

JONECE M. BELTRAME

**A TEORIA DA EMANCIPAÇÃO HUMANA
NO PENSAMENTO DE MARX: DA *GAZETA RENANA* AOS
*ANAIS FRANCO-ALEMÃES***

TOLEDO
2009

JONECE M. BELTRAME

**A TEORIA DA EMANCIPAÇÃO HUMANA
NO PENSAMENTO DE MARX: DA GAZETA RENANA AOS
ANAIIS FRANCO-ALEMÃES**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Jadir Antunes.

TOLEDO
2009

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

B453t Beltrame, Jonece M.
A teoria da emancipação humana no pensamento de Marx :
da Gazeta Renana aos Anais Franco-Alemães / Jonece M.
Beltrame. -- Toledo, PR : [s. n.], 2009.
123 f.

Orientador: Dr. Jadir Antunes
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia política 2. Marx, Karl, 1818-1883 – Crítica e
interpretação 3. Emancipação humana 4. Comunismo 5. Estado
(Política) I. Antunes, Jadir, Or. II. T.

CDD 20. ed. 193

320.01

BELTRAME, Jonece M. **A teoria da emancipação humana no pensamento de Marx: da *Gazeta Renana* aos *Anais Franco-Alemães***. 2009. 123 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

RESUMO

A pesquisa *A teoria da emancipação humana no pensamento de Marx: da Gazeta Renana aos Anais Franco-Alemães*, abrange o período de pensamento que vai da tese de doutoramento em 1841, cobrindo sua inserção política na *Gazeta Renana*, aos artigos publicados nos *Anais Franco-Alemães*, em 1844. Nosso objetivo é o de compreender a evolução do pensamento marxiano, identificando as relações entre o pensamento de Marx e o pensamento hegeliano e neo-hegeliano. Temos um interesse localizado em relação à concepção marxiana de emancipação humana na sua relação com as concepções de Estado, política, filosofia e mundo, e filosofia e proletariado. Nesse período, Marx rompe com a visão positiva acerca da política – realização da racionalidade e da humanidade através da politicidade – e contrapõe a essa visão o conceito de emancipação humana. Desta forma, elabora uma visão negativa acerca da politicidade, o que implica no fato de a política perder a centralidade que possuía ao longo da história, em relação à possibilidade de realização da racionalidade e humanidade. Apresenta precisamente a concepção de emancipação humana, na medida em que ultrapassa e, de certa forma, se opõe à idéia de emancipação política, como possibilidade de realização da humanidade, concepção está que é o objeto da nossa pesquisa. E, os estudos dessas questões passam pela discussão das relações entre filosofia e proletariado que Marx começa a desenvolver durante este período de crítica e de ruptura com o pensamento hegeliano e neo-hegeliano.

Palavras-chave: Filosofia Política; Emancipação Humana; Comunismo; Karl Marx.

BELTRAME, Jonece M. **The theory of human emancipation in Marx: From *Rheinische Zeitung* to *Deutsch-Französische Jahrbücher***. 2009. 123 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

ABSTRACT

The study *The theory of human emancipation in Marx: Rheinische Zeitung to Deutsch-Französische Jahrbücher* encompasses the period of Marxist thought from his doctoral thesis in 1841, his political contribution to *Rheinische Zeitung* and articles in *Deutsch-Französische Jahrbücher* in 1844. The aim is to understand the evolution of Marxist thought, identifying relationships between Marx's thought and Hegelian and neo-Hegelian thought. The Marxist understanding of human emancipation in its relation to the concepts of state, politics, philosophy and the world, and philosophy and the proletariat are of particular interest. During this period, Marx breaks away from a positive vision of politics – the achievement of reason and humanity through politicization – comparing this vision with the concept of human emancipation. He thus develops a negative vision of politicization, suggesting that politics loses the centrality it held throughout history in terms of its potential for achieving rationality and humanity. This presents the concept of human emancipation in that it overcomes and, to a certain extent, opposes the idea of political emancipation as a possibility of achieving humanity, the concept that is the aim of this research. In addition to this, the examination of these questions include a discussion into relationships between philosophy and the proletariat that Marx begins to develop during this period of criticism and the rupture with Hegelian and neo-Hegelian thought.

Key-words: Political Philosophy; Human Emancipation; Communism; State; Marx, Karl.

Aos meus familiares e amigos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 O ESTADO E A POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MARX	12
1.1 A POSITIVIDADE DO ESTADO E DA POLÍTICA NA GAZETA RENANA.....	12
1.2 ASPECTOS DA RUPTURA DE MARX COM A FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL	28
1.3 A NEGATIVIDADE DO ESTADO E DA POLÍTICA NOS ANAIS FRANCO-ALEMÃES	40
2 MARX, A FILOSOFIA E OS AUTORES NEO-HEGELIANOS.....	50
2.1 MARX E OS AUTORES NEO-HEGELIANOS	50
2.2 MARX, A FILOSOFIA E O PROLETARIADO	67
3 A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E A EMANCIPAÇÃO HUMANA	81
3.1 A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E A EMANCIPAÇÃO HUMANA EM A QUESTÃO JUDAICA	85
3.2 AS EMANCIPAÇÕES NA CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
REFERÊNCIAS.....	121

INTRODUÇÃO

A teoria da emancipação humana no pensamento de Marx: da Gazeta Renana aos Anais Franco-Alemães consiste em analisar as contribuições de Marx para a reflexão sobre a emancipação humana, tendo em vista a afirmação e a posterior negação da possibilidade de realização humana no Estado moderno, durante este período de pensamento de Marx. Para tanto, faz-se necessário aprofundar as seguintes questões: o que é a emancipação humana proposta por Marx? Quais são os méritos e os limites da emancipação promovida pelo Estado político moderno? O que leva Marx a fazer a transição da emancipação política à emancipação humana? Qual é a concepção de Estado político na teoria de Hegel e na teoria dos neo-hegelianos? Que relação existe entre a filosofia, o proletariado e a emancipação humana?

A pesquisa compreende o período de pensamento de Marx de maio de 1842 a fevereiro de 1844. Corresponde à época em que Marx foi colaborador, articulador e editor-chefe da *Gazeta Renana* e ao período em que dirigiu a revista *Anais Franco-Alemães*. A pesquisa, portanto, cobrirá a inserção política de Marx na *Gazeta*, fase em que viveu na Prússia e também sua mudança para Paris, fase em que dirige os *Anais*, quando entra em contato com o movimento operário francês.

Analisaremos, portanto, a centralidade do pensamento de Marx, o único complexo verdadeiramente desafiador e radical, a expectativa e a interrogação pela possibilidade de efetivação humana. Trata-se do questionamento, real e idealmente inalienável, da emancipação humana, na qual a própria questão da prática radical ou crítico revolucionária encontra seu fim, identificando na universalidade das atividades sociais seu território próprio e resolutivo, em distinção a finitude da política, meio circunscrito de atos negativos nos processos reais de transformação.

Desta forma, analisaremos os artigos de Marx publicados na *Gazeta Renana*: *Os debates da VI Dieta Renana* (artigo primeiro): *Os debates sobre a liberdade de imprensa e a publicação dos debates da Dieta*; *O editorial de número 179 da "Gazeta de Colônia"*; *O manifesto da Escola histórica do Direito*; *O comunismo e a "Gazeta geral de Augsburgo"*; *Os debates da VI Dieta Renana* (artigo terceiro): *Debates sobre a lei castigando o roubo de Lenha*; *A "oposição liberal" em Hannover*; *Escrito ao presidente da província renana, Von Schaper*; *O projeto de lei sobre o*

divórcio; As eleições a deputados da Dieta regional; A proibição da “Gazeta Geral de Leipzig” e A “Gazeta de Rin e de Mosela”, como grande inquisidor. Além dos dois artigos de Marx publicados na *Anekdotas, Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach e Observações sobre a recente instrução prussiana acerca da censura.* Também analisaremos as correspondências trocadas por Marx nesse período de 1842 a 1844.

Entre a *Gazeta Renana* e os *Anais*, Marx cunhou a *Crítica do direito e do Estado de Hegel*, que também é objeto de nossa análise. E, por fim, analisaremos os artigos dos *Anais*, *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução e A questão judaica.*

Até os *Anais Franco-Alemães*, Marx compartilhava da ideologia teórica e política de Hegel. Neste sentido, via a possibilidade de emancipação humana – do múltiplo desenvolvimento das possibilidades humanas e a criação de uma forma de associação digna da condição humana – na constituição do Estado moderno, na própria emancipação política. E a *Gazeta Renana* representou justamente uma tentativa de contribuir na constituição do Estado moderno na Alemanha, realidade não existente à época. Mas, a partir da *Crítica do direito e do Estado de Hegel*, Marx revê essa ideologia teórico política Hegeliana. Neste período, portanto, Marx chegará a uma ruptura com a filosofia política de Hegel, efetivada através dos artigos publicados nos *Anais*. E é esse momento da evolução do pensamento de Marx que nos interessa, na medida em que será ele que irá determinar os grandes temas de análise da teoria de Marx e é também a partir dessa ruptura com Hegel que se dá a passagem de Marx ao comunismo.

Neste sentido, nosso principal objetivo é o de compreender a evolução do pensamento de Marx, observando a transição de suas idéias liberais, hegelianas e neo-hegelianas às suas próprias teses originais e revolucionárias. Buscamos identificar as relações entre o pensamento deste autor com as teorias hegelianas e neo-hegelianas, justamente para compreender o que leva Marx da afirmação da possibilidade de realização da racionalidade e da humanidade na politicidade e no Estado moderno, afirmação presente em toda argumentação presente nos artigos da *Gazeta Renana*, à completa negação da possibilidade de realização humana na política nos artigos dos *Anais*, e a contraposição à emancipação oriunda da política frente a um complexo analítico explicitado pela expressão altura máxima do humano, pela emancipação humana universal. Suspeitamos que além das

influências de Feuerbach, da sua crítica à teoria hegeliana do Estado e da política, os acontecimentos históricos, o descobrimento por Marx do movimento operário à época, tem forte influência para a cisão de Marx com essa corrente de pensamento hegeliano e neo-hegeliano e que forçará a uma nova configuração do seu pensamento.

No primeiro capítulo, buscamos desenvolver a posição de Marx acerca do Estado e da politicidade. Neste sentido, encontramos durante o período da *Gazeta* afirmações que giram em torno de uma concepção política e filosófica que tem no Estado e na política a realização da humanidade e da racionalidade. Marx neste sentido é influenciado diretamente pela teoria de Hegel e dos autores neo-hegelianos como, por exemplo, Feuerbach. No entanto, a partir dos *Anais*, Marx nega completamente essa possibilidade de realização humana na política, pois a sua universalidade é abstrata e é alienada no Estado moderno. Ou seja, Marx frente a não conciliação entre interesses particulares e interesses gerais, contradição que tentou em vão solucionar na *Gazeta*, frente ao caráter não revolucionário da burguesia liberal alemã, foi forçado a colocar em questão a natureza do Estado político moderno e, neste sentido, forçado a rever criticamente a filosofia do direito de Hegel. E assim, Marx percebe que a possibilidade da emancipação humana não se encontra na política, pois ela não consegue atender a tais objetivos.

No segundo capítulo, abordamos a posição de Marx acerca da filosofia e de seu papel, e buscamos entender a relação de Marx com outros autores neo-hegelianos, identificando algumas das razões que o levaram a romper com essa tradição. Nesse sentido, à sua posição em relação à filosofia e de seu papel está vinculada a sua teoria sobre o proletariado, termo que aparece pela primeira vez na obra de Marx no artigo *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Essa relação entre filosofia e proletariado está intimamente conectada à possibilidade de emancipação humana, pois é o proletariado o responsável histórico pela construção de tal realidade. Também está intimamente ligada às razões que o levam a romper com a filosofia neo-hegeliana. A partir deste momento precisaremos avançar em relação ao período de nossa pesquisa, analisaremos o artigo de Marx publicado em agosto de 1844 no *Vorwärts*, *Glosas críticas ao artigo o rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano*, pois, é neste artigo que Marx desenvolverá plenamente alguns dos aspectos tratados nos *Anais* em relação aos temas do jovem hegelianismo e das relações entre filosofia, proletariado e mundo. De forma geral,

acreditamos que seja essencial para a compreensão desse período do pensamento de Marx o conceito de filosofia que nosso autor formula nessa época e a sua relação com o proletariado.

No terceiro capítulo, apresentamos a sua posição acerca da emancipação política promovida pela revolução da sociedade civil, emancipação limitada, pois esta libertação acontece de modo desviado, estreito e parcial. Acontece de modo desviado, o que faz com que o Estado não seja mais do que um intermediário entre o homem e a liberdade humana. O fruto dessa emancipação é por natureza a vida genérica do homem em relação contraditória com a sua vida material, pois todos os pressupostos da vida egoísta continuam existindo na sociedade civil, fora da esfera política, implicando que, onde o Estado atingiu seu pleno desenvolvimento, o homem tenha uma dupla existência. No entanto, ela não é destituída de importância, mas isso não descaracteriza a sua limitação, pois encontra-se consumada quando da cisão do homem em pessoa pública e pessoa privada.

Ainda no terceiro capítulo, abordamos sua teoria sobre a emancipação humana, ato que resgata o humano, que tem por objeto o homem e que está centrada na efetivação do homem, não está centrada na criação de uma forma política qualquer. Desta forma, tendo presente que ela é um ato de resgate do humano, Marx defende que, quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundana existente, ele apenas declara a finalidade da sua existência, que é a efetiva dissolução da (des) ordem existente, visto que as carências do proletariado são universais. E isso, para Marx, deve-se ao fato de o proletariado encontrar suas armas intelectuais na filosofia e a filosofia encontrar suas armas materiais, sua forma de tornar-se mundo, no proletariado. E ela, a emancipação humana, caracteriza-se, portanto, pela superação do conflito entre existência sensível, individual e existência genérica dos homens. É a superação das contradições da sociedade civil burguesa, pois é a reintegração pelo homem real da figura do cidadão, é a revolução infinita, pois é permanente do homem.

1 O ESTADO E A POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MARX

1.1 A POSITIVIDADE DO ESTADO E DA POLÍTICA NA *GAZETA RENANA*

De maio de 1842 a março de 1843, Karl Marx atuou no periódico *A Gazeta Renana*, nos primeiros meses como colaborador e nos últimos seis meses como redator-chefe. É nesse período que encontramos o perfil e a estrutura do pensamento político de Marx anterior à formulação das teorias que o viriam a caracterizar.

A colaboração de Marx em *A Gazeta Renana* baseou-se num programa prático implícito à sua tese de doutoramento: unir a filosofia à política, unir a filosofia, mais precisamente, ao liberalismo, buscando uma solução para a dissociação da realidade alemã – Estado absolutista feudal – em relação à contemporaneidade, cuja realidade era o Estado moderno (CHASIN, 2000, p. 131-132).

Nesse sentido, *A Gazeta* representou uma união de curta duração entre a burguesia liberal e o movimento hegeliano de esquerda¹. A burguesia e os neo-hegelianos compartilhavam de uma oposição ao Estado prussiano, definido por ambos como burocrático e feudal, e da defesa das liberdades de imprensa e de associação, entre outras, ameaçadas pelo absolutismo real (LÖWY, 2002, p. 56).

