especificamente como república, ao passo que para Marx ela já remete a algo a mais do que simplesmente esta determinação abstrata, ou seja, como o gênero da constituição:

Na democracia o Estado *abstrato* deixou de ser o momento preponderante [*herrschende Moment*]. A luta entre monarquia e república é, ela mesma, ainda, uma luta no interior do Estado abstrato. A república *política* é a

democracia no interior da forma de Estado abstrata. A forma de Estado abstrata da democracia é, por isso, a república; porém, aqui, ela deixa de ser a constituição *simplesmente política*. A propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá, a *república* é, portanto, uma simples *forma* de Estado, como o é aqui a monarquia. O conteúdo do Estado se encontra fora dessas constituições. Por isso Hegel tem razão, quando diz: O Estado político é a constituição; quer dizer, o Estado material não é político. (MARX, 2010a, p. 51).

Notável é que ao trazer a especificidade da constituição política, Marx se diferencia bastante do período anterior, marcado pela defesa do Estado racional, ou Estado da natureza humana. Aqui, o Estado racional e a constituição política emergem como uma forma de particularidade na própria esfera política – que almeja ser portadora do interesse público universal. Neste sentido, Marx está se dirigindo a todo tipo de Estado, e não somente um ou outro em particular – o Estado prussiano em questão, ou o Estado republicano francês como norte dos neo-hegelianos. A existência do Estado constitucional é inseparável de sua existência política, da alienação [*Entfremdung*] da sociedade civil-burguesa, de modo que a identificação deste com os interesses daquela é uma identidade exterior:

Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca. Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil de ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, 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 de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação [*Entfremdung*]. (MARX, 2010a, p. 51).

Já a democracia, o gênero da constituição, implica tomar o homem efetivo em todas as suas determinações, em toda a sua existência, e em especial, sua existência espiritual, que no Estado político é transformada em existência não-essencial, ou mera aparência [*Schein*]. Para Marx, a democracia é a autodeterminação da sociedade civil-burguesa e, com isso, a superação da disjunção entre Estado político e Estado material, entre a manifestação política e sua manifestação social. Esta última se apropria, por meio da democracia, desse aspecto de sua existência que, na modernidade, encontra-se separado e em oposição a ele. Na democracia é possível termos o enigma resolvido [*aufgelöste Rätsel*], sendo esta forma política universal capaz dar uma solução para o problema criado por ela própria e, portanto, uma solução para o problema das *formas políticas* e das constituições – tidas aqui como sinônimos -, da qual a própria

democracia é uma manifestação particular. Por meio da democracia, pode-se dar, enfim, uma autêntica e verdadeira união de universal e particular, entre gênero e espécie. Marx diz:

Todas as demais *formas estatais* são uma *forma* de Estado precisa, determinada, *particular*. Na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular. Na monarquia, por exemplo, na república como uma forma de Estado particular, o homem político tem sua existência particular ao lado do homem não político, do homem privado. A propriedade, o contrato, o matrimônio, a sociedade civil aparecem, aqui (Hegel desenvolve de modo bastante correto estas formas *abstratas* de Estado, mas ele *crê* desenvolver a ideia 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 determina, limita, ora afirma, ora nega, sem ter em si mesmo nenhum conteúdo. (MARX, 2010a, p. 50).

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 “ideia de Estado”, representa a superação de uma separação real. No Estado político, universal e particular encontram-se materialmente separados e a democracia é a superação real-efetiva 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-burguesa soberana, adquirindo, com isso, materialidade e conteúdo, perdendo seu caráter de mera “forma organizadora”. Em conclusão, o membro da sociedade civil-burguesa superaria sua dupla vida, social e política, na condição de “homem socializado”.

Levando essa propositura até as últimas consequências, Marx pode, então, caracterizar a *verdadeira democracia* [*währe Demokratie*] do seguinte modo:

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 domina e determina todo o particular. Na democracia o Estado, como particular, é *apenas* particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo. (MARX, 2010a, p. 50-51).

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 com o objetivo de todas as constituições, como afirma ENDERLE (2000): “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 devem ter no princípio democrático um *télos* a ser atingido” (2000, p. 45). Para atingir esse *télos*, Marx propugnará um programa político baseado na reforma política que conduza ao *sufrágio universal*.

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.

No desenvolvimento hegeliano da questão, 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 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 quer que elas se chamem) não são, aqui, diferentes existências do mesmo princípio, mas sim fazem parte de *dois princípios* e condições sociais essencialmente *diferentes*. A câmara dos deputados é, aqui, a *constituição política* da sociedade civil em sentido moderno; a câmara dos pares o é em sentido estamental. Câmara dos pares e câmara dos deputados se defrontam, 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 existência *política abstrata*. [...]A sociedade civil, portanto, tem na câmara

estamental a representante de sua existência medieval e, na câmara dos deputados, a representante de sua existência política (moderna). O progresso em relação à Idade Média consiste, aqui, apenas na redução da política estamental a uma existência política particular ao lado da política do cidadão do Estado. A existência política empírica que Hegel tem diante dos olhos (Inglaterra) guarda, portanto, um significado bem diferente daquele que ele lhe imputa. (MARX, 2010a, p. 127-128).

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 fazê-lo, mais ainda, como aquilo que ela *não* é, pois ela é uma sociedade *apolítica* e deve, aqui, realizar um ato *político* como um ato *essencial a ela*, proveniente dela mesma.” (MARX, 2010a, p. 127). 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 apolítico da sociedade civil. Marx diz “Se a existência dos estamentos necessita de uma garantia, eles *não* são uma *existência real*, mas apenas uma *existência fictícia do Estado*.” (idem, p. 129). A participação no poder legislativo, que deveria ser precisamente a existência universal da particularidade, torna-se, ela mesma, existência particular.

Ao comentar o parágrafo §308, Marx se detém na associação de que Hegel faz entre democracia e 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 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 reais modernas, que pressupõem a separação da vida real em relação à vida política e fazem da qualidade política uma “determinação abstrata” do membro real do Estado.”(MARX, 2010a, p. 130).

Além disso, Marx constata que, como Hegel erige a Ideia 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, elemento real que dá a si mesmo, no organismo estatal *inteiro*, a sua *forma racional*.” (MARX, 2010a, p. 130). 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 singularmente, - Marx diz - mas os singulares como todos.” (MARX, 2010a, p. 130).

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 sobre como a sociedade civil[-burguesa] deve tomar parte no poder legislativo, que ela ingresse nele por meio de deputados, ou que “todos singularmente” participem de forma direta, é ela mesma uma questão no interior da abstração do Estado político, ou no interior do Estado político abstrato; é uma questão política abstrata. (MARX, 2010a, p. 131).

E, mais adiante, ele diz: “‘Todos’ devem ‘participar singularmente nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado’; isto é, portanto: *todos* devem participar, não como todos, mas sim como ‘singular’.”.

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 todos. 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 “então *todos* devem e querem participar dele por uma vez”. E, mais ainda:

Todos enquanto singulares.

No *elemento estamental*, a atividade legislativa não é considerada como *social*, como uma função da *sociabilidade*, mas sim, muito mais, como o ato pelo qual os indivíduos assumem desde já uma função realmente ou *conscientemente social*, isto é, uma função política. O *poder legislativo* não é, aqui, uma emanção, uma função da sociedade, mas somente a *formação*

dessa sociedade. A formação do poder legislativo exige que *todos* os membros da sociedade civil se considerem como *singulares*, e estes realmente se defrontam com ela como *singulares*. A determinação de “serem membros do Estado” é sua “determinação abstrata”, uma determinação que não se realiza na sua realidade viva. (MARX, 2010a, 133).

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 tem-se a separação de Estado político e sociedade civil[-burguesa], e nesse caso *todos singularmente* não podem participar do poder legislativo. O Estado político é uma existência *separada* da sociedade civil. De um lado, a sociedade civil renunciaria a si mesma se todos fossem legisladores e, de outro lado, o Estado político, que com ela se defronta, pode suportá-la apenas de um modo que seja adequado a seu *formato*. Ou seja, a participação da sociedade civil no Estado político mediante *deputados* é precisamente a *expressão* de sua separação e de sua unidade somente dualística. (MARX, 2010a, p. 133).

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[-burguesa] é sociedade política *real*. E então é um absurdo colocar uma exigência que deriva apenas da concepção do Estado político enquanto existência separada da sociedade civil, uma exigência que deriva apenas da representação *teológica* do Estado político. Nessa situação, desaparece totalmente o significado do poder *legislativo* como poder *representativo*. O poder legislativo é, aqui, representativo no sentido em que toda função é representativa: o sapateiro, por exemplo, é meu representante na medida em que satisfaz uma necessidade social, assim como toda atividade social determinada, enquanto atividade genérica, representa simplesmente o gênero, isto é, uma determinação de minha própria essência, assim como todo homem é representante de outro homem. Ele é, aqui, representante não por meio de uma outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele *é e faz*. (MARX, 2010a, p. 133-134).