A oposição da esquerda hegeliana ao Estado prussiano se deveu ao fato de o rei Frederico Guilherme IV, ter demitido seus professores – principalmente Bruno Bauer da Universidade de Bonn – e ter fechado suas revistas – *Anais de Halle* e *Athenäum*. Depois de terem perdido suas revistas e impossibilitados de seguirem trabalhando na docência universitária, restaria aos jovens hegelianos três possibilidades: primeira, desaparecer juntando-se ao governo, abandonando a luta

¹ Após a morte de Hegel, em 1831, seus discípulos dividiram-se em dois grupos denominados por David Strauss, em 1837, de Direita e Esquerda hegeliana, os quais possuíam fortes divergências. As principais divergências se davam em torno das questões políticas e em relação à concepção religiosa. No que se refere à política, enquanto a Direita propunha a filosofia hegeliana como justificação do Estado existente, a Esquerda, pela dialética negava o Estado existente. Em relação à religião, a Direita interpretou o pensamento de Hegel como compatível com o cristianismo e como esforço mais adequado para tornar a fé cristã aceitável para o pensamento moderno e justificá-lo diante da razão. Já a Esquerda substituiu inteiramente a religião pela filosofia, negando a conciliação da filosofia hegeliana com o cristianismo, negando ao cristianismo qualquer elemento de transcendência e reduzindo à religião a fato essencialmente humano. Ou seja, a Direita baseava-se no fato de que Hegel reconhecia à religião histórica plena realidade no âmbito da sua forma, a Esquerda, porém, baseava-se no fato de que, para Hegel a religião não é razão, mas sim representação e, portanto, redutível a mito (ANTISERI, REALE, 2005, p. 163-164). A Direita hegeliana era formada por: Michelet, Göschel, Johann Eduard Erdmann, Gabler e Rosenkranz. A Esquerda hegeliana era formada por David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stiner, Ludwig Feuerbach e Karl Marx.

política; segunda, emigrar e continuar o combate do exterior; ou, terceira, criar um movimento político-prático capaz de fazer frente ao absolutismo. Alguns neo-hegelianos optaram por esta terceira possibilidade, aliando-se a burguesia liberal, firmando um movimento político-prático concreto para fazer oposição política ao Estado prussiano absolutista. E, é justamente neste movimento prático que Karl Marx se inscreveu durante o período da *Gazeta Renana* (LÖWY, 2002, p. 56-57).

A atitude do rei da Prússia, ao expulsar os representantes do hegelianismo de esquerda das Universidades², forçou o movimento à instalar-se nos jornais, ou seja, a tornar-se profano e a ocupar-se de problemas políticos e sociais concretos. Seria difícil imaginar o que teria sido de Marx e de outros jovens hegelianos sem essa perseguição. Esse foi um período decisivo para a evolução do pensamento de Marx, visto que marca ao mesmo tempo sua entrada na vida política e o seu primeiro embate com as questões materiais. Marx em 1859 cunharia este célebre comentário sobre essa época:

nos anos de 1842/43, como redator chefe da *Gazeta Renana*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. As deliberações do parlamento renano sobre o roubo de madeira e parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então governador da província renana, abriu com a *Gazeta Renana* sobre a situação dos camponeses do vale da Mosela, e finalmente os debates sobre o livre-comércio e proteção aduaneira, deram-me os primeiros motivos para ocupar-me das questões econômicas (MARX, 1963, p. 134).

Neste sentido, se podemos encontrar nos artigos de Marx da *Gazeta Renana* alguns indícios que abrem caminho para a compreensão de sua evolução posterior, a comparação com as obras posteriores seria um instrumento válido, mas, não é menos importante desvendar nestes textos o que ainda é neo-hegelianismo. Assim, convém considerar esses escritos como estruturas relativamente coerentes.

Desta forma, a concepção marxiana em relação ao Estado e a política nessa época inspiram-se na teoria de Hegel e na teoria neo-hegeliana. A teoria hegeliana,

² Marx permaneceu em Berlim até o início de 1841, quando retornou a Treves, sua cidade natal. A esta época abandonara definitivamente a carreira de advogado, pretendendo conquistar uma cátedra universitária. Marx estava diretamente relacionado à Universidade de Bonn, pela qual preparava, em janeiro de 1842, uma reedição ampliada de sua tese a fim de obter sua qualificação para o ensino universitário. Se, na ocasião tivesse se doutorado pela Universidade de Bonn, poderia lecionar ali mesmo com o apoio de Bruno Bauer, mas não manteve tais esperanças, visto que Bauer acabou sendo expulso de Bonn. Marx, por cautela, procurou uma universidade menor, doutorando-se na Universidade de Iena.

por sua vez, retoma a distinção aristotélica entre o que é primeiro de acordo com a natureza é o que é primeiro para o homem, estabelecendo uma anterioridade lógico-ontológica do Estado sobre o indivíduo, a família e a sociedade civil. A sociedade civil e a família, segundo Hegel, têm no Estado o seu fim último. O Estado hegeliano, na dialética da sua auto-suposição se institui, por um lado, como espaço público político da liberdade racional de seus cidadãos e da realização plena de seus interesses particulares no interesse universal, pois o interesse universal representa aos cidadãos a sua substância. Esta identidade entre interesses particulares e interesse universal constitui o conteúdo e o fim do Estado, denominado como sua substancialidade ou sua realidade efetiva abstrata. Por outro lado, o Estado se institui como a unidade sintética dos seus poderes e funções e das instituições políticas e jurídicas, cuja articulação é a constituição política, consistindo em um processo orgânico auto-referente, que tem seu ápice e seu princípio na soberania interna (MÜLLER, 1998, p. 26).

O Estado hegeliano se mostra por um lado, como o espaço público político da cidadania, determinada como realidade efetiva da vontade substancial, abarcando e integrando as vontades particulares em seu movimento de se alçar à vontade universal objetiva. Por outro lado, se mostra como Estado político, como organismo, no qual sua constituição finda na soberania interna concebida como personalidade do Estado e como princípio de sua unidade efetiva. O Estado atua contra a desorganização imanente da sociedade, impedindo que a dinâmica antagônica da sociedade se torne auto-destrutiva, na medida em que o Estado coloca as condições institucionais da particularidade autônoma e do dinamismo social antagônico.

Na *Gazeta Renana*³, transpareceu sempre, como uma das principais preocupações de Marx, a idéia de não deixar que o interesse privado subjugasse o interesse geral do Estado. Marx sempre foi contra a pretensão de transformar o Estado em instrumento do interesse privado. Neste sentido, assim como para Hegel, a concepção marxiana de Estado é completamente contrária à idéia de Estado 'polícia', ou seja, do Estado defensor dos interesses da burguesia, responsável pela

³ Na *Gazeta Renana* Marx publicou algumas dezenas de artigos, dentre os quais temos: *Os debates sobre a VI Dieta renana – Debates sobre a liberdade de imprensa; O edital número 179 da 'Gazeta de Colônia'; O manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito; O comunismo e a 'Gazeta Geral de Augsburg'; Os debates da VI Dieta renana – artigo terceiro – Debates sobre a lei castigando o roubo de lenha; A 'oposição liberal' em Hannover; O projeto de lei sobre o divórcio; Escrito ao presidente da Província renana, Von Schaper; As eleições a deputados da Dieta Regional e A proibição da Gazeta Geral de Leipzig.*

segurança, pela propriedade privada. Tal concepção marxiana encontra-se desenvolvida, por exemplo, no artigo *Sobre a Representação por Estamentos (Ständische Ausschüsse)*, no qual Marx opõe:

a “vida orgânica do Estado” as “necessidades dos interesses privados”, a “inteligência política” aos “interesses particulares”, os “elementos de Estado” as “coisas passivas, materiais, sem espírito e sem autonomia”. E termina afirmando: “num verdadeiro Estado não existe propriedade fundiária, nem indústria, nem substância material que possa, enquanto elemento bruto, entrar em acordo com o Estado. Existem somente forças espirituais e é somente em sua reconstrução estatal, em seu renascimento político, que as forças naturais são admitidas nos Estados” (LÖWY, 2002, p. 61).

Na maior parte dos artigos da *Gazeta* encontram-se afirmações desta natureza, da superioridade do espírito estatal sobre os interesses materiais, e até do espírito sobre a matéria. Trata-se de um esquema político-filosófico que supõe duas esferas fundamentais: a primeira é a da matéria, da passividade, da sociedade civil, do interesse privado e burguês; a segunda diz respeito ao espírito, a atividade, ao Estado, ao interesse geral e aos cidadãos. Esquema este de inspiração hegeliana, como se vê na obra de Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, segundo a qual, a propriedade e o interesse privado das esferas particulares, “devem estar subordinados ao interesse superior do Estado” (HEGEL, 1976, p. 264). Assim, “a conservação do interesse geral do Estado e da legalidade entre os direitos particulares, a redução destes àqueles, exigem a vigilância por representantes governamental” (HEGEL, 1976, p. 264), pois, o “Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio e absoluto, imóvel” (HEGEL, 1976, p. 216). Neste sentido, segundo Hegel, “quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destina-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais [...]” (HEGEL, 1976, 216).

Influência hegeliana e neo-hegeliana que podemos perceber em praticamente todos os artigos da *Gazeta Renana*. Nos *Debates sobre a lei castigando o roubo de lenha*⁴, Marx afirma que, “por não contar a propriedade privada com os meios necessários para elevar-se a posição do Estado, este tem o dever de descer aos

⁴ Ao total foram cinco artigos publicados sobre a lei castigando o roubo de lenha, estes foram publicados na *Gazeta Renana* em 25/10, 27/10, 30/10, 01/11 e 03/11 do ano de 1842.

meios irracionais e antijurídicos da propriedade privada” (MARX, 1982, p. 263)⁵. Segundo Marx, o princípio que se reconheceu foi o “sentimento do direito e da equidade em defesa dos interesses dos proprietários” (MARX, 1982, p. 277), mas o fato é que, segundo Marx, este princípio encontra-se em oposição direta ao “sentimento do direito e a equidade em defesa dos interesses do proprietário da sua vida, da sua liberdade e da sua humanidade, do proprietário do Estado, do qual não tem nada que lhe pertença mais que a si mesmo” (MARX, 1982, p. 277).

Ainda nesse artigo sobre o debate acerca do roubo de lenha, Marx pergunta: “qual é o vosso princípio fundamental? Assegurar o interesse do proprietário do bosque, ainda que perca o mundo do direito e da liberdade” (MARX, 1982, p. 277). Para Marx, quando o Estado converte o culpado em servo dos interesses privados ele “sacrificaria a imortalidade do direito ao interesse privado e finito. Pois, com isso demonstraria o caráter mortal do direito cuja imortalidade trata de colocar junto ao culpável pela pena” (MARX, 1982, p. 278).

Nesta situação, segundo Marx, o cidadão renano deveria triunfar no parlamento sobre os estamentos, e o homem deveria triunfar sobre a propriedade, pois, “a Dieta não está representando pela lei somente o interesse particular, mas o da coletividade” (MARX, 1982, p. 282). Quando estes interesses surgem incompatíveis entre si, quando se chocam e se excluem, não resta a menor dúvida, segundo Marx, de qual interesse deveria ser sacrificado “sendo estes interesses incompatíveis entre si não deveria duvidar-se em nenhum só instante em sacrificar a defesa do interesse individual à do interesse coletivo” (MARX, 1982, p. 283).

Nos *Debates sobre a liberdade de imprensa*⁶, também podemos perceber essa denúncia dos interesses privados buscando subjugar o Estado. Neste artigo Marx aborda a representação e afirma que, “a representação através dos Estados é absolutamente insubstancial precisamente por causa do caráter específico dos Estados – posto que não agem pela província, mas por eles mesmos” (MARX, 2006, p. 37). No artigo *Observações sobre a recente instrução prussiana acerca da censura*, publicado na *Anekdot*⁷, antes colaborar na *Gazeta Renana*, Marx afirma,

⁵ Todas as referências de MARX, 1982 foram traduzidas por mim.

⁶ Nos debates sobre a imprensa foram publicados seis artigos na *Gazeta Renana* em 05, 08, 10, 12, 15 e 19 de maio de 1842.

⁷ Marx publicou ao todo dois artigos na *Anekdot*, foram: *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach* e *Observações sobre a recente instrução prussiana acerca da censura*.

onde “a essência da censura encontra-se, em geral, sobre a arrogante confiança do Estado policial, quem a merece são seus próprios funcionários” (MARX, 1982, p. 168). Quando se trata, pois, do “entendimento e da boa vontade do público não se concede nem o mais simples em troca, tratando-se de funcionários públicos, admite-se até a possibilidade do impossível” (MARX, 1982, p. 168).

Em relação a outras questões, Marx distancia-se de Hegel. Como a maioria dos hegelianos de esquerda, Marx rejeita a idéia hegeliana que identificava o Estado prussiano existente – burocrático e feudal segundo os neo-hegelianos – com o Estado racional acabado⁸. O que temos é que Marx caminha em direção a uma posição resolutamente democrática. Um outro aspecto que também chama atenção nos artigos de *A Gazeta* é o fato de encontrarmos críticas marxianas radicais que em vão se procurariam em Hegel, crítica em relação à denúncia dos interesses particulares e dos proprietários privados, pessimismo quanto à possibilidade de colocá-los em acordo com o interesse geral do Estado. O que explica esta diferença entre Marx e Hegel, segundo Löwy, são três aspectos: primeiro, o considerável desenvolvimento dos interesses privados burgueses na Alemanha desde a época em que Hegel escrevera sua obra⁹; segundo, a recusa marxiana frente às soluções hegelianas do conflito entre Estado e sociedade civil: burocracia, corporações; e, terceiro, a insuficiência do socialismo francês, principalmente, segundo Löwy, o de Moses Hess¹⁰ – crítico da propriedade, do egoísmo (LÖWY, 2002, p. 63). No entanto, Marx, à época da *Gazeta Renana*, permanece ligado à concepção hegeliana de Estado racional.

De acordo com Joseph Chasin, os escritos de Marx na *Gazeta Renana* valem como matéria-prima que evidencia o formato pré-marxista do pensamento deste autor durante essa época. O pensamento de Marx encontra-se associado às

⁸ Este é um dos motivos da divisão entre Esquerda e Direita hegeliana, pois a Direita hegeliana reconhecia o Estado alemão existente como o Estado racional e acabado, já a Esquerda hegeliana negava tal reconhecimento. Enquanto a Direita sustentava que o Estado prussiano, com suas instituições e suas realizações econômicas e sociais, devia ser visto como a realização máxima da racionalidade do espírito. A Esquerda invocava a teoria da dialética para sustentar que não era possível deter-se em uma configuração política e que a dialética histórica deveria negá-la para superá-la e realizar uma racionalidade mais elevada.

⁹ Trata-se da obra hegeliana *Princípios da Filosofia do Direito*, que data de 1820.

¹⁰ Moses Hess colaborou com os *Anais Franco-Alemães*. Segundo Löwy, nos *Anais Marx* atinge o “comunismo filosófico” de Hess, e o problema desse comunismo é que interpreta “os problemas sociais através dos “óculos alemães”, de um modo abstrato, porque “reinterpreta” o comunismo francês – reinterpretação condicionada pela situação alemã (ausência de movimento operário, etc)” (LÖWY, 2002, p. 95).

estruturas tradicionais da filosofia política; ou seja, à determinação positiva da politicidade e, como tal, a uma das características mais forte do neo-hegelianismo. Assim, nesses artigos, Marx é adepto da linha de pensamento que identifica no Estado e na política a própria realização do humano e de sua racionalidade:

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 (CHASIN, 2000, p. 132).

Trata-se da vinculação marxiana à concepção positiva da política. Isso implica no fato de Marx ter se debruçado sobre problemas sócio-econômicos procurando resolvê-los através de recursos ao formato racional do Estado moderno e da universalidade do direito.

A linha reflexiva marxiana na *Gazeta Renana* almejava e apontava para a conquista do verdadeiro Estado, ou seja, do Estado moderno. As preocupações de Marx davam-se em torno da seguinte problemática: como resistir aos interesses particulares que querem subjugar a universalidade do Estado, e, portanto, como resolver os chamados interesses materiais. A concepção marxiana desenvolvida nos artigos de *A Gazeta* dá-se em torno da contradição entre a universalidade do Estado e a particularidade da propriedade privada. Em um de seus artigos sobre o roubo de madeira temos que, a propriedade privada não conseguindo se elevar à posição do Estado, o obriga a se rebaixar aos meios irracionais da propriedade privada, e alerta, “esta arrogância da propriedade privada, cuja alma mesquinha nunca foi iluminada pela idéia de Estado, é uma lição severa e fundamental para o Estado” (MARX, 1982, p. 263).

Para Marx, “se o Estado se rebaixa, ainda que só em um ponto, e procede não ao seu modo, mas ao modo da propriedade privada” ele “se degrada” (MARX, 1982, p. 263). Visto que, “a degradação do Estado está precisamente em descender de sua universalidade” (MARX, 1982, p. 263). E, o interesse particular “é bastante astuto para levar estas conseqüências adiante, até erigir-se, sob forma mais limitada

e mesquinha, em regra da ação estatal, de onde, prescinde uma profunda humilhação do Estado” (MARX, 1982, p. 263).

Temos aqui, segundo Marx, a lógica “que converte em servidor do proprietário de um bosque uma autoridade do Estado, converte a autoridade do Estado, converte a autoridade do Estado em servidora dos proprietários de bosques” (MARX, 1982, p. 267). Fazendo com que “todos os órgãos do Estado se convertam em olhos, ouvidos, braços e pernas por meios dos quais podem ouvir, ver e defender o interesse do proprietário do bosque” (MARX, 1982, p. 267).

A melhor das ilustrações da idéia do Estado como universalidade humana aparece quando Marx analisa o infrator como cidadão, e o Estado emerge explicitamente como comunidade:

[...] o Estado deve ser algo mais no transgressor [...]. Por acaso cada um dos cidadãos não se acha unido a ele por mil nervos vitais, e por acaso pode se considerar autorizado a cortar todos esses nervos pelo simples fato de que um cidadão tenha cortado um nervo apenas? O Estado deve ter no infrator, além disso, um ser humano, um membro vivo da comunidade por cujas veias correm sangue desta, um soldado chamado a defender a pátria, uma testemunha cuja voz deve ser escutada ante os tribunais, um membro da comunidade capacitado para desempenhar funções públicas, um pai de família cuja existência deve ser sagrada e, acima de tudo, um cidadão do Estado, que não pode descartar levianamente um de seus membros de todas essas funções, pois o Estado, ao fazer de um cidadão um delinqüente, amputa a si mesmo (MARX, 1982, p. 259).

Outro aspecto da teoria marxiana é o fato de que o Estado é concebido como estando além das diferenças particulares, como a própria universalidade humana. No artigo sobre o roubo de lenha, Marx argumentando em relação ao Estado exige que ele seja a realização da razão política e jurídica. Trata-se, nas palavras de Chasin, de um “Estado assentado, pois, na ‘livre razão’, ou seja, na autonomia da individualidade abstrata caracterizada pela racionalidade e pela moralidade” (CHASIN, 2000, p. 133). Ou nos termos sustentados por Marx, em oposição à moral religiosa, pois a moral independente vai de encontro aos princípios gerais da religião, “e os conceitos especiais da religião são contrários à moral. A moral só reconhece sua própria religião geral e racional, e a religião reconhece somente sua moral positiva especial” (MARX, 1982, p. 155). Como afirma Marx no artigo *Do*

número 179 da “Gazeta de Colônia”¹¹, o Estado cristão responde “a concepção de Estado como realização da liberdade racional, em cujo caso lhe bastará em ser um Estado racional para ser um Estado cristão e bastará desenvolver o Estado partindo da razão das relações humanas” (MARX, 1982, p. 235).

Fórmula, portanto, que está de acordo com “as doutrinas dos heróis intelectuais da moral tais como Kant, Fichte e Espinosa. Todos esses moralistas partem da existência de uma contradição entre a moral e a religião” (MARX, 1982, p. 164) dado que, para esses autores, “a moral descansa sobre a autonomia e a religião sobre a heteronomia do espírito do homem” (MARX, 1982, p. 164).

Universalidade, racionalidade e moralidade consubstanciadas na lei que não se encontra “isenta do dever geral de dizer a verdade. Sobre ela pesa este dever por duplo conceito, pois é chamada a definir de modo geral e autêntico a natureza jurídica das coisas” (MARX, 1982, p. 261). Ou seja, “não é, pois, a natureza jurídica das coisas que tem de se ater à lei, mas esta àquela” (MARX, 1982, p. 261). Isto é, somente a esfera do real entra na esfera do legislador, pois, “somente na medida em que me manifesto em que entro na esfera do real, entro na esfera do legislador. Minha pessoa não existe em absoluto para a lei, não é em absoluto objeto desta, fora dos meus atos” (MARX, 1982, p. 157). Unicamente para estes exige-se o direito de existir, de modo que somente o direito da realidade é submetido ao direito real. Fora disso, é o império das leis tendenciosas, a sanção política da arbitrariedade, que tem por medida as intenções, e não por critério os atos enquanto tais, como fazem o direito real. Este corresponde às leis do Estado ditadas para cidadãos baseadas na igualdade dos cidadãos diante da lei, e que por isso, pela universalidade e pela igualdade unem, enquanto as leis tendenciosas dividem:

estes são os únicos, pelos quais, a lei pode agarrar-me, pois são os únicos pelos quais exijo o direito de existir, o direito da realidade, o único, portanto, que fica submetido ao direito real. Mas, as leis tendenciosas não castigam somente o que faço, mas também, fora dos meus atos, o que penso. São, conseqüentemente, um insulto a honra do cidadão, leis vexatórias contra minha existência (MARX, 1982, p. 159)

¹¹ Artigo publicado por Marx em três partes na *Gazeta Renana* em 10, 12 e 14 de julho de 1842.

Em sua universalidade e racionalidade, “o Estado moral atribui a esses membros as intenções do Estado, ainda que se encontrem em oposição a um órgão do Estado ou ao governo” (MARX, 1982, p.163). No entanto, “a sociedade em que um órgão se considera depositário único e exclusivo da razão do Estado e da moral do Estado, em governo que se coloca em oposição a seu próprio povo” (MARX, 1982, p.159). E, portanto, “considera suas intenções contrárias as intenções gerais e normais, animado pela consciência da facção, inventa leis tendenciosas, leis de vingança contra uma intenção que só se encontra nos mesmos membros do Estado” (MARX, 1982, p.159). Numa expressão que traduz a natureza das convicções a época da *Gazeta*, Marx afirma:

a liberdade juridicamente reconhecida existe no Estado como lei. As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, da mesma forma que a lei da gravidade não é uma medida repressiva contra o movimento, já que impulsiona os movimentos eternos dos astros [...]. As leis são, melhor, as normas positivas, luminosas e gerais em que a liberdade adquire uma existência impessoal, teórica e independente da vontade humana. Um código é a bíblia da liberdade de um povo (MARX, 2006, p.56).

justamente porque, segundo Marx, “quando a lei é real – isto é, quando é a essência da liberdade – é a essência real da liberdade do homem” (MARX, 2006, p.57).

A determinação positiva da politicidade também pode ser apreciada nas correspondências de Marx deste período da *Gazeta*. Na carta cunhada em maio de 1843, enviada a Arnold Ruge, Marx afirma:

ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar ser republicano. [...] Em primeiro lugar a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acesa outra vez nos corações [...] só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático (MARX, 1982, p. 446).

Já em janeiro de 1843, em carta a Ruge, Marx se lamenta por ser quase refém dos acionistas da *Gazeta*. Diz-se cansado da hipocrisia, da autoridade brutal, da flexibilidade própria às tendências moderadas do jornal: “a atmosfera já estava irrespirável. É ruim ter que prestar serviços de servo inclusive em favor da liberdade e lutar com alfinetes em vez de descarregar golpes de machado” (MARX, 1982, p.691). Trata-se de um momento de autocrítica que finda na conclusão de que, “não

posso empreender mais nada na Alemanha, nela se corrompe a si mesmo” (MARX, 1982, p.691).

Foi a experiência de Marx na luta pela liberdade de imprensa no decorrer de 1842, durante a qual todo o caráter irracional e reacionário do Estado prussiano e o espírito mesquinho e limitado da burocracia desenvolveram-se de modo brutal, que o conduziu a essa ruptura radical. Marx se recusa a fazer novas concessões e abandona a redação da revista antes mesmo de findar o prazo para ela encerrar suas atividades – 1º de abril de 1843. Escreve para Ruge, em março de 1843, afirmando que por preço nenhum permaneceria na *Gazeta*, mesmo que, à custa de novas concessões, se obtivesse a revogação da interdição.

A ruptura com a *Gazeta* possui o significado simbólico da descrença no papel revolucionário da burguesia alemã e de seus teóricos. Marx dirá que a burguesia alemã não era formada por cidadãos revolucionários, mas por proprietários covardes. Todavia, ao findar a passagem pela *Gazeta*, Marx desemboca numa revolução de pensantes e oprimidos ainda no interior da determinação positiva da politicidade. Ou seja, nosso autor transitou da democracia radical para a democracia revolucionária estando ainda no universo tradicional da politicidade.

Em março de 1843, Marx encontrava-se em viagem pela Holanda, de onde escreve para Ruge, “o que leio nos periódicos do país e nos franceses, vejo que a Alemanha está e seguirá cada vez mais afundada na vergonha” (MARX, 1982, p.441). E, prossegue Marx, “asseguro-lhe que, muito longe de sentir orgulho nacional, sinto, sem dúvida, a vergonha nacional, inclusive na Holanda. Até o menor holandês, comparado ao maior dos alemães, é um cidadão de Estado” (MARX, 1982, p.441).

Marx, ao desacreditar no papel revolucionário da burguesia alemã, acredita num dispositivo surpreendente formado pela “humanidade sofredora que pensa e pela humanidade pensante oprimida” (MARX, 1982, p. 449). O interessante nesta revolução é que se trata da carta escrita em maio de 1843, a mesma em que afirmara que o “homem livre deveria significar ser republicano”. Esta é a posição política que Marx chegara ao fim de sua experiência na *Gazeta*, e esta posição aparece claramente no final desta carta:

todos os homens que pensam e sofrem têm chegado a um acordo para o que antes careciam absolutamente de meios [...]. O sistema da indústria, do

comércio, da propriedade e da exploração dos homens leva [...] a uma ruptura da sociedade atual [...]. Mas a existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante oprimida deve, inevitavelmente, se tornar indigível e indigesta para o mundo animal do filisteísmo [...]. Da nossa parte temos de expor o velho mundo à completa luz do dia e configurar positivamente o novo. Quanto mais tempo os acontecimentos deixem para a humanidade pensante refletir e para a humanidade sofredora mobilizar suas forças, tanto mais perfeito será o produto que o tempo presente leva em seu seio (MARX, 1982, p.449-450).

Na carta de maio de 1843, Marx partilhava da determinação positiva da politicidade. Mas, dois aspectos são interessantes e merecem ser lembrados: primeiro, a carta data de maio, ou seja, dois meses depois de Marx ter deixado *A Gazeta Renana*; segundo, ao final da carta, temos a posição política a que nosso autor chegara após sua experiência na *Gazeta*. Marx transitou no interior do idealismo ativo, entre a democracia radical e a democracia revolucionária, e acabou descreditado que a revolução poderia ser encabeçada pela burguesia alemã, como aconteceu na França, quando a burguesia francesa promoveu a revolução.

O esforço de Marx para encontrar uma resposta concreta a questão central de quem poderia emancipar a Alemanha, o faz voltar à atenção, já em 1843, para a humanidade sofredora. Marx acredita na revolução conduzida pela humanidade sofredora e pela humanidade que pensa. Será a chegada de Marx à Paris, após sua expulsão da Alemanha, e seu contato com o movimento operário francês, que fornecerá uma resposta clara e coerente, que se impõe como uma evidência irrefutável e fulgurante: é o proletariado quem desempenhará esse papel revolucionário como veremos adiante.

A carta que data de setembro de 1843 é aquela na qual Marx discute com Ruge a linha de procedimento a ser adotada pelos *Anais Franco-Alemães*. Esta é uma carta importante, pois, marca documentalmente o exato momento em que “ocorre à emergência do pensamento propriamente marxiano” (CHASIN, 2000, p. 136). Chasin chama atenção para o preciso momento em que se dá a reconfiguração do padrão reflexivo de Marx.

De maio a outubro daquele ano Marx se estabeleceu na cidade de Kreuznach, onde instalou seu gabinete de estudos. Marx levou ao gabinete dois problemas: primeiro, o embaraço frente aos interesses materiais e, segundo, a necessidade de se inteirar das idéias socialistas e comunistas francesas. Em relação ao segundo

problema, no artigo da *Gazeta O comunismo e a Gazeta Geral de Augsburg*¹², Marx afirma, “mas, há de reconhecer que a dama augsburguesa tem razão em grunhir contra nossa falta de compreensão. A importância do comunismo não reside em ser uma questão atual extraordinariamente séria para a França e Inglaterra” (MARX, 1982, p. 244). E ainda, “a *Gazeta Renana*, que nem se quer pode reconhecer ou repudiar possível a realidade teórica as idéias comunistas sob a forma atual, e menos ainda desejar sua realização prática, se propõe submeter essas idéias a uma crítica a fundo” (MARX, 1982, p. 246-247). Dessa forma, para enfrentar tais problemas, o nosso autor afirma que, “o primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel” (MARX, 1974, p. 135). Esta análise implicou num produto teórico decisivo, explicado por Marx pela seguinte afirmação:

minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome da ‘sociedade civil’ [...] a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na economia política (MARX, 1975, p. 135).

Na *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, um dos artigos de Marx publicado nos *Anais Franco-Alemães*, este novo delineamento teórico aparece como crítica do texto hegeliano, que Marx acabara de produzir em Kreuznach. Nessa análise temos que,

a crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que encontrou em Hegel sua expressão última, a mais conseqüente e a mais rica, é ao mesmo tempo tanto a análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele associada, como resoluta negação de todo o *modo* anterior da *consciência política e jurídica alemã*, cuja expressão mais nobre, mais universal, elevada a categoria de *ciência*, é precisamente a própria *filosofia especulativa do direito* (MARX, 1975, 85).

O pensamento político hegeliano é reconhecido por nosso autor como o ápice da filosofia política alemã, que assimila toda a anterior reflexão política alemã, mas é determinada como “*pensamento* abstrato e exuberante do Estado moderno, cuja

¹² Publicado por Marx na *Gazeta Renana* em 16 de outubro de 1842.

realidade continua sendo uma coisa do além” (MARX, 1975, p. 85). Como produto especulativo que só podia ser produzido na Alemanha, precisamente porque, segundo Marx, “a imagem *alemã* do Estado moderno, que faz abstração do *homem real*, só era possível porque e enquanto o próprio Estado moderno faz abstração do *homem real ou satisfaz o homem total* de modo puramente imaginário” (MARX, 1975, p. 85). Portanto, conclui Marx, “a consumação da lança cravada na carne do Estado moderno, o *status quo* da *consciência do Estado alemão* expressa a *imperfeição do Estado moderno*, a falta de solidez da sua carne” (MARX, 1975, p. 86).

Este artigo, *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, significa, portanto, o momento preciso da reconfiguração a partir da qual tem início a elaboração do pensamento propriamente marxiano.

Em contraste com o Estado enquanto demiurgo racional e universal da sociabilidade, que habita a teoria marxiana na tese doutoral e nos artigos de *A Gazeta Renana*, temos agora a sociedade civil, como demiurgo real do Estado e das relações jurídicas. Poderíamos dizer, numa forma de exagero, que o conjunto das *Glosas Críticas de Kreuznach*¹³ são variações em torno dessa mesma tese, sempre recriminando a orientação hegeliana por não querer e não poder “que o ‘geral em si e para si’, o Estado político, não seja determinado pela sociedade civil, mas seja ele o determinante desta” (MARX, 1982, p.402). Obtendo assim a “unidade do fim último universal do Estado e do interesse particular dos indivíduos” (MARX, 1982, p.419).

Mas é precisamente o que Marx começou a negar com ênfase, como se vê na *Crítica do direito e do Estado de Hegel*:

o conteúdo concreto, a determinação efetiva aparece como formal. A determinação formal, puramente abstrata, aparece como conteúdo concreto. A essência das determinações referentes ao Estado não consiste em que estas sejam determinações referentes ao Estado, mas que possam ser consideradas em sua forma mais abstrata como determinações lógico-metafísicas. O que interessa na verdade não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em concretizar o pensamento em determinações políticas, mas, ao contrário, consiste em deixar que as determinações políticas existentes se volatizem em pensamentos abstratos. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica (MARX, 1982, p.331).

¹³ Trata-se da *Crítica do direito e do Estado de Hegel*.

A inversão alcançada por Marx é precisamente uma configuração que impulsiona em direção ao esvaimento do Estado racional, que tudo era e tudo podia nos artigos de *A Gazeta Renana*. E, alcança, na *Contribuição a crítica da filosofia do direito de Hegel*, o rompimento com a idéia de Estado como instituição racional.

Marx vai, portanto, da sustentação ardorosa do Estado universal, racionalmente posto, a negação radical da sua possibilidade, e não por um mero recurso, mas pela emergência de um complexo determinativo que se afirma como reprodução ideal do efetivamente real, ou seja, pela via da crítica a mais elevada expressão à época, da reflexão política. Precisamente essa extraordinária mudança de conteúdo é que justifica as diferenças entre a carta de maio e a de setembro de 1843, ao mesmo tempo em que estas, de simples peças de um epistolário, podem passar a funcionar como documentos que parecem conjugar a certidão de nascimento de um evento teórico de maior grandeza.