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, tornando-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, nestas 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 “*extensão e da máxima generalização possível da eleição, tanto do sufrágio ativo como do sufrágio passivo.*”. Esse, afinal, é o “o ponto propriamente controverso da *reforma* política, tanto na França quanto na Inglaterra.” (MARX, 2010a, p. 135). 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 a *eleição* filosoficamente, quer dizer, em sua essência peculiar, quando ela é compreendida imediatamente em relação ao *poder soberano* ou ao *poder governamental*. A *eleição* é a *relação real* da *sociedade civil real* com a *sociedade civil* do *poder legislativo*, com o *elemento representativo*. Ou seja, a *eleição* é a *relação imediata, direta, não meramente representativa, mas real*, da sociedade civil com o Estado político. É evidente, por isso, que a *eleição* constitui o interesse político fundamental da sociedade civil real. É somente na *eleição ilimitada*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil se eleva *realmente* à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. Mas o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração. Quando a sociedade civil põs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, põs concomitantemente com o *inessencial* sua existência social, em sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente da *dissolução da sociedade civil*. (MARX, 2010a, 135).

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* [*wahre Demokratie*], ou seja, a dissolução do dualismo e contradição entre Estado e sociedade civil-burguesa, a superação da cisão entre uma sociedade política abstrata e uma sociedade apolítica real. Por meio do *sufrágio universal*, a sociedade civil-burguesa atinge a abstração máxima justamente no momento em que se dissolve. Todavia, ela se põe, imediatamente, como existência política. Dissolve-se, com isso, sua

existência apolítica, e, ao mesmo tempo, a existência abstrata do Estado político. O pensamento de Marx, portanto, converge 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-burguesa soberana.

6. CONCLUSÃO

Diante do exposto, pode-se situar com precisão a *Crítica de 43* no desenvolvimento de Marx. A revisão crítica que o autor fez do pensamento hegeliano marca uma inversão profunda de pólos determinativos *Estado* e *sociedade civil-burguesa*, e, conseqüentemente, a forma como passa ser encaminhada esta questão a partir de agora. Isso fica evidente nas cartas endereçadas a Ruge no período, publicadas nos *Anais Franco-Alemães*.

Como já dito anteriormente, na carta de maio de 1843, escrita pouco antes de sua estadia em Kreuznach, vemos reminiscências daquela filosofia da autoconsciência propugnada na tese doutoral. Quando Marx afirma que “Seres humanos, presume-se, seriam seres espirituais, homens livres, republicanos.”, e emprega a palavra autoestima [*Selbstgefühl*] para se referir ao homem, nos parece estar retomando aquele conceito de inspiração bauერიano desenvolvido na tese doutoral. Ainda que Marx tenha se distanciado de Bauer após a Gazeta Renana e se aproximado de Ruge e Feuerbach, ainda é marcante sua filiação à filosofia neo-hegelaina – e portanto *pré-marxiana*. Enfim, como assinala CHASIN (2009), na mesma carta Marx diz ainda:

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

Mais que somente uma propositura *pré-marxiana*, 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 é o *mundo animal politizado*” – até o “mundo humano da democracia”. Afinal, “O princípio da monarquia por si só é o ser humano desprezado, desprezível, *o ser humano desumanizado*”. 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 necessariamente se tornará intragável indigesta para o mundo animal do filisteísmo que apenas desfruta passiva e despreocupadamente.” (MARX, 2010b, p. 69). Enfim, toda a carta se inscreve na sustentação do Estado racional, feita

por Marx durante o 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 Kreuznah, tendo já presentes os resultados da *Crítica de 43*, evidencia a mudança. Marx diz:

A razão sempre existiu, só que nem sempre na forma racional. O crítico pode, portanto, tomar como ponto de partida qualquer forma da consciência teórica e prática e desenvolver, a partir das *próprias* formas da realidade existente a verdadeira realidade como seu dever-ser e seu fim último. Agora, no que se refere à verdadeira vida, justamente o *Estado político*, em todas as suas formas *modernas*, inclusive onde ele ainda não está imbuído conscientemente das exigências socialistas, implica as exigências da razão. Mas ele não fica nisso. Ele presume em toda parte que a razão é realidade. Mas igualmente em toda parte, ele incorre na contradição entre sua destinação ideal e seus pressupostos reais.

Em vista disso, é possível desenvolver, em toda parte, a partir desse conflito do Estado político consigo mesmo, a verdade social. Assim como a *religiã* é o sumário das lutas teóricas da humanidade, o *Estado político* é o de suas lutas práticas. O Estado político expressa, portanto, dentro de sua forma de Estado, *sub specie rei publicae*, todas as lutas, necessidades e verdades sociais. Portanto, de modo algum se situa abaixo da *hauteur des principes* [linha dos princípios] tornar a mais específica das questões políticas – como, por exemplo, a diferença entre sistema estamental e sistema representativo – em objeto da crítica. Porque essa questão apenas expressa de maneira *política* a diferença entre domínio do homem e domínio da propriedade privada. O crítico não só pode, mas deve entrar nessas questões políticas (que, segundo a opinião dos socialistas crassos se situam abaixo de toda dignidade). Ao desenvolver a vantagem do sistema representativo em relação ao estamental, o crítico *despertará, na prática, o interesse* de um grande partido pelo assunto. Ao elevar o sistema representativo de sua forma política à sua forma universal e demonstrar a verdadeira importância que constitui sua base, ele simultaneamente obriga esse partido a ir além de si mesmo, pois sua vitória é, ao mesmo tempo, seu prejuízo. (MARX, 2010b, pp. 71-72).

Contrapondo-se aos comunistas dogmáticos, em especial aqueles que Marx anunciou ainda em 1842, n’A *Gazeta Renana* ter de familiarizar-se para dar uma opinião mais elaborada, Marx explicita nessa carta, as principais aquisições da *Crítica de 43* e, sobretudo, os seus resultados práticos, âmbitos que se encontram profundamente ligados. Marx nesta carta retoma uma passagem lapidar da *Crítica de 43* – que além disso, expõe o entendimento daquilo que vem a ser a verdadeira crítica e atesta o seu método ontológico-genético:

A crítica vulgar cai em um erro *dogmático* oposto. Assim ela critica, por exemplo, a constituição. Ela chama a atenção para a oposição entre os poderes etc. Ela encontra contradições por toda parte. Isso é, ainda, crítica dogmática, que *luta* contra seu objeto, do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três. A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da santíssima trindade no cérebro humano. Descreve seu ato de nascimento. Com isso, a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado

não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico. (MARX, 2010a, p. 108).

A tarefa da *verdadeira crítica filosófica* não consiste em partir da *hateur dès principes*, abstrata e *a priori*, mas em partir “das formas da realidade existente”. Pode-se, com isso, conduzi-las até 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 forma, 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 universal”, isto é, a *verdadeira 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 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.

Naturalmente, todo esse desenvolvimento fundamenta a defesa marxiana da *verdadeira democracia*. Nela, o homem real se apropria de sua vida genérica, que se encontra alienada no Estado político abstrato. Se Marx se vale, porém, das principais conquistas feuerbachianas no tocante à religião e à especulação, 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 política, 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, apenas afirma que “O homem é a existência da liberdade, a existência da personalidade, a existência do direito” (1988, p. 19). 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. (FEUERBACH, 1988, p. 243).

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 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 consequências. Na *Crítica de 43*, como vimos, 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 realizaria a essência humana genérica, o que decorre da afirmação da sociedade civil-burguesa como sujeito da politicidade, como momento preponderante em relação ao Estado político.

Nas palavras de Miguel Abensour:

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 uma solução de continuidade em relação às outras esferas, valorizada por Marx, quando acentua o caráter humano, o caráter extático do momento político. ‘A vida política’ é a vida aérea, a região etérea da sociedade civil-burguesa’. No plano político e pelo político, o homem entra no elemento da razão universal e faz a experiência, 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. (ABENSOUR, 1998, p. 97).