Com efeito, a carta de setembro de 1843 parece conter as primeiras manifestações dessa versão teórica. Ao contrário das certezas proclamadas nos artigos de *A Gazeta Renana*, Marx ressalta “que a vantagem da nova tendência consiste precisamente em que não tratemos de antecipar dogmaticamente o mundo, mas que queremos encontrar o mundo novo por meio da crítica ao velho” (MARX, 1982, p.458). Visto que, afirma Marx, “o Estado político, onde quer que seja, do mesmo modo, cai na contradição entre sua determinação ideal e suas premissas reais” (MARX, 1982, p.459). E justifica o argumento:

partindo desse conflito do Estado político consigo mesmo cabe, pois, desenvolver onde quer a verdade social. Assim como a religião é o índice de matérias das lutas teóricas da humanidade, o Estado político o é de suas lutas práticas. O Estado político expressa, portanto, dentro de sua forma “*sub specie rei publicae*”¹⁴ todas as lutas, necessidades e verdades sociais. Não se encontra, pois, sob a “*hauter des principes*”¹⁵ o converter em tema da crítica o problema político mais específico – digamos, por exemplo, a diferença que existe entre o poder do homem e o poder da propriedade privada. Portanto, o crítico não somente pode, mas deve entrar nestas questões políticas (que, na opinião dos socialistas crassos, são indignas) MARX, 1982, p. 459.

Depois de nosso autor afirmar que “nada nos impede, pois, enlaçar nossa crítica a crítica da política, a tomada de partido pela política, ou seja, as lutas reais e

¹⁴ Sob o prisma da coisa pública, nota feita por mim.

¹⁵ A altura dos princípios, nota feita por mim.

identificá-la com ela” (MARX, 1982, p. 459), sustenta que “desenvolveremos ante o mundo, a base do princípio do mundo, novos princípios” (MARX, 1982, p. 459). Desta forma, “nos encarregaremos de gritar a verdadeira confiança da luta. Nos limitaremos a mostrar por qual luta, na verdade, a consciência é algo que terá necessariamente que assimilar-se, ainda que não queira” (MARX, 1982, p. 459). Mas quando Marx passa a relacionar Estado e sociedade, o faz ainda em grande medida sob o mesmo modo de sua forma reflexiva anterior, aquele de *A Gazeta Renana*. Assim temos que:

pelo que diz respeito à vida real, é precisamente o Estado político, ainda que não se encontre imbuído conscientemente dos postulados socialistas, que contém em todas suas formas modernas os postulados da razão. E não se limita a isso. Supõe por toda parte a razão como já realizada, mas cai por toda parte na contradição entre sua determinação ideal e suas premissas reais (MARX, 1982, p. 458).

Não é só essa contradição entre racionalidade idealmente postulada e premissas reais do Estado que Marx sublinha, mas também, e isto é ainda mais vigoroso, que, partindo desse conflito do Estado político consigo mesmo, cabe por toda parte desenvolver a verdade social, uma vez que o Estado político é resumo das lutas práticas da humanidade e expressa dentro de sua forma todas as lutas, necessidades e verdades sociais (MARX, 1982, p. 459). E, em relação ao comunismo Marx afirma:

não sou, portanto, partidário que fundemos uma bandeira dogmática, pelo contrário. Devemos ajudar os dogmáticos a ver claramente suas teses. Assim, por exemplo, o comunismo é uma abstração dogmática, e, ao dizer isso, não me refiro a qualquer comunismo imaginário possível, mas ao comunismo realmente existente, tal como professam Cabet, Dézamy, Weitling, etc. Este comunismo não é mais que uma manifestação a parte do princípio humanista, contaminada por sua antítese, a propriedade privada. Abolição da propriedade privada e comunismo não são, portanto, de modo algum, termos idênticos, e não é casual mas responde a uma necessidade, o que o comunismo viu surgir frente a ele outras doutrinas socialistas, como as de Fourier, Proudhon, etc, já que o mesmo é somente uma realização especial unilateral do princípio socialista (MARX, 1982, p. 458).

Que a atividade proposta por Marx se equacione apenas por uma reforma da consciência é somente mais uma evidência de que os traços da linha de pensamento da *Gazeta* ainda têm forte presença, mas não nega que já nesta carta

apareça algo que sustente a participação política como meio de uma virtual efetivação, que é posta para além dos marcos da política.

Efetivamente, portanto, Marx nesse período de *A Gazeta Renana*, encontra-se empenhado numa dura luta teórico-política cuja alternativa ideológica passa pela reforma do Estado até chegar a constituição do Estado constitucional moderno, ao Estado racional e universal.

1.2 ASPECTOS DA RUPTURA DE MARX COM A FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

A Gazeta Renana e os *Anais Franco-Alemães* são marcantes na evolução política e teórica de Marx. Na *Gazeta*, Marx é um jovem pensador político que fazia parte do idealismo ativo do movimento neo-hegeliano, já nos *Anais* é um emergente pensador de uma nova teoria. Entre essas duas fases, encontram-se as críticas da política e da especulação, quando Marx analisará criticamente a filosofia do direito de Hegel. Esse período é importante para o desenvolvimento da teoria de Marx, pois, “o ponto de partida é “antropológico” (Feuerbach), mas o ponto de chegada é político e próximo a Moses Hess. Essa crítica constitui uma etapa decisiva da passagem para o comunismo “filosófico”” (LÖWY, 2002, p.79).

Os neo-hegelianos acreditavam realizar a crítica à política e à especulação através da crítica à religião e à busca pelo estabelecimento do Estado moderno, em oposição à monarquia absolutista. Marx encontra-se em consonância, à época de *A Gazeta*, com a tradição do idealismo alemão em geral, em que o exame das formações políticas tem por objetivo o aperfeiçoamento do Estado e das formas de poder – manifestando assim todo o convencimento da universalidade e da racionalidade do Estado moderno. Como vimos no item anterior, quando do esforço marxiano buscando a verdadeira unidade dos interesses individuais e interesses gerais, que Hegel exigia como a única meta do Estado.

A experiência concreta da verdadeira natureza do Estado e a experiência da potência dos interesses privados e da dificuldade em colocá-los de acordo com o interesse geral foram os elementos que tornaram Marx sensível à necessidade de rever criticamente a teoria do direito do Estado de Hegel. Isso implicou não mais na identificação marxiana entre Estado racional e Estado prussiano, entre Estado e

sociedade civil, mas numa teoria das relações entre Estado e sociedade civil, a antinomia entre Estado e sociedade civil.

No entanto, o que levaria Marx a transitar do idealismo ativo à formulação de seu próprio pensamento? Sabe-se que Marx, desde que tivera que enfrentar os interesses materiais na *Gazeta* e enfrentar problemas sociais concretos, se viu nos limites de sua base teórica. Suas dúvidas encontram amparo na crítica de Feuerbach, para quem

o caminho seguido até agora pela filosofia especulativa, do abstrato para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido. Neste caminho, nunca se chega a realidade verdadeira e objetiva, mas sempre a realização das suas próprias abstrações e, por isso mesmo, nunca a verdadeira liberdade do espírito; pois só a intuição das coisas e dos seres na sua realidade objetiva é que liberta e isenta o homem de todos os preceitos. A passagem do ideal ao real tem lugar apenas na filosofia prática (FEUERBACH, 1988, p. 25).

A grande aventura de Feuerbach foi a de inverter o processo de constituição do real e fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens, e esta foi justamente a crítica desenvolvida por Marx, nesse momento em que se ampara na teoria de Feuerbach, contra a filosofia hegeliana do direito. Neste sentido, o primeiro passo na “direção de uma dialética materialista foi, destarte, uma volta ao sujeito vivo e ao concreto imediato, que Feuerbach, sem dúvida o precursor da nova filosofia, identificará à natureza, em particular à natureza humana” (GIANNOTTI, 1985, p. 20).

É nessa base teórica feuerbachiana que Marx se apoiará, na filosofia do futuro, por Feuerbach considerada como “a efetivação lógica e histórica da filosofia de Hegel – ‘a nova filosofia é a realização da filosofia hegeliana, e mais, de toda filosofia anterior’” (MARCUSE, 1969, p.246). Para enfrentar a dúvida que assediava a Marx e para no final da *Crítica do direito do Estado de Hegel* chegar à antinomia Estado e sociedade civil.

A *Crítica do direito do Estado de Hegel* constitui-se no conjunto de Glosas que Marx elaborou sobre o item III: *O Estado*, da obra de Hegel *Princípios da Filosofia do Direito de Hegel*. Esta análise foi escrita entre maio e outubro de 1843, ou seja, precisamente entre seu abandono da *Gazeta Renana* e a publicação dos *Anais Franco-Alemães*. Voltemo-nos, então, à análise marxiana.

Marx interpreta Hegel afirmando que o Estado é, frente à esfera da família e da sociedade civil, uma necessidade externa e é do Estado que dependem as leis e os interesses da família e da sociedade. Hegel afirma a dependência interna ou a determinação essencial do direito privado com respeito ao Estado. Mas, ao mesmo tempo, Hegel inclui essa dependência sob a relação da necessidade externa. Por necessidade externa, afirma Marx, somente podemos entender que as leis e os interesses da família e da sociedade devem ceder, em caso de conflito, aos interesses do Estado. E também que as vontades e as leis do Estado representam uma necessidade para a vontade e as leis da sociedade e da família.

Segundo Marx, Hegel estabelece aqui uma antinomia que não resulta, de uma parte, de uma necessidade externa, e de outra, de um fim imanente. A unidade do fim último geral do Estado e dos interesses particulares dos indivíduos consiste, segundo Hegel, em que os deveres destes até o Estado e seus direitos frente a ele são idênticos. Para Marx, a razão de ser do Estado não tem nada a ver com o modo como o material do Estado se distribui entre a família e a sociedade civil, o Estado aparece de um modo inconsciente e arbitrário. A família e a sociedade civil, segundo Marx, aparecem de modo sombrio sobre o qual é derrubada a luz do Estado.

A idéia é subjetivada e a relação real, afirma Marx, entre a família e a sociedade civil com o Estado concebe-se como uma atividade interna imaginária. A família e a sociedade civil são as premissas do Estado, são, na verdade, os fatores ativos, mas, na especulação, acontece de forma inversa. A subjetividade da idéia, os assuntos reais, a sociedade civil e a família se convertem, em Hegel, em momentos objetivos irrealis.

A fragmentação do Estado na família e na sociedade civil é algo ideal, e, portanto, necessário, que forma parte da essência do Estado, pois, a família e a sociedade civil convertem-se, elas mesmas, no Estado, no entanto,

para Hegel, pelo contrário, são o produto da idéia real; não é o curso de vida da família e da sociedade civil o que as une para formar o Estado, pelo contrário, o curso de vida da idéia o que por si mesmo conduz a este resultado, família e sociedade civil são, a finitude desta idéia, devem sua existência a outro espírito que não é o seu próprio, são determinações estatuídas por um outro, e não autodeterminações. [...] Em outras palavras, o Estado político não pode existir sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil, que são para ele a *conditio sine qua non*, mas a condição passa a ser o condicionado, o determinante se converte em determinado, o produtor é convertido em produto do produto; a idéia real é degradada até o plano da finitude de família e sociedade civil, para que, ao ser superada, possa gozar de sua infinitude e produzi-la [...]. E estas

esferas são sua “realidade finita”, posto o Estado, composição que se apresenta aqui como obra da idéia, como a “distribuição” que ele leva a cabo com seu próprio material, mas o fato é que o Estado brota da massa formada pelos membros da família e pelos membros da sociedade civil, a especulação atribui isso a idéia como obra sua, não como a idéia da massa, mas como obra de uma idéia subjetiva, distinta do fato mesmo (MARX, 1982, p. 323).

Segundo Marx, é neste momento que encontramos todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral, pois, se toma a realidade empírica tal como é, classificando-a de racional, mas não é racional pela sua razão e sim porque o fato empírico adquire em sua existência empírica outra significação daquela que ela mesma contém. A realidade se torna fenômeno, no entanto, a idéia não tem mais conteúdo que esse fenômeno. O fato é que Hegel, de acordo com Marx, “sempre constrói a idéia em sujeito, fazendo do sujeito real e verdadeiro, como a mentalidade política, o predicado. E o desenvolvimento se opera sempre pelo lado do predicado” (MARX, 1982, p. 325).

O verdadeiro resultado a que Hegel pretende chegar, segundo Marx, é a determinação do organismo como constituição política. Mas, Hegel não sustentou nenhum ponto pelo qual se possa passar da idéia geral do organismo à idéia determinada do organismo do Estado ou da constituição política, o que, segundo Marx, Hegel não poderá fazer nem numa eternidade. A verdade, de acordo com Marx, é que Hegel não faz outra coisa que reduzir à constituição política a idéia abstrata de organismo, porém na aparência, e segundo a sua própria opinião desenvolve o determinado partindo da idéia, que é seu sujeito. Hegel não desenvolve seu pensamento partindo do objeto, mas desenvolve o objeto partindo de um pensamento já definido em si dentro da esfera da lógica.

Que o Estado, segundo Marx, é o interesse geral enquanto tal e enquanto existência dos interesses particulares, nisto consiste cabalmente a sua realidade, sua existência, definida em termos abstratos, “sem este fim, o Estado seria real” (MARX, 1982, p. 329). Para Marx é este o objeto essencial da vontade do Estado, mas, ao mesmo tempo, tão somente uma determinação geral deste objeto, este fim, enquanto ser, é o elemento da existência do Estado.

Acerca da exposição de Hegel, segundo Marx, temos que observar que a realidade abstrata, a necessidade, a substancialidade e as categorias lógico-abstratas se convertem em sujeitos. Se Hegel, afirma Marx, tivesse partido do espírito real, o fim geral seria seu conteúdo, os diferentes poderes seu modo de se

realizar, sua existência real ou material e a determinação deveriam derivar-se da natureza de seu fim. Mas, de acordo com Marx, como se toma como ponto de partida a idéia ou a substância enquanto sujeito ou ser real, o sujeito real aparece somente como o último predicado do predicado abstrato.

Os conteúdos concretos e a determinação real aparecem em Hegel como algo formal, toda a determinação formal abstrata aparece como conteúdo abstrato,

a essência das determinações estatais não está em ser determinações do Estado, mas em que se possam considerar, sob sua forma mais abstrata, como determinações lógico-metafísicas. Seu interesse não reside na filosofia do direito, mas na lógica. O trabalho filosófico, aqui, não consiste em que pensamento tome corpo em determinações políticas, mas em que às determinações políticas existentes se volatizem em pensamentos abstratos. O elemento filosófico, aqui, não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para provar o Estado é o Estado que serve para provar à lógica (MARX, 1982, p. 331).

A constituição aparece como racional enquanto seus momentos possam reduzir-se aos momentos lógicos abstratos. O Estado hegeliano, segundo Marx, não deve distinguir e determinar sua ação como ordenador a sua natureza específica, mas segundo a natureza do conceito, que é o móvel mistificado do pensamento abstrato, “a razão da constituição é, portanto, a lógica abstrata, e não o conceito do Estado” (MARX, 1982, p. 332). Não é, portanto, afirma Marx, “o pensamento o que se ajusta a natureza do Estado, mas o Estado que deve ajustar-se a um pensamento já estabelecido” (MARX, 1982, p. 332).

Hegel parte do Estado e, segundo Marx, converte o homem no Estado subjetivado, a democracia parte do homem e converte o Estado em homem subjetivado, “assim como a religião não cria o homem, mas é o homem quem cria a religião, assim também, a constituição não cria o homem, mas é o povo que cria a constituição” (MARX, 1982, p. 343).

Todas as formações estatais, afirma Marx, são certas e determinadas formas particulares de Estado, na democracia, o princípio formal é ao mesmo tempo o princípio material:

a democracia é, portanto, pela primeira vez, a verdadeira unidade do geral e do particular. Na monarquia, por exemplo, ou na república como forma de Estado somente particular, o homem político vive em sua existência particular junto ao homem político, junto ao homem privado. A propriedade, o contrato, o matrimônio, a sociedade civil aparecem aqui (ao modo como Hegel argumenta isso muito acertadamente com respeito a estas formas

abstratas de Estado, só que acreditando argumentar a idéia de Estado) como formas particulares de existência junto ao Estado político, como o conteúdo fazendo com que o Estado político se comporte como a forma organizativa, propriamente, como o entendimento determinante, limitativo, que algumas vezes afirma e em outras nega e que em si mesmo carece de conteúdo. Na democracia, o Estado político, colocando-se junto a esse conteúdo e distinguindo-se dele, não é a sua vez mais que um conteúdo particular, enquanto uma existência particular do povo. (...) Na democracia, o Estado enquanto o particular é somente o particular e enquanto o geral é realmente o geral, ou seja, não é uma determinação diferente do outro conteúdo. Os franceses modernos concebem isso no sentido de que na verdadeira democracia desaparece o Estado político. E isto é verdade no sentido de que, como Estado político, como constituição, não rege já para o todo (MARX, 1982, p. 343-44).

De acordo com Marx, na democracia, a constituição, a lei e o Estado são apenas a autodeterminação do povo e o conteúdo material deste, enquanto sua constituição política. O Estado abstrato, segundo Marx, desta forma deixa de ser o momento dominante. A disputa entre monarquia e república segue sendo uma disputa que se mantém dentro do Estado abstrato. A propriedade, todo o conteúdo do direito e do Estado se encontram fora destas constituições. Segundo Marx, Hegel estava certo quando disse que o Estado político é a constituição, que o Estado político não é o Estado material.

De todos os momentos da vida de um povo, de acordo com Marx, o mais difícil de criar foi o Estado político. Este, o Estado, se desenvolveu como a razão frente as outras esferas, a missão histórica consistiu logo em sua reivindicação, mas, ao fazê-lo, as esferas particulares não tiveram a consciência de que “sua essência privada coincidia com a essência transcendente da constituição ou do estado político e que sua existência transcendente não é outra coisa que o afirmativo de sua própria alienação” (MARX, 1982, p. 344). Desta forma, segundo Marx, “a constituição política era até agora a esfera religiosa, a religião da vida do povo, o céu de sua generalidade frente à existência terrena de sua realidade” (MARX, 1982, p. 345).

A esfera política, segundo Marx, aparece como a única esfera do Estado no Estado, a única esfera em que tanto o conteúdo quanto a forma eram conteúdos genéricos, o verdadeiramente geral. Compreende-se assim, de acordo com Marx, que a constituição política como tal só chega a desenvolver-se em momentos em que as esferas privadas tenham requerido uma existência independente, “a abstração do Estado como tal só pertence ao Estado moderno, pois a abstração da vida privada é somente um atributo dos tempos modernos” (MARX, 1982, p. 345).

Hegel considera como indivíduo fixo o cidadão, ao homem do interesse particular por oposição ao interesse geral, ao membro da sociedade civil, frente ao que se contrapõe também ao Estado, em indivíduos fixos, aos cidadãos.

A teoria hegeliana parte da divisão do Estado e da sociedade civil, dos interesses particulares e dos interesses em e para si gerais e fundamenta a burocracia nesta separação. Parte da premissa das 'corporações' e estabelece o princípio corporativo como base da burocracia.

Na burocracia, de acordo com Marx, as identidades dos interesses do Estado e dos fins privados particulares se estabelecem de tal modo que os interesses do Estado se convertem num interesse privado particular frente aos outros fins privados. O que, segundo Marx, leva à seguinte implicação "propriedade privada e interesses das esferas particulares frente ao interesse superior do estado: contraposição entre propriedade privada e Estado" (MARX, 1982, p. 361).

Nos Estados modernos, como também na filosofia do direito de Hegel, afirma Marx, a realidade consciente, a verdadeira realidade dos assuntos gerais, é convertida em formalidade, ou somente o formal se torna o interesse geral: "não devemos censurar Hegel porque descreve o ser do Estado moderno tal e como é, mas devemos por apresentar o que é como essência do Estado" (MARX, 1982, p. 375). O racional é o real, no entanto, se encontra precisamente em contradição com a realidade irracional. A forma que os assuntos gerais adotam num Estado que não é o Estado dos assuntos gerais, afirma Marx, só pode ser uma forma informe, uma forma aparente que se revela como tal aparência.

Feuerbach e Marx interpretam o sujeito como o homem na qualidade de ser genérico. Ambos começam por tomar o sujeito vivo como o ponto de partida da nova dialética. O homem como ser genérico, no entanto, não é perceptível como a coisa, nem sua universalidade é constatada a cada momento. De imediato o que nós temos, ao contrário, é a luta de um contra todos na mais completa negação da sociabilidade original. Neste sentido, "o jovem Marx percebe desde logo que a dialética hegeliana, em que pese ao extraordinário desenvolvimento de suas mediações conceituais redundando numa acomodação política" (GIANNOTTI, 1985, p.23). Justamente porque ao transformar o fato num momento da evolução universal, Hegel na verdade empresta-lhe uma nova dimensão que o transfigura num passo do conceito, num momento inevitável da sua realização, mas "as contradições reais que dilaceraram nossa época, por resolverem-se na movimentação

do infinito, acabam por deixar de exigir a solução concreta que as erradique do mundo” (GIANNOTTI, 1985, p.23).

Neste sentido, a realidade concreta transformada em momento do absoluto, passa, justamente, a ser movida por uma necessidade oculta que unifica os momentos aparentemente dispersos, “mas o aparente não é desmistificado, de modo que a doutrina nada mais é do que uma mistura de especulação abstrata e de empirismo banal” (GIANNOTTI, 1985, p.23). A especulação abstrata finda, dessa forma, na justificação do formalismo do Estado e com a pretensa neutralidade que assume diante dos conflitos da sociedade civil, “doutrina que, pondo termo ao movimento de renovação iniciado pela filosofia alemã realiza na esfera do pensamento a revolução concreta dos franceses, como Feuerbach e Marx não se cansarão de repetir” (GIANNOTTI, 1985, p.23). É neste sentido que Hegel merece ser censurado, segundo Marx, por chegar à descrição correta do Estado burguês como fenômeno político, mas não vê que essa aparência descrita é irracional, não correspondendo a verdade do fenômeno. Hegel vê o Estado com um poder independente e autônomo dentro do qual os indivíduos são meros momentos, “ele pensa ser esta a essência do Estado, mas na realidade, está apenas descrevendo o tipo histórico de estado que corresponde a sociedade civil” (MARCUSE, 1969, p.198).

E aqui encontramos todas as contradições da exposição de Hegel, segundo Marx, pois Hegel parte da suposta separação entre a sociedade civil e o Estado político e desenvolve o Estado como elemento necessário da idéia, contrapõe o elemento geral em si e para si do Estado ao interesse particular e às necessidades da sociedade civil. Ou seja, contrapõe a sociedade civil, como estamento privado, ao Estado político. Designa o elemento constituinte do poder legislativo como simples formalismo político da sociedade civil e qualifica a sociedade como a relação reflexiva da sociedade civil aplicada ao Estado. O que, segundo Marx, revela a pretensão de Hegel de não fazer aparecer à sociedade civil nem como uma massa indivisa nem como uma multidão desintegrada em seus átomos. Hegel, afirma Marx, “não admite separação alguma entre a vida civil e a vida política” (MARX, 1982, p. 386). Hegel é consciente da separação, afirma Marx, entre a sociedade civil e o Estado político, mas pretende que sua unidade se expresse dentro do Estado e de tal modo que os estamentos da sociedade civil formem, ao mesmo tempo, o elemento constituinte da sociedade legislativa.

Desta forma, segundo Marx, temos que a sociedade civil é o estamento privado ou que o estamento privado é o estamento imediato, essencial e concreto da sociedade civil, e somente no elemento estamental do poder legislativo adquire significação e atividade política:

coloca-se de manifesto aqui no indivíduo o que é a lei geral: a separação da sociedade civil e do Estado. Ele quer dizer que aparecem escondidos também o cidadão do Estado e o cidadão enquanto simples membro da sociedade civil. Tem que manobrar, portanto, um desdobramento especial em si mesmo. O indivíduo, enquanto cidadão real, forma parte de uma dupla organização: a organização burocrática – ou seja, a determinação formal externa do Estado situado além, do poder governamental, que não toque nem a ele nem a sua realidade independente – e a organização social, a organização da sociedade civil. Nesta figura como homem privado, fora do Estado, sem tocar no Estado político enquanto tal. A primeira é a organização do Estado, a que o indivíduo serve sempre como matéria. A segunda é uma organização civil cuja matéria não é o Estado. Na primeira, o Estado se refere a si mesmo numa contraposição formal; na segunda, o indivíduo se refere ao Estado numa contraposição material. Portanto, para comportar-se como cidadão real do Estado, para adquirir significação e atividade políticas, o indivíduo se vê obrigado a sair de sua realidade civil, fazer abstração dela, a retirar-se em sua individualidade de toda esta organização, já que a única existência que encontra para ser cidadão do Estado é sua individualidade pura e simples (MARX, 1982, p. 389).

A existência, de acordo com Marx, como cidadão do Estado é uma existência situada fora da sua existência comum e, portanto, uma existência puramente individual. Assim o poder legislativo, a sociedade civil e o estamento privado não existem enquanto organização estamental, e para que o estamento privado chegue a existir sob esta forma é necessário que sua organização real, a vida civil real, se postule como inexistente, posto que o elemento estamental do poder legislativo se determina precisamente por postular como inexistente o estamento privado, a sociedade civil. O desdobramento da sociedade em sociedade civil e Estado político aparece necessariamente como um desdobramento do cidadão político, do cidadão do Estado, com respeito à sociedade civil, à sua própria e efetiva realidade empírica, já que enquanto idealidade do Estado é uma essência totalmente distinta, diferente e oposta de sua realidade. Para chegar a adquirir significação e atividade política “o cidadão deve despojar-se de seu estamento, da sociedade civil, do estamento privado, que é precisamente o que se interpõe entre indivíduo e o Estado político” (MARX, 1982, p. 390).

Foi somente a Revolução Francesa, afirma Marx, que converteu as diferenças entre os estamentos da sociedade civil em simples diferenças sociais, em diferenças

relativas à vida privada que não afetava em nada a vida política. A Revolução Francesa levou a termo a separação entre a vida política e a sociedade civil. Tendo presente que na modernidade idéia de Estado só pode manifestar-se como abstração do Estado puramente político ou sob a abstração da sociedade civil a respeito dela mesma, de sua condição real, deve-se reconhecer, segundo Marx, aos franceses o mérito de haver considerado esta realidade abstrata, de havê-la produzido, produzindo com isso o princípio político mesmo.

A única característica é que “a carência de propriedade e o estamento de trabalho direto, do trabalho concreto, não são tanto um estamento da sociedade civil como o terreno sobre o qual repousam e no qual se movem os círculos desta sociedade” (MARX, 1982, p. 392). Em sua significação política, de acordo com Marx, o membro da sociedade civil se desprende de seu estamento, de sua posição privada real e é somente aqui que possui valor como homem, que aparece sua significação enquanto membro do Estado, enquanto ser social, enquanto determinação humana.

Esse é o único momento em que Marx trata dos trabalhadores nas *Glosas Críticas de Kreuznach*. Essa afirmação comporta duas características que serão desenvolvidas por Marx nos *Anais Franco-Alemães*, como características da condição do proletariado e fundamento de seu papel emancipador. Primeira, os trabalhadores são despossuídos, a ausência de propriedade é o traço essencial de seu estado, assim, “como a propriedade privada é o grande obstáculo que impede a identificação do particular com o universal, basta impelir ao máximo o raciocínio para que o proletariado venha a ser o portador dos interesses universais da sociedade” (LÖWY, 2002, p.81). E, segundo “os trabalhadores despossuídos constituem um estado que não é um estado da sociedade civil, mas algo que está abaixo dessa sociedade, uma base sobre a qual se estabelece a atividade de suas esferas superiores” (LÖWY, 2002, p. 82). O que nos leva diretamente aos *Anais* no qual se trata do proletariado como sendo uma classe que não pertence a sociedade civil-burguesa. Simplesmente Marx dissocia o proletariado da sociedade civil-burguesa, egoísta e particularista, ou seja, “Marx abandona sua posição de 1842 para a qual a miséria pertencia ao sistema de carências, à sociedade civil, à esfera privada” (LÖWY, 2002, p. 82). Assim, agora a despossessão deixou de ser um caso particular para tornar-se um caso geral que, por sua vez, é a base da sociedade civil, se situando fora dela.

Com efeito, segundo Marx, todas suas outras determinações dentro da sociedade civil aparecem como não essenciais ao homem, aparecem como determinações externas e necessárias para sua existência em geral. Ou seja, enquanto nexos com a totalidade, mas um nexo que pode perfeitamente desprender-se mais tarde, “a atual sociedade civil é o princípio realizado do individualismo; seu fim último é a existência individual: atividade, trabalho, conteúdo não são outra coisa que simples meios” (MARX, 1982, p. 393).

O homem real, segundo Marx, é o homem carente da constituição do Estado ao passo que “o estamento não só se fundamenta como lei geral na separação da sociedade moderna, senão que separa o homem de sua essência geral, faz dele um animal que coincide diretamente com sua determinabilidade” (MARX, 1982, p. 393).

Segundo Marx, Hegel se refere à significação moderna do elemento estamental, que consiste em ser a realização da qualidade de cidadão, de Estado, seu intuito é que “o geral em si e para si”, o Estado político, determina a sociedade civil, em vez de ser determinado por ela” (MARX, 1983, p. 402). Mas, no fundo, se trata da antinomia entre o Estado político e a sociedade civil, da contradição do Estado político abstrato consigo mesmo:

o principal erro de Hegel é que confunde a contradição que se dá no fenômeno com a unidade inerente a essência, a idéia, sendo assim que esta contradição tem por essência algo mais profundo, uma contradição essencial, assim como, por exemplo, a contradição que o poder legislativo entranha em si mesmo não é senão a contradição do Estado político consigo mesmo e, portanto, a contradição consigo mesmo da sociedade civil (MARX, 1982, p. 403).

A constituição política em sua mais alta expressão é, portanto, a constituição da propriedade privada, conseqüentemente, o sentimento político mais elevado é o sentimento da propriedade privada. O morgadio¹⁶ é, afirma Marx, simplesmente a manifestação externa que corresponde à natureza interna da propriedade privada. Na realidade o morgadio é uma conseqüência que deriva da propriedade privada petrificada, da propriedade privada na independência e a nitidez mais alta de seu desenvolvimento. E, “o que Hegel toma como o fim, como o determinante, como a primeira causa do morgadio, é na verdade um efeito dele, uma conseqüência, o

¹⁶ O morgadio é um vínculo entre o pai e sua descendência no qual seus bens são transmitidos ao filho primogênito, sem que este os possa vender, mas pode e deve acrescentar bens ao morgadio, ou seja, o morgadio é uma forma de organização familiar que cria uma linhagem, bem como um código para designar os seus sucessores, estatutos e comportamentos.

poder da propriedade privada abstrata sobre o Estado político” (MARX, 1982, p. 411), enquanto que “Hegel apresenta o morgadio como o poder do Estado político sobre a propriedade privada. Converte a causa em efeito e o efeito em causa, faz do determinante o determinado e do determinado o determinante” (MARX, 1982, p. 411).

A propriedade privada tem no Estado político de Hegel, segundo Marx, a significação da independência política. A propriedade privada real, afirma Marx, não é, pois, somente um ponto alto da constituição, é a própria constituição. No Estado político se revela que a personalidade abstrata é a mais alta personalidade política, a base política de todo o Estado, “a propriedade privada se manifesta com a mais alta objetividade do Estado, como o mais alto direito deste a existência” (MARX, 1982, p. 419).

Para Hegel, a essência do elemento estamental reside em que a generalidade empírica se converta no sujeito do geral que existe em si e para si. O que não quer dizer que os assuntos do Estado sejam o assunto de todos e que todos tenham o direito a intervir com seu saber e sua vontade, afirma Marx:

Hegel se limita a desenvolver aqui pura e simplesmente um formalismo do Estado. O verdadeiro princípio material para ele, é a idéia, a forma ideal abstrata do Estado, enquanto sujeito, a idéia absoluta, na qual não se encontra nenhum elemento passivo, nenhum elemento material. Frente à abstração dessa idéia, as determinações do real formalismo empírico do Estado se revelam como conteúdo, o que faz com que o conteúdo real apareça como uma matéria uniforme, inorgânica (que aqui é o homem real, a sociedade real) (MARX, 1982, p. 427).