Ainda que inovadora, esta posição democrático-revolucionária, que parte do político e remete ao social, se insere no horizonte da *determinação ontopositiva da politicidade*, pois apresenta como solução uma nova forma do político. Mais ainda, paga tributo ao conceito feuerbachiano de gênero humano. Este conceito é problemático na medida em que é vazio de temporalidade, não sendo resultado de um processo histórico secular de autodesenvolvimento do Espírito, como é o universal concreto de Hegel (Cf. FREDERICO, p. 84). Neste sentido, a democracia proposta na *Crítica de 43* entra no projeto de “reforma da consciência” proposto na troca de cartas com Ruge para o dossiê preparatório dos *Anais Franco-Alemães*. De acordo com Celso esta propositura é bastante vaga e deixa lacunas:

O reino da felicidade inaugura-se com a vitória dos indivíduos sobre a alienação imposta pelo Estado abstrato. Contra esta esfera nebulosa, impõe-se o indivíduo desalienado, o homem total. Marx não nos conta como isso pode ser alcançado. Parece que o Estado, à semelhança do universo onírico da religião, é aniquilado, sem mais, pela força da consciência crítica dos homens redimidos, como se a máquina estatal não tivesse uma existência real e uma capacidade de retaliação feroz às pretensões emancipatórias dessas consciências rebeladas... O Estado, num passe de mágica, parece que desaparecerá, ou, melhor dizendo, será reapropriado pela consciência humana desejosa de recuperar sua essência extraviada. Na democracia, a extinção do Estado é substituída pela democracia direta, na qual a gestão dos assuntos públicos dispensa a presença de uma esfera autônoma, separada dos homens comuns. Os homens reintegrados, indivisos, integrais, são o fundamento último da nova ordem. (FREDERICO, 1995, p. 83).

Embora seja problemático, este ponto de chegada da *Crítica de 43* por si só é suficiente para objetar a afirmação de Bobbio citada na Introdução deste trabalho.

A conquista da *nova posição* marxiana (Cf. CHASIN, 2009) só foi possível graças à orientação de um novo estatuto ontológico, estabelecido sob a influência de Feuerbach. Se esse é o grande avanço da obra, ele é, igualmente, a evidência de sua limitação, pois revela o caráter *transitório* que o manuscrito tem para o desenvolvimento do autor alemão. Com efeito, a *Crítica de 43* constitui um estágio limitado em relação às obras que seriam escritas imediatamente em seguida. Basta pensar que em *Sobre a questão judaica* o já referido *télos* muda de uma verdadeira democracia para a emancipação humana. No entanto, vemos nesta obra ecos da tematização de Kreuznach, com a crítica da alienação política, agora com Marx preocupando em dar a diferença específica da democracia:

Os membros do Estado político se constituem como religiosos mediante o dualismo de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política; o homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além de sua individualidade real, como se esta fosse sua verdadeira vida; ele é religioso, na medida em que, nesse caso, a religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas. A democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem – não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente *soberano*, o ente supremo, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, não social, o homem em sua existência casual, o homem assim como está, o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ente genérico real. Na democracia, a quimera, o sonho, o postulado do cristianismo, ou seja, a soberania do homem, só que como ente estranho e distinto do homem real, tornou-se realidade, presença palpável, máxima secular. (MARX, 2010b, p. 45).

Este debate situa-se no interior da transição da *crítica da religião* à *crítica da política* no seio do movimento neo-hegeliano e que tinha em Feuerbach – e seu entendimento de gênero humano - o momento culminante. Retoma-se aqui a crítica ao Estado como instituição racional e a positividade da democracia como reconhecimento da soberania do homem real como sujeito político. No entanto, há a visão negativa de uma sociedade civil-burguesa que deixa seus indivíduos atomizados e que não alcança sua essência genérica por si próprios. A referência ao cristianismo é uma alusão implícita à Feuerbach, entendemos.

Essa limitação marxiana, a dependência de Feuerbach, 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 como sujeito da

política, ao longo de toda a *Crítica de 43*, 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 necessária. Marx irá fazer isso na obra subsequente, *Sobre a Questão Judaica*. Nesta obra a soberania da propriedade privada, por exemplo, não será analisada em seu aspecto político, mas em sua existência social.