No Estado construído por Hegel o sentimento político da sociedade civil é uma mera opinião, simplesmente porque sua existência política é “uma abstração de sua existência real, precisamente porque o conjunto do Estado não é aqui, a objetivação do sentimento político” (MARX, 1982, p. 436). Para ser conseqüente consigo mesmo, afirma Marx, Hegel deveria esforçar-se em construir um elemento estamental, conforme a sua determinação essencial, como a existência para si dos assuntos gerais nos pensamentos dos muitos e, portanto, independentemente das demais premissas do Estado.

Aqui encontramos o sentido da inversão dialética que Marx defende em relação a Hegel – esta problemática diz respeito à relação entre a exposição teórica e o processo histórico no pensamento marxiano. Nesse sentido o movimento histórico

real tem a primazia. Trata-se de uma inversão na relação de fundamentação entre a lógica, o processo de pensamento, e a realidade, o material: “não é o pensamento (a lógica) que fundamenta a realidade, mas ele apenas é sua reprodução: isto implica que o estudo parta da consideração de um objeto, da realidade objetiva, da observação empírica” (OLIVEIRA, 2004, p.29). Hegel, dessa forma, confunde o processo real em fenômeno lógico, “o que leva a escamotear as contradições reais e buscar, para estas contradições, uma solução especulativa numa essência aparente” (OLIVEIRA, 2004, p.33).

É neste sentido que se pode entender a designação de Marx da dialética hegeliana como “uma dialética especulativa e abstrata, mistificada, uma crítica análoga à que Kant faz à metafísica moderna, na medida em que pretendia superar a experiência e conhecer *a priori* as estruturas fundamentais da realidade” (OLIVEIRA, 2004, p.18).

Marx, ao final dessa crítica à teoria de Hegel, rompe precisamente com o esquema hegeliano de que o Estado é o representante do interesse geral, perante o qual todo o movimento que permanecesse na sociedade civil se tornava privado, secundário, inferior e parcial. Rompe com esse esquema ao mostrar que a universalidade do Estado é abstrata e alienada. Marx deixa de se voltar para o Estado como a verdade dos problemas sociais – posição que defendia ardorosamente na *Gazeta Renana* – volta-se agora para o povo real, para a vida social. Podemos falar numa certa ruptura com a filosofia do direito de Hegel, no entanto, o fato é que o impacto da filosofia de Hegel sobre a teoria de Marx e a função específica da moderna teoria social “não se podem compreender senão a partir da forma plenamente desenvolvida da filosofia de Hegel e de suas tendências críticas, tal como elas passaram à teoria marxista” (MARCUSE, 1969, p.235). Neste sentido, a dialética hegeliana também se tornou parte da teoria marxista e de sua interpretação leninista, o que significa que as tendências críticas da filosofia hegeliana foram adotadas, conservadas e superadas pela teoria marxista.

1.3 A NEGATIVIDADE DO ESTADO E DA POLÍTICA NOS ANAIS FRANCO-ALEMÃES

Em fevereiro de 1844 foi lançada, em volume único, a revista *Anais Franco-Alemães*. Nesta edição Marx publicou dois artigos, *Contribuição à Crítica da Filosofia*

do *Direito de Hegel – Introdução*, artigo que constitui uma etapa decisiva para a passagem marxiana ao comunismo filosófico que se conclui no segundo artigo, *A questão Judaica*.

A elaboração do artigo *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel* foi iniciada por Marx em Kreuznach e terminada na França. A primeira parte, escrita em Kreuznach, tem uma terminologia vaga, “massa”, “povo”. Já a segunda parte deste artigo carrega a marca da França, o termo proletariado aparece pela primeira vez na obra de Marx. Toda a segunda parte, terminada em Paris, busca, primeiro, responder a questão de se a enorme distância entre as reivindicações do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã têm como correspondente o mesmo desacordo entre a sociedade civil consigo mesma e com o Estado. E segundo, encontrar nas contradições da sociedade civil uma classe social que possa desempenhar o papel de base material para o pensamento revolucionário.

Na segunda parte da *Contribuição* Marx segue o seu itinerário: a filosofia revolucionária em busca de instrumentos materiais volta-se, antes de tudo, para a burguesia alemã, mas “ela constata muito rapidamente que nenhuma “classe particular” da Alemanha possui “a conseqüência, a penetração, a coragem sem deferências que poderia constituí-la como representante negativo da sociedade”” (LÖWY, 2002, p. 99).

Na *Contribuição* Marx demonstra que a universalidade do Estado é abstrata e alienada, que o Estado é a religião da vida popular, é o céu de uma universalidade perante a existência terrestre de sua realidade, e conclui que somente o povo é concreto. Nosso autor se coloca a seguinte questão: por que a universalidade é alienada no Estado abstrato e como suprimir e superar essa alienação? Para Marx, a causa da alienação é a essência privada da sociedade civil, seu individualismo atomístico, cujo centro é a propriedade privada. O que, por sua vez, propiciou a origem histórica da constituição política ligada à liberdade de comércio, ou melhor, essa origem deve-se a liberdade de comércio.

A solução marxiana, neste momento, para a superação dessa alienação é a verdadeira democracia, a qual consiste numa transformação radical, implica na supressão da sociedade civil privatizada e do Estado político alienado. A verdadeira democracia marxiana significa a abolição da separação entre social e político, entre universal e particular. No Estado burguês, os membros do povo são iguais no céu de

seu mundo político e desiguais na existência terrestre da sociedade, como afirmava a crítica religiosa de Feuerbach. A conclusão que decorre disso é que o que se tem de mudar, segundo Marx, não é a forma política, monarquia ou república, mas o conteúdo social, a propriedade privada e a desigualdade.

Para Chasin este artigo representa:

o momento preciso da viragem ontológica a partir da qual tem início à elaboração do pensamento marxiano (...). Em contraste com o Estado enquanto demiurgo racional e universal da sociabilidade, que habita a tese doutoral e os artigos da Gazeta Renana, temos agora a sociedade civil – campo da interatividade dos agentes privados, esfera do metabolismo social – como demiurgo real do Estado e das relações jurídicas (CHASIN, 2000, p. 137).

Trata-se de um salto extremado, que implica no rompimento marxiano com a idéia segundo a qual o Estado é uma instituição racional que tudo é e tudo pode, e passa a negá-lo radicalmente enquanto possibilidade, através da crítica a reflexão política. Somente essa importante redefinição de análise permite e explica uma virada tão extremada quanto essa que parte da inflamada sustentação do Estado universal, radicalmente posto, a radical negação de sua possibilidade pela emergência “de um complexo determinativo que se afirma como reprodução ideal do efetivamente real, ou seja, pela via da crítica ontológica a mais elevada expressão, à época, da reflexão política” (CHASIN, 2000, p. 138).

Em relação à concepção acerca da política e do Estado, temos, na *Contribuição*, Marx sustentando ao mesmo tempo: seu relevante diagnóstico, que é manifestação das suas novas aquisições teóricas, isto é, que o Estado moderno faz abstração do homem real ou satisfaz o homem total de modo puramente imaginário. E a contraposição do patamar tido como inferior do nível oficial dos povos modernos, ou seja, contraposição do patamar político ao nível superior da altura humana, que deve ser o futuro próximo destes povos.

Ou seja, estamos diante de uma escala marxiana que inferioriza o plano político da modernidade, as fases intermediárias da emancipação promovida pelo Estado político, diante da altura, da superioridade humana, pois o homem é para o homem o ser supremo. O que transforma o estágio político como figura transitória a ser

superada naturalmente em momento subsequente do envolver da porção avançada da humanidade. Trata-se de uma menção a necessidade de derrubar universalmente a barreira geral do presente político. Ou seja, em Marx, é nítido que “a esfera política perde a altura e a centralidade que detém ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental, cedendo lugar a um novo objetivo que é indicado pela expressão – altura máxima do humano” (CHASIN, 2000, p. 141).

A crítica ao Estado e a política é completada no segundo artigo dos *Anais*, em *A questão Judaica*. Neste artigo temos uma crítica à emancipação política, fruto da revolução da sociedade civil, a qual transforma toda a existência política em puro e simples meio a serviço da vida burguesa, civil; é crítica ao Estado político, fruto dessa revolução e crítica a vida imaginária, alienada, fantasmagórica dos membros da sociedade civil (LÖWY, 2002, p. 96).

O artigo foi começado durante sua estada em Kreuznach e terminado em Paris, nesse sentido, por um lado o artigo retoma e leva a termo muitas das questões levantadas na análise da filosofia do direito de Hegel e, por outro, incorpora novos termos. Além disso, pode-se distinguir facilmente a parte do artigo escrita em Kreuznach da parte escrita em Paris. Na parte escrita na Alemanha, a temática é aquela da crítica à filosofia do direito de Hegel, alienação do tipo religiosa da vida política, soberania imaginária do cidadão no Estado. Já na parte escrita em Paris, encontramos temas inteiramente novos. Mas, este artigo “origina-se não somente do que está no texto, mas principalmente no que falta, Marx não destina a tarefa de emancipação a nenhuma classe social concreta, sempre trata-se do “homem”, dos homens” (LÖWY, 2002, p. 95-96).

A mudança de Marx para a França, bem como o contato de Marx com o movimento operário francês, nesse momento, é fundamental para o surgimento e desenvolvimento da teoria de Marx, neste sentido

Engels, no prefácio de 1890 ao *Manifesto* escrevia: “em 1847, socialismo era sinônimo de movimento burguês, e comunismo, movimento operário”. Assim, segundo Engels, as características políticas decisivas do comunismo marxista – a revolução social e auto-emancipação do proletariado – tem por ponto de partida não o socialismo “burguês”, mas grupos e tendências operárias (LÖWY, 2002, p.109-110).

A análise de Engels é do ano de 1847, ele está tratando da época em que foi escrita a obra *Manifesto do Partido Comunista*. No entanto, o que gostaríamos de frisar é o fato de que, para o jovem Marx de 1844, foi fundamental o contato com os operários franceses, justamente porque não foi das seitas do socialismo utópico – saint-simonistas, owenistas, fourieristas, cabetistas – ou junto aos socialistas de Estado – L. Blanc – que esperavam as transformações sociais da filantropia burguesa, ou de alguma intervenção milagrosa de uma monarca, que Marx poderia ter encontrado o germe de sua concepção de revolução comunista.

A concepção de revolução comunista não é o produto de “uma união entre o socialismo e o movimento operário, mas uma síntese dialética tendo por ponto de partida às diversas experiências do próprio movimento operário nos anos 40” (LÖWY, 2002, p. 110). Neste sentido, essas experiências não eram criadas pela influência do socialismo de cunho burguês, mas, justamente o contrário, origina-se principalmente das atividades e das tradições próprias da classe operária.

Não resta dúvida alguma que Marx tenha não somente conhecido as sociedades secretas de Paris ainda em 1844, como também assistiu pessoalmente a muitas assembléias de operários comunistas, “no Herr Vogt, em 1860, ele escreve: durante minha primeira estadia em Paris, mantive relações pessoais com os chefes parisienses da Liga, com os chefes da maior parte das sociedades secretas francesas” (LÖWY, 2002, p. 111).

No entanto, Marx em *A questão Judaica* contrapõe a própria crítica à emancipação política, em um complexo analítico que, pela primeira vez determina a natureza da politicidade de acordo com os novos e originais lineamentos teóricos (CHASIN, 2000, p. 143). Neste artigo nosso autor desenvolve uma dupla tarefa analítica, a análise do Estado enquanto Estado, do Estado em sua perfeição; e a análise da relação entre emancipação política e a altura máxima do humano, a emancipação humana.

Marx inicia *A questão judaica* explicando a posição de Bruno Bauer, cuja tese irá refutar. Para nosso autor, Bauer entende que para resolver a questão judaica – o reconhecimento e a liberdade religiosa – faz-se necessário abolir a religião, uma vez que a principal causa das desavenças entre judeus e cristãos é a religião. No entanto, para Bauer, a questão também poderia ser resolvida tornando a religião uma questão privada, ou seja, o judeu, por exemplo, cumpriria seus deveres com o

Estado e com os concidadãos, sem alegar questões religiosas para se impedir de fazê-lo. Marx interpreta Bauer dizendo que este deseja que o “judeu renuncie ao judaísmo e que o homem em geral abandone a religião, a fim de se emancipar como cidadão” (MARX, 1963, p. 39). Bauer entende também que o Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro ou real.

Para Marx, no entanto, a crítica ao Estado não deve ser feita somente por ele ser cristão ou por ser atrelado a uma religião, mas por ser Estado, quem como Bauer se limita a primeira parte dessa crítica, não examina adequadamente a relação entre emancipação política e emancipação humana, pois, “só submeter à crítica ao Estado cristão e não ao Estado como tal, de não examinar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, portanto, de pôr condições que só se explicam pela confusão acrítica da emancipação política e da emancipação humana universal” (MARX, 1963, p. 44).

Nesse sentido, segundo Marx, a questão judaica recebe formulações distintas dependendo do Estado no qual se encontre. Na Alemanha a questão judaica é simplesmente teológica, pois nesta não existe um Estado político, um Estado como Estado. Já na França, onde existe um Estado constitucional, essa questão é de “insuficiência da emancipação política” (MARX, 1963, p. 40), pois, afirma Marx, “se mantém a aparência de uma religião de Estado [...] na fórmula de uma religião da maioria” (MARX, 1963, p. 40). Já nos Estados Unidos a questão religiosa tornou-se secular, pois, os Estados neste país deixaram de ter frente à religião uma atitude teológica, comportando-se politicamente, como Estados. No entanto, nos EUA, afirma Marx, a religiosidade é um fenômeno efetivo e grandioso.

Desta forma, pergunta Marx, “qual a relação entre total emancipação política e religião?” (MARX, 1963 p. 41). Para nosso autor isso “é sinal de que a existência da religião não se opõe de modo algum à perfeição do Estado” é, na verdade, “manifestação da insuficiência secular” (MARX, 1963, p. 42). E, defende que “ultrapassarão a estreiteza religiosa, logo que tenham superado as limitações seculares”, pois, “a questão da relação entre emancipação política e religião torna-se para nós o problema da relação entre emancipação política e emancipação humana” (MARX, 1963, p. 42). Ou seja,

a emancipação política do judeu, do cristão – do homem religioso em geral – é a emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à religião em geral. Estado emancipa-se à sua maneira, segundo o modo que corresponde à sua própria natureza, libertando-se da religião de Estado; quer dizer, ao não reconhecer como Estado nenhuma religião e ao afirmar-se pura e simplesmente como Estado (MARX, 1963, p. 42).

E, de acordo com Marx, a emancipação política é limitada. Sua limitação aparece logo no fato de “o Estado poder libertar-se de um constrangimento sem que o homem se encontre realmente liberto; de o Estado conseguir ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (MARX, 1963, p. 43). Quando, segundo Marx, ocorre à libertação de qualquer constrangimento por meio do Estado, da política, essa transcendência acontece, a princípio em contradição com o sujeito que transcendeu, e “de maneira abstrata, estreita e parcial” (MARX, 1963, p. 43). Logo, “ao emancipar-se politicamente, o homem emancipa-se de modo desviado, por meio de um intermediário, por mais necessário que seja tal intermediário” (MARX, 1963, p. 43).

Desta forma, segundo Marx, quando o homem consegue libertar-se de um constrangimento através da politicidade, através do Estado, o faz de modo parcial – não parte de si essa libertação – e desviado, somente acontece em virtude de um mediador, do Estado mediando a libertação do homem. Assim, afirma Marx, o homem ainda encontra-se envolto na religiosidade, pois, “a religião é apenas o reconhecimento do homem de maneira indireta; quer dizer, através de um intermediário” (MARX, 1963, p. 43). O Estado, por sua vez, nada mais é do que “o intermediário entre o homem e a liberdade humana [...] constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade” (MARX, 1963, p. 43).

A limitada ultrapassagem da religião pela política manifesta o caráter de toda a solução política, ou nos termos de Marx, “a elevação política do homem por cima da religião compartilha todos os méritos da elevação política em geral” (MARX, 1963, p. 43). E é justamente isso que Marx demonstra em relação às diferenças estabelecidas por nascimento, posição social, educação, profissão e propriedade privada. Segundo Marx, o Estado elimina essas distinções “ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não políticas” (MARX, 1963, p. 44). E nisso consistem as limitações do Estado, proclama “que todo

membro do povo é igual parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação” (MARX, 1963, p. 44). Deixando que no mundo da sociedade real estas distinções estabelecidas “atuem a sua maneira” e “manifestem a sua natureza particular” (MARX, 1963, p. 44). Isso porque, segundo Marx, “longe de abolir estas diferenças ele só existe na medida em que as pressupõe; aprende-se como Estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos” (MARX, 1963, p. 44). Portanto, o Estado político moderno, segundo Marx, se constitui como universalidade somente elevando-se acima de tais elementos particulares.

E conclui, genialmente, que o Estado político “é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material” (MARX, 1963, p. 45). As vidas egoístas, os pressupostos, não cessam de existir, todos continuam existindo na sociedade civil, todos continuam existindo como “propriedade privada da sociedade civil” é claro, “fora da esfera política” (MARX, 1963, p.45). Ou seja:

onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meio, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete dos poderes estranhos. O Estado político em relação à sociedade civil é precisamente tão espiritual como o céu em relação a terra (MARX, 1963, p. 45).

Muito longe de ser simples retórica, essa analogia marxiana indica que, na articulação Estado político e sociedade civil, da mesma forma que entre o mundo celestial e o mundo profano, aquele, o mundo celestial e o Estado político, vence a mesquinhez do mundo profano sempre reconhecendo de novo em sua estreiteza, bem como o restaurando e se submetendo a seu domínio. Outro aspecto é o fato de que, “os atos e as resoluções políticas são, por natureza, inerentemente parciais, abstratas e contraditórias” (CHASIN, 2000, p. 145).

No entanto, estas resoluções políticas não são destituídas de importância. Marx reconhece o significado destas resoluções, é claro, delimitando seu alcance e precisão. Nas palavras de Marx, “sem dúvida a emancipação política subentende um grande progresso. Porém, não constitui a forma final da emancipação humana,

ainda que seja a última forma da emancipação humana dentro da ordem humana atual” (MARX, 1963, p. 56).

A política é, de acordo com Marx, um princípio superior aos poderes da sociedade civil, mas que na realidade se torna sua escrava, não apenas contra o princípio da universalidade, que lastreia idealmente os atos políticos, mas uma subordinação degenerativa da política às particularidades da sociedade civil, “o cidadão é declarado servo do ‘homem’ egoísta, ou seja, a esfera em que o homem age como ser genérico é degradado ao plano em que ela atua como ser parcial” (CHASIN, 2000, p. 147). A vida política se declara como simples meio, cuja finalidade é a vida da sociedade civil. Como podemos constatar nos chamados Direitos do Homem, nenhum desses direitos, argumenta Marx, transcende ao membro da sociedade civil, ao homem egoísta, ao indivíduo dissociado, “Declaração dos Direitos do Homem 1791: ‘a liberdade consiste em fazer tudo o que não prejudique outrem’” (MARX, 1963, p. 56). A própria vida genérica, a sociedade, aparece como sistema externo ao indivíduo, como limitação de sua independência originária. Eis, portanto, a caracterização da natureza e os limites da revolução política segundo a concepção marxiana:

meio de dominações específicas, que, enquanto tais, contradizem o princípio da comunidade política – o Estado como realização racional da universalidade humana – axioma do qual a política, idealmente, parte e para cujo conteúdo presumidamente se dirige como finalidade, mas que é negado por ela no processo de sua exercitação (CHASIN, 2000, p. 147).

Marx, em sua crítica a Hegel, descobre a raiz da problemática, desenvolvendo sua análise em torno de um princípio já formulado por Feuerbach, segundo o qual, Hegel inverte a relação entre sujeito e predicado tornando, assim, as formas de Estado em estágios do desenvolvimento da idéia, em momentos da moralidade objetiva. Mas o fato é que, o Estado não representa, nem parcialmente sequer, o interesse geral. O Estado é o defensor dos interesses privados da sociedade privada, contra o interesse geral. Marx percebe, por sua vez, durante seu período em Kreuznach, que a propriedade privada é a fonte do mal social e político. Que é da propriedade que se originam os antagonismos na sociedade, os antagonismos

entre sociedade e Estado, impedindo ao homem levar uma existência conforme sua natureza, uma vida coletiva, universal (BERMUDO, 1975, p. 133-4)¹⁷.

Temos, portanto, ao final desse período do pensamento marxiano que “toda emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem” (MARX, 1963, p. 63), por sua vez, a constituição do Estado político moderno, a emancipação política é “a redução do homem, de um lado a membro da sociedade civil, a indivíduo independente e egoísta, e, de outro, a cidadão, a pessoa moral” (MARX, 1963, p. 63). Sem sombra de dúvida temos na emancipação política um irrecusável avanço, mas não é o ápice, o ponto de chegada na construção da liberdade, resume-se à liberdade possível na “(des) ordem humano-societária do capital; sua realidade é o homem fragmentado, impotente como cidadão e emasculado como ser humano, diluído em abstração na primeira metade e reduzido à naturalidade na segunda” (CHASIN, 2000, p. 151). E Marx propõe que:

só quando o real homem individual reincorpora a si o cidadão abstrato; quando como indivíduo, em seu trabalho individual e em suas relações individuais se converte em ser genérico; e quando reconhece e organiza suas próprias forças como forças sociais, de maneira à nunca mais afastar de si força social sob forma de força política, só então é levada a cabo a emancipação humana (MARX, 1975, p. 63).

Esta emancipação não se dá na lógica das liberdades restritas, se dá na construção da “mundaneidade humana a partir da lógica inerente ao humano, ou seja, do ser social” (CHASIN, 2000, p. 151). Essa emancipação humana compreende: primeiro, a reintegração pelo homem real da figura do cidadão, ou seja, o homem real reincorpora e desenvolve a capacidade de ser racional e justo. E, segundo, a organização e reconhecimento ordenado humana e racionalmente, “das próprias forças individuais como forças sociais, de sorte que a individualidade, isolada e confundida com o ser mudo da natureza, quebre a finitude do ser orgânico e se alce à universalidade do gênero” (CHASIN, 2000, p. 151). A emancipação humana é para Marx, portanto, a revolução permanente do homem e enquanto tal infinita.

¹⁷ Todas as citações referentes a BERMUDO, 1975 foram traduzidas por mim.

2 MARX, A FILOSOFIA E OS AUTORES NEO-HEGELIANOS

2.1 MARX E OS AUTORES NEO-HEGELIANOS

Em 1836, Marx se transferiu para Berlim, para prosseguir seus estudos na Universidade de Berlim. Nesta universidade tornou-se assíduo freqüentador do “*Doktor Club*”, círculo de jovens intelectuais hegelianos, que viriam a ficar conhecidos como a esquerda hegeliana.

Durante os anos de 1838 a 1840, a maior parte dos jovens hegelianos empenhava-se na escrita teológica. Entre os neo-hegelianos, havia um grupo, representado pelos *Anais de Halle* e por Arnold Ruge, cujos integrantes colocava-se sob o signo da união entre a filosofia e o protestantismo e pretendiam serem os ideólogos do Estado prussiano em luta contra o cristianismo. Em 1840, a ascensão ao trono de Frederico-Guilerme IV era acolhida pelos jovens hegelianos como o primeiro passo para a efetiva transformação da Prússia num Estado racional.

No entanto, essa ilusão jovem hegeliana logo foi frustrada, rapidamente o novo rei desvelou todo o seu ódio em relação ao hegelianismo. Mostrou seu ódio interditando em junho de 1841 os *Anais de Halle* e em dezembro o *Athenäum* e com a expulsão dos professores hegelianos das universidades. Com a revogação de Bruno Bauer da Universidade de Bonn em março de 1842.

O movimento jovem hegeliano era, desta forma, brutalmente perseguido. Seus tradicionais meios de expressão – revistas filosóficas, cadeiras universitárias – eram suprimidas pelo Estado. O que para alguns era seu meio de subsistência deixara de existir.

Essa intervenção reacionária do Estado prussiano tirou os jovens hegelianos do seu universo de crítica literária, teológica e filosófica e os jogou na oposição política ao governo e ao Estado prussiano. Promovendo, desta forma, uma união entre a esquerda hegeliana e a burguesia alemã na luta contra o Estado prussiano existente. Fazendo com que esses grupos fundassem em 1842 o jornal *A Gazeta Renana*.

No entanto, essa união entre a burguesia alemã e os neo-hegelianos não foi muito duradoura. Neste sentido, o ano de 1843 marca definitivamente a ruptura dos jovens hegelianos com o liberalismo burguês e com o Estado prussiano. E desta

ruptura temos o ponto de partida para as evoluções das diferentes tendências que sempre existiram no neo-hegelianismo de esquerda.

A Esquerda hegeliana em relação ao Estado prussiano passou por flutuações diversas, de “suporte crítico até 1840 (Ruge), entusiasmo ilusório no momento da ascensão ao trono de Frederico-Guilherme IV, a oposição crítica, cada vez mais acentuada, de 1841 até a emigração em 1843” (LÖWY, 2002, p. 73).

O jovem Marx encontrava-se desde o princípio de sua vida política em oposição crítica ao Estado político existente. E, a partir desse embate político Marx descobrirá o conteúdo radicalmente crítico em relação ao Estado. Somente desta forma, dessa não descoberta do conteúdo radical, compreendemos a aceitação de participar da *Gazeta Renana*, o que demonstra que nosso autor ainda não atingira o ponto de ruptura completo. Será durante a sua experiência de luta em 1842, luta no qual conhece todo o “caráter reacionário e irracional do Estado prussiano e o espírito mesquinho e limitado da burocracia desenvolveram-se de modo radicalmente brutal, que o conduziu a essa ruptura radical” (LÖWY, 2002, p. 73).

Essa experiência da verdadeira natureza do Estado e a da potência dos interesses privados e da dificuldade de acordo entre os interesses gerais foram os elementos que tornaram Marx sensível à “necessidade de aplicar os princípios sugeridos por Feuerbach nas *Teses provisórias*, à crítica da filosofia do Estado de Hegel” (LÖWY, 2002, p. 73). A partir desta análise, Marx rompe com a identificação hegeliana entre o Estado racional e o Estado prussiano e passa a defender a teoria das relações entre Estado e sociedade civil.

A ruptura com a burguesia e o Estado alemão deixa, em 1843, o grupo dos jovens hegelianos numa situação de disponibilidade ideológica, assim, a partir dessa recusa do Estado prussiano e do liberalismo burguês, o grupo dividiu-se em diversas tendências. Essas tendências eram: primeira, o grupo dos “livres”, que interpretavam o fracasso liberal como uma recusa das massas. Cada vez mais se afastaram da luta política concreta, desenvolvendo uma atividade teórica do espírito livre. Esse grupo fundou a *Gazeta Literária*, neste grupo encontramos os irmãos Bruno, Egbert e Edgar Bauer. A segunda tendência era a do grupo dos “democrático-humanistas”, entre os quais se encontravam Feuerbach, Ruge, Froebel, Wigand, Herwegh, e que “de bom grado confunde comunismo e humanismo” (LÖWY, 2002, p. 76). E a terceira tendência era formada pelo grupo dos “comunistas filosóficos”, grupo de Hess, Bakunin e Engels. Comunismo este que, de certa forma, aparecia como

categoria contrária ao egoísmo e permitiu um trabalho comum nos *Anais Franco-Alemães*.

O desenvolvimento do pensamento de Marx a essa época da *Gazeta Renana* é análogo ao da segunda tendência. Todos desse grupo, da segunda tendência, rompem abertamente com o liberalismo diante da “covardia” demonstrada pelos burgueses alemães frente ao ataque a liberdade de imprensa do Estado prussiano. Desde que Marx se tornou redator-chefe da *Gazeta Renana*, ele encontrou problemas com o grupo dos “livres” de Berlim, com o Estado prussiano e com os acionistas. Na carta de novembro de 1842, enviada a Ruge, Marx afirma, “como você sabe, a censura é implacável com nós, dia após dia, até o ponto que, muitas vezes, o periódico apenas pode aparecer desfigurado” (MARX, 1982, p. 687). Mas isso é apenas um dos problemas, prossegue Marx, “isto faz com que caiam uma série de artigos dos livres. Mas eu mesmo me permito suprimir tantas coisas como o sensor” (1982, p. 687). A reclamação prossegue contra os livres, segundo Marx, seus artigos são “completamente vazios e com eles tratam de estremecer ao mundo, com salpicadas de ateísmo e de comunismo” (MARX, 1982, p. 687).

Marx finda a sua experiência na *Gazeta Renana* com a certeza de que a burguesia alemã não era revolucionária. No entanto, se encontrando a burguesia excluída, Marx não desiste de sua busca, e pergunta pela possibilidade de emancipação humana na Alemanha. Enquanto que, quem deveria emancipar “para Bauer, é o “espírito livre”. Para Ruge, ninguém: a Alemanha está condenada à servidão, “nosso povo não tem futuro”, escrevia a Marx em março de 1843” (LÖWY, 2002, p. 78).

Marx prossegue em sua busca de encontrar uma resposta à questão da emancipação da Alemanha e afirma, ainda em 1843, que a humanidade sofredora e a humanidade pensante que sofre merecem uma atenção especial. No entanto, será apenas com a mudança de Marx a Paris e com seu contato com o movimento operário francês que surgirá uma “resposta clara e coerente, que se impõe como uma evidência fulgurante e irrefutável: é o proletariado que desempenha esse papel revolucionário” (LÖWY, 2002, p. 78-79).

Sobre a relação de Marx com o jovem hegeliano Bruno Bauer, o segundo artigo de Marx publicado nos *Anais Franco-Alemães*, *A questão judaica*, é escrito em oposição a Bauer. Bruno Bauer, sobre o tema da liberdade e reconhecimento político do judeu, defende a tese de que enquanto o Estado continuar sendo

religioso é impossível uma emancipação política. Ou seja, Bauer afirma que para existir a emancipação política do homem era necessária antes uma emancipação individual em relação à religião. A emancipação política se daria, portanto, no momento em que o Estado deixasse de ser religioso, tornando-se um Estado racional. Para que todos os cidadãos tivessem os mesmos direitos perante o Estado, para que todos pudessem exercer a liberdade e a autonomia, requisitos para a cidadania frente ao Estado democrático, era necessário, afirma Bauer, a emancipação individual frente à religião. E essa emancipação individual se daria no momento em que o Estado deixasse de ter frente à religião uma posição religiosa, sendo um Estado religioso, e o Estado deveria agir politicamente frente à religião, não tendo uma religião de Estado.

Cidadania e ser religioso era uma contradição que não se resolvia segundo Bauer. Bauer acusa os judeus de serem egoístas, por desejarem manter um Estado de privilégios, pois o desejo dos judeus era o de terem reconhecimento político de sua religião. Desta forma, segundo Bauer, o egoísmo dos judeus estaria no fato de desejarem a emancipação política, mas querendo manter sua condição religiosa dentro do Estado.

No entanto, para Bauer, enquanto o Estado continuar sendo religioso, pressupondo a religião, ele não será um Estado democrático. Enquanto os judeus forem judeus, a cidadania no Estado sempre será uma aparência. Portanto, segundo Bauer, cabe ao homem emancipar-se da religião para alcançar a verdadeira emancipação política, e o Estado poderia fazer isso se emancipando da religião.

Esta análise de Bauer, segundo Marx, se faz no meio de uma confusão acrítica, pois Bauer, nem se quer pergunta por qual emancipação ele almeja. E, afirma Marx, a emancipação política de forma alguma exige a superação da religião. Para demonstrar essa não exigência da emancipação política Marx analisa o caso histórico da Alemanha, da França e dos Estados Unidos da América. Na Alemanha, segundo Marx, a questão judaica é uma questão teológica dos cristãos contra os judeus. Já na França, país onde existe um Estado constitucional moderno, as relações entre judeus e cristãos não são religiosas, mas política, pois existe uma religião de Estado, que é a religião da maioria. Assim, mesmo o Estado não tendo uma atitude religiosa, a questão religiosa surge sem problema algum com o Estado, pois a emancipação da religião não é a emancipação do indivíduo, mas do Estado. Já nos EUA, um país da completa emancipação política, as religiões de forma

alguma deixam de existir, muito pelo contrário, afirma Marx, existem e são muito mais intensas. O que demonstra que, de forma alguma, a religião se opõe à perfeição do Estado. Neste sentido Marx indica o erro de Bauer e o supera, afirmando que o Estado moderno não pode pedir a abolição dos pressupostos da sociedade civil, no caso a religião, justamente porque a emancipação é política, neste sentido parcial, e é o Estado quem a faz, não o indivíduo, o Estado as pressupõe.