No entanto, permanecerá ao longo de toda obra de Marx a crítica do Estado como instituição racional, Estado este que tem na burocracia como sua manifestação mais alta da alienação da qual é fruto. O desmonte iniciado em 1843 resultará na denúncia do Estado como *expressão paradigmática da escravidão* no ano seguinte, agora com já com os significativos ganhos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* – onde, entre outras, coisas, a filosofia de Feuerbach e de Hegel são revistas e novamente inflexionadas, além de Marx já ter transitado para Economia Política. Nas *Glosas Críticas*:

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

Em suma, se Marx, ao chegar em Kreuznach, encontrava-se assediado por dúvidas enormes diante dos interesses materiais, aí ele pode exercer a dúvida que o assediava 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-lhes novos referenciais. Tem-se, com isso, um fértil ponto de partida para o itinerário posterior. Afinal, sem a *Crítica de 43* não se pode compreender, com precisão, desvelamento que Marx realizou, em poucos meses, da *determinação ontonegativa da politicidade*. Esta determinação é vista como

um ponto de chegada do pensamento marxiano, o primeiro deles, e consiste no entendimento de que a dimensão política, a politicidade, é contingente e transitória, isto é, no processo de revolucionamento social, o político cumpre funções parciais e destrutivas, não portando mais a altura e centralidade que agora tem o entendimento propriamente social. Ao nosso ver, a passagem a seguir sumariza esta questão:

Contudo, a *comunidade*, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade *política* [leia-se, o Estado]. Essa comunidade, da qual o *seu próprio trabalho* o separa, é a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição *humana*. A *condição humana* [*menschliches Wesen*] é a *verdadeira comunidade* dos humanos [*Gemeinwesen der Menschen*]. O funesto isolamento em relação a essa condição é incomparavelmente mais abrangente, mais insuportável, mais terrível e mais contraditório do que o isolamento em relação à comunidade política; na mesma proporção, a eliminação desse isolamento e até mesmo uma reação parcial a ele, uma revolta contra ele, tem um alcance infinitamente maior, assim como o ser humano é infinitamente maior do que o cidadão e a *vida humana* é infinitamente maior do que a *vida política*. Em consequência, por mais *parcial* que seja, a revolta *industrial* comporta uma alma universal e, por mais universal que seja, a revolta *política* abriga, sob sua forma mais *colossal*, um espírito *mesquinho*. (MARX, 2010c, p. 50).

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABENSOUR, M. **A democracia contra o Estado: Marx e o Momento Maquiaveliano**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- ADORNO, T. **Tres estudios sobre Hegel**. Madrid: Taurus Ediciones. 1974.
- ALBINATI, A, S, O jovem Marx. **Sapere aude** – Belo Horizonte, v. 9 – n. 18, p. 21-39, jul./Dez. 2018.
- ALTHUSSER, L. **Política e História: de Maquiavel a Marx**. São Paulo: WWF/Martins Fontes, 2007.
- _____. **Por Marx**. São Paulo: Editora Unicamp. 2015
- ASSUNÇÃO, V, F, & VAISMAN, E. Editorial. In: **Verinotio: Revista On-line de Filosofia e Ciências Humanas**, N°21, Ano XI, abril de 2016.
- BIANCHI, A. **A mundanização da filosofia: Marx e as origens da crítica da política**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 29(2): 43-64, 2006.
- BLOCH, E. **Princípio Esperança**. Trad. Nélio Schneider, Werner Fucks. Rio de Janeiro, Contraponto, 2005. Tomo III.
- BOBBIO, N. **A Teoria das formas de governo**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1976.
- CERRONI, U. **Marx e il diritto moderno**. Roma: Riuniti, 1972.
- CHASIN, J. **A Determinação Ontonegativa da Politicidade**. Revistas Ensaio Ad Hominem, v. 3 (1), p. 5-78, 2000.
- _____. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo, SP: Boitempo, 2009.

CHASIN, M. **O complexo categorial da objetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1848**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, MG. Disponível em: <http://www.ufjf.br/nugea/files/2014/09/Tese-chasin.pdf>. 1999.

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

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

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

_____. Marx em tempos de MEGA: os planos e o plano de O Capital. In: **Estudos Econômicos**. vol.45, n.4, p. 927-954, São Paulo, out.-dez. 2015

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

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

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

ENGELS, F. & KAUSTSKY, K. **O socialismo jurídico**. São Paulo: Boitempo,

FAUSTO, R. **Marx – Lógica e Política**. Editora Brasiliense: São Paulo, 1987.

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**. volume 2, 2ª edição. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag-Günther Holzbo 1959.

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

FORTES, R.V. Da coisa da lógica à lógica da coisa: a inflexão da ontologia no pensamento de Marx. **Sapere aude** – Belo Horizonte, v. 9 – n. 18, p. 40-60, jul./Dez. 2018.

GIANOTTI, J.A. **Origens da dialética do trabalho**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

_____. Contra Althusser. In: **Teoria e Prática**. N.3, São Paulo, 1968, p. 70.

HEGEL, F. W. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HNERY, M. **Marx. vol. I. Una filosofia de la realidad**. Tradução de Nicolás Gómez. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2001.

HOOK, S. **La génesis del pensamiento filosófico de Marx**. De Hegel a Feuerbach. Barcelona: Barral Editores, 1974.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar. 1997.

LEFEBVRE, H. Sobre uma interpretação do marxismo: Louis Althusser. In: **Debate sobre o Estruturalismo**. São Paulo: Documentos, 1968, pp.90-91.

LOSURDO, D. **Hegel, Marx e a Tradição Liberal: Liberdade, Igualdade, Estado**. São Paulo: Editora Unesp. 1997.

LOWY, Michel. **A Teoria da Revolução no Jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. **El Asalto a la Razón**: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 1959.

_____. **O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia**. Editora UFRJ. Rio de Janeiro, 2009.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Tactica Y Etica**: Escritos Tempranos (1919-1929). Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, 2015.

MAKERSON, R. Hegel e a concepção orgânica do político. IN.: **Revista Escrita/Ensaio**, n, 15/16. São Paulo: Ensaio, 1986.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

MARX, K. **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie**. 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/l: 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.

MARX, K. & RUGE, A. **Los Anales Franco Alemanes**. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

MARX, K. **Para a crítica da economia política**: Prefácio. São Paulo, SP: Abril Cultural. 1982.

a) _____. **Crítica a filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo, SP: Boitempo, 2010.

b) _____. **Sobre a questão judaica**; Tradução de Nélio Schneider. São Paulo, SP: Boitempo, 2010.

c) _____. **Lutas de classe na Alemanha**, Tradução de Nélio Schneider. 1a ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

d) _____. **O capital**: 1ed. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2010

_____. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Os despossuídos**. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. **Cadernos de Paris & manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

_____. **Escritos de Juventud**. Tradução de Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico. 1982.

MESZÁROS, I. **A montanha que devemos conquistar**: reflexões acerca do Estado. Tradução: Maria Izabel Lagoa. São Paulo: Boitempo, 2015.

PAÇO-CUNHA, E. Continuidade Hegel-Marx? Solução especulativa em Burocracia e Ideologia para a relação entre Estado e sociedade no modo de produção asiático. In: **Cadernos EBAPE.BR**, v. 13, nº 3, Artigo 5, Rio de Janeiro, Jul./Set. 2015.

POULANTZAS, N. **Estado, Poder e Socialismo**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra. 2015.

POGREBISCHI, T. **O enigma do político**: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ROCKMORE, T. **Hegel, Marx y el marxismo**. Tradução de Leandro Sánchez. Medellín: En Negativo Ediciones, 2018.

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

RUBEL, M. **Crônica de Marx**. São Paulo: Ensaio, 1991.

_____. **Karl Marx: Ensayo de Biografía Intelectual**. Buenos Aires: Editorial Paidós.

_____. **Marx teórico do anarquismo**. In: Revista Novos Rumos. v. 49, n. 1, Marília, 2012.

_____. **Marx without myth**: a chronological study of his life and work. Oxford: Basil Blackwell, 1975

SARTORI, V. B. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. *Kriterion* [online]. 2014, vol.55, n.130, pp.691-713.

TERTULIAN, N. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. In: **Perspectiva**, v. 27, n. 2. Florianópolis, 2012.

VAZ, H.L. Sobre as Fontes Filosóficas do Pensamento de Karl Marx in.: Marx Hoje, J. Chasin org. – 3.ed. – São Paulo: **Ensaio**, 1998.

VAISMAN, E. **Marx, Obra de Juventude e Obra de Maturidade**: Continuidade ou Ruptura. In.:BOITO, A. A Obra teórica de Marx: atualidade, problemas, interpretações – 1ª Ed. – São Paulo: Xamã, 2000.

_____. **A Determinação Marxiana da Ideologia**; Dissertação de Mestrado, de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG. Belo Horizonte, MG. 1996.

VARELA, N.G. **Cuaderno Spinoza**. Tradução de Niolás, Gonzáles Varel. España: Ediciones de Intervención Cultural. 2012

VILLAR, P. **Marx e a História**. In.: HOBBSAWN, E et. al. História do Marxismo [tradução de Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Sales]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.