Em relação a crítica feita ao comunismo pelos jovens hegelianos de esquerda em geral e, por Arnold Ruge particularmente, que era a de que o comunismo não possuía um caráter político, devido ao fato de ser puramente social. Crítica de acordo com a teoria hegeliana que separava o político do social, separava o político do movimento da sociedade civil. E por ser puramente social, segundo Ruge, o comunismo nada mais é do que uma infeliz atividade sem interesse político e por ser apolítica estava condenada ao fracasso e à morte. Tese, portanto, que se origina em Hegel, para o qual o Estado, por ser o representante do interesse geral, não pode concordar com movimentos que permaneçam na sociedade civil, pois esses movimentos são parciais, inferiores e secundários.

No artigo *Glosas críticas ao artigo o rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano*, encontra-se a ruptura de Marx em relação a Ruge. Para Ruge, a sublevação silesiana fracassara justamente porque não possuía alma política, posição que era a de Marx até 1843. No entanto, nesse momento do desenvolvimento do seu pensamento, em agosto de 1844, Marx demonstra que os fracassos das primeiras revoltas do proletariado francês se deram por suas ilusões políticas, “os operários de Lion somente acreditavam perseguir fins políticos, ser soldados da República, quando na verdade eram soldados do socialismo” (MARX, 1982, p. 518-519). Essas ilusões provenientes do entendimento político, segundo Marx, não permitia aos franceses “ver de modo claro as raízes da penúria social, os impedia de entrarem em sua verdadeira finalidade; o entendimento político enganava, pois, a seu instinto social” (MARX, 1982, p. 519). Neste momento, portanto, Marx afirma contra Ruge, que ao contrário da tese defendida por Ruge da superioridade da política sobre os movimentos da sociedade, a revolução social é superior a revolução política.

Outro aspecto demonstrado por Marx contra Ruge diz respeito à impossibilidade das soluções políticas resolverem os problemas sociais. Marx

justifica esse argumento demonstrando as tentativas políticas fracassadas na história da humanidade na tentativa de solucionar o pauperismo, tanto as de Napoleão na França quanto as tentativas da Inglaterra. Em ambos os países as tentativas políticas para solução de problemas sociais não surtiram efeito, pois, as soluções políticas não resolvem problemas sociais.

Enquanto para Ruge a sublevação dos tecelões silesianos era parcial, inferior e apolítica, Marx afirma que ela é universal, humana e de movimentos sociais e é nisso que estaria a sua superioridade em relação à política “da mesma forma que o homem é superior ao cidadão e a vida humana é mais infinita que a vida política” (MARX, 1982, p. 519). E desta forma, afirma Marx, “por parcial que seja uma insurreição industrial, encerrará sempre numa alma universal, e por universal que seja uma insurreição política guardará sempre, sob a mais colossal das formas, um espírito estreito” (MARX, 1982, p. 519).

A revolução social, afirma Ruge, sem possuir alma política é impossível. A revolução social, afirma Marx, é, ao contrário, uma revolução política de alma social,

a revolução em geral – a derrubada do poder existente e a dissolução das antigas relações – é um ato político. E sem revolução não pode acontecer o socialismo. Este necessita de tal ato político, enquanto necessita da destruição e da dissolução. Mas, no momento ao qual começa sua atividade organizadora, no momento onde se manifesta seu fim em si, sua alma, o socialismo se despoja de sua envoltura política (MARX, 1982, p. 520).

Ruge e outros autores neo-hegelianos não compreenderam o sentido deste artigo de Marx publicado no *Vorwärts*. Ruge compreende e explica este artigo de Marx a partir do ódio e da loucura, afirma não conhecer outra razão a não ser esta. O mesmo acontece com Jung e outros neo-hegelianos, “que não conseguem compreender a significação ideológica da ruptura entre Marx e Ruge e a atribuem a razões pessoais” (LÖWY, 2002, p. 154). No entanto, a partir do *Vorwärts* Marx começa a se situar fora do universo ideológico dos jovens hegelianos.

Ludwig Feuerbach desempenhava a figura de grande teórico dos jovens hegelianos, a *Essência do cristianismo* e outros de seus escritos foram fundamentais no desenvolvimento do pensamento dos neo-hegelianos. Na carta de junho de 1843, de Feuerbach a Ruge, Feuerbach lamenta pelo encerramento das atividades dos *Anais Alemães* e vê nesse fim prematuro o esforço de muitos homens resultando inútil graças à vida “podre” de um povo. Quanto ao futuro, afirma Feuerbach, devem-

se oferecer um novo mundo as novas gerações. E este novo mundo deve ser extraído da essência das coisas, o que segundo Feuerbach, exigirá um grande trabalho, pois é o fim de um velho regime. Neste sentido, segundo Feuerbach,

nem sempre a cabeça vai adiante, pois é o mais dinâmico de tudo e, ao mesmo tempo, o que se move com maior lentidão. Nas cabeças brota o novo, mas nelas é também onde o velho se aferra mais tenazmente. À cabeça se rendem as mãos e os pés. O primeiro que, portanto, deve ser limpo é a cabeça. A cabeça é o teórico, o filosófico. Mas devemos ensiná-la suportar o duro jogo da prática, no que a rebaixando, a educamos e a tornamos habitante humana neste mundo sobre os ombros dos homens ativos. Não é mais que uma diferença enquanto ao modo de viver. O que é o teórico e o que é o prático? Onde está a diferença? Teórico é o que só se encontra na minha cabeça, prático o que se encontra em muitas cabeças. O que une muitas cabeças faz-se massa, se expande e ocupa, assim, o lugar no mundo. E se cria-se um novo órgão para o novo princípio, isso constitui uma prática, da qual não é possível prescindir (FEUERBACH, 1982, p. 456).

Na carta de Marx a Feuerbach, de outubro de 1843, pensa-se como garantir esse novo futuro. Marx está discutindo com Feuerbach sua participação nos *Anais Franco-Alemães*. Visto que Ruge já havia convidado Feuerbach a participar dos *Anais*. Marx lembra que foi Feuerbach um dos primeiros escritores a manifestar a necessidade de uma aliança entre os franceses e os alemães. A partir disso, afirma Marx, se espera que Feuerbach seja um dos primeiros a apoiar a tentativa de tornar tal aliança possível.

Diante disso Marx pede a Feuerbach um artigo para ser publicado nos *Anais*, “a julgar pelo prólogo a segunda edição de sua *Essência do cristianismo*, creio entender que se ocupa de um trabalho extenso sobre Schelling [...]. Não cabe dúvida que a publicação de um trabalho assim seria um magnífico começo” (MARX, 1982, p. 682). Schelling, como Marx afirma a Feuerbach, é um protegido do Estado alemão, e a censura alemã não permite publicar nada que fosse contra Schelling, “como algumas vezes pude comprovar pessoalmente, na minha condição de redator da *Gazeta Renana*” (MARX, 1982, p. 682). Desta forma, um artigo publicado na França, segundo Marx, seria um ataque de fora à soberania de Schelling e, “já sabemos que um monarca vaidoso é mais suscetível a sua soberania no exterior que dentro do país” (MARX, 1982, p. 683). Atacar Schelling, afirma Marx a Feuerbach, “é portanto, atacar a toda nossa política e, principalmente, atacar a

política prussiana. A filosofia de Schelling é a política prussiana *sub specie philosophiae*¹⁸ (MARX, 1982, p. 683).

Neste sentido, afirma Marx, um artigo de Feuerbach sobre Schelling seria um grande serviço aos *Anais* e à verdade. Feuerbach, no entanto, respondeu a Marx ainda em outubro de 1843, afirmando que quando tomou em mãos a carta de Marx fora tomado pelo entusiasmo e se encheu de boa vontade de escrever, mas, ao tomar a pluma, a boa vontade findava diante da ausência de um impulso interior. Essa ausência de impulso, segundo Feuerbach, era causada “me parece que não respondia a uma necessidade científica, mas simplesmente a uma conveniência política” (FEUERBACH, 1982, p. 694). E Feuerbach termina a carta nestes termos, “de todos os modos, coincide com você em que constitui uma necessidade externa, de ordem política, o voltar a traçar um enérgico esboço de Schelling, e não perderei a coisa de vista. Mas até agora não me foi possível fazer” (FEUERBACH, 1982, p. 695).

Na carta de agosto de 1844, Marx envia a Feuerbach seu artigo dos *Anais*, *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, e aproveita a ocasião para “expressar-lhe a alta estima – se me permite a palavra – o amor que sinto por você. Sua *Filosofia do futuro* e sua *Essência da fé* são, desde logo, apesar de seu volume reduzido, obras de maior peso de toda a literatura alemã atuais juntas” (MARX, 1982, p. 679). Nestas obras, afirma Marx, Feuerbach deu “não sei se deliberadamente – uma fundamentação filosófica ao socialismo, e os comunistas interpretam assim estes trabalhos num primeiro momento” (MARX, 1982, p. 679). E essa fundamentação, segundo Marx, acontece ao conceber a unidade do homem com o homem, fundamentada nas diferenças entre eles e ao rebaixar o conhecimento do homem, de gênero humano do céu da abstração situando-o na terra.

Marx, seguindo, comenta com Feuerbach que as publicações da *Essência do cristianismo* em inglês e francês estão quase acabadas. E que na França a obra teve grande repercussão, principalmente no proletariado francês, do qual, afirma Marx, “teria você que assistir a uma das reuniões dos operários franceses para poder apreciar o puro vigor, a nobreza que dão provas esses homens esgotados pelo trabalho” (MARX, 1982, p. 680).

¹⁸ Sob a forma da filosofia, nota feita por mim.

A história da humanidade, afirma Marx a Feuerbach, vai iluminando o elemento prático para a emancipação do homem. Mas, exclama Marx, o puro pensamento alemão, especialmente Bauer, segue como uma crítica convertida num ente transcendente:

de quão difícil é aos alemães sobrepor-se a unilateralidade do antagônico veio a dar mais uma prova em sua *Gazeta Literária* crítica berlinesa meu amigo de muitos anos Bruno Bauer, agora distanciado de mim. Não sei se leu você essa publicação. Existe nela muita polêmica tácita contra você (MARX, 1982, p. 680).

Durante o período da *Gazeta Renana* e dos *Anais Franco-Alemães* Feuerbach foi uma grande influência para Marx. Como vimos Feuerbach se recusou a participar dos *Anais* alegando que estaria atendendo a uma exigência política. No entanto, foi principalmente a partir da teoria de Feuerbach que Marx sente a necessidade de rever criticamente a filosofia do Estado e do direito de Hegel. Neste sentido três escritos de Feuerbach foram muito importantes para o desenvolvimento do pensamento de Marx desse período. Trata-se da *Essência do cristianismo*, de 1841, das *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, de 1842 e da obra *Princípios da filosofia do futuro*, de 1843. Interessam-nos nesse momento as duas últimas obras, pois, foi principalmente as *Teses provisórias* de Feuerbach que influenciaram Marx na sua crítica a filosofia do Estado de Hegel.

Quanto ao método dessa nova filosofia, reformadora da filosofia especulativa, explica-nos Feuerbach nas *Teses provisórias*, “temos apenas de fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua” (FEUERBACH, 2002, p. 20). Neste sentido, segundo Feuerbach, “a lógica hegeliana é a teologia reconduzida à razão e ao presente, a teologia feita lógica” (2002, p. 21). Assim como, “o ser divino é a quinta essência ideal ou abstrata de todas as realidades, isto é, de todas as determinações, de todas as finidades, assim também a lógica” (FEUERBACH, 2002, p. 21).

O início, portanto, da nova filosofia proposta por Feuerbach é o real, o determinado, o finito. Assim, para Feuerbach, a filosofia só é verdadeira quando “confessa a finitude da sua infinidade especulativa – quando confessa, por exemplo,

que o segredo da natureza em Deus nada mais é que o segredo da natureza humana” (FEUERBACH, 2002, p. 25).

A filosofia especulativa, segundo Feuerbach, em seu método do ideal para o real, do abstrato para o concreto, faz um percurso invertido,

neste caminho nunca se chega à realidade verdadeira e objetiva, mas sempre apenas à realização das suas próprias abstrações e, por isso mesmo, nunca a verdadeira liberdade do espírito; pois, só a intuição das coisas e dos seres na sua realidade objetiva é que liberta e isenta o homem de todos os preconceitos. A passagem do ideal ao real tem seu lugar apenas na filosofia prática (FEUERBACH, 2002, p. 25).

Em relação aos instrumentos da nova filosofia, Feuerbach afirma que estes são: a cabeça, fonte da liberdade, do idealismo e da atividade, e o coração, fonte da necessidade, do sensualismo, da afecção. Ou seja, os instrumentos são “o pensamento e a intuição, pois o pensamento é a necessidade da cabeça; a intuição e o sentimento são a necessidade do coração. O pensamento é o princípio da escola, do sistema; a intuição o princípio da vida” (FEUERBACH, 2002, p. 28). A verdade e a vida se encontram, portanto, onde a existência e a essência estão unidas, onde “a intuição ao pensamento, a passividade à atividade, só onde o princípio auto-escolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo franceses se une à fleuma escolástica da metafísica alemã é que se encontra a vida e a verdade” (FEUERBACH, 2002, p. 28).

O verdadeiro filósofo seria, segundo Feuerbach, o “galo-germânico”, pois,

o coração – o princípio feminino, o sentido do sensível, a sede do materialismo – e é de inspiração francesa; a cabeça, o princípio masculino, a sede do idealismo – é de inspiração alemã. O coração faz revoluções, a cabeça reformas; a cabeça põe as coisas em posição, o coração põe-nas em movimento (FEUERBACH, 2002, p. 29).

Em Hegel, segundo Feuerbach, o pensamento é o ser, o pensamento é o sujeito e o ser real é o predicado. Mas, no entanto, para Feuerbach a verdadeira relação entre pensamento e ser é esta: “o ser é o sujeito, o pensamento o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser” (FEUERBACH, 2002, p. 31).

E por último, nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach afirma, sobre o Estado, que é o homem a essência fundamental do Estado:

o Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No Estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem realizam-se em “estados” particulares: mas na pessoa do chefe do Estado, são reconduzidas à identidade. O chefe do Estado deve representar todos os “estados”; diante dele, todos são igualmente justificados. O chefe do Estado é o representante do homem universal (FEUERBACH, 2002, p. 35).

Na obra *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach afirma que a nova filosofia “transforma também as propriedades passivas em ativas – transforma todo o ser de Deus em atividade, mas em atividade humana” (FEUERBACH, 2002, p. 50). Neste sentido, a nova filosofia, a partir do seu ponto de vista histórico, possui a mesma tarefa e posição em relação à filosofia anterior, “a nova filosofia é a realização da filosofia hegeliana, da filosofia anterior em geral – mas uma realização que é ao mesmo tempo a sua negação e, claro está, uma negação livre de contradição” (FEUERBACH, 2002, p. 62).

O ser da antiga metafísica e o ser da filosofia hegeliana, segundo Feuerbach, são o mesmo. É aquele ser que anuncia todas as coisas sem diferença, pois, todas as coisas têm em comum o fato de ser. No entanto, segundo Feuerbach, “este ser indiferenciado é um pensamento abstrato, em pensamento ser realidade. O ser é tão diferenciado como as coisas que existem” (FEUERBACH, 2002, p. 71). O que demonstra, segundo Feuerbach, que a filosofia hegeliana não foi além, não ultrapassou a contradição entre o pensar e do ser, “o ser com que começa a fenomenologia não está menos radicalmente em contradição com o ser real, do que o ser, com que começa a lógica” (FEUERBACH, 2002, p. 72).

A nova filosofia, afirma Feuerbach, não pensa, portanto, o concreto de modo abstrato. A nova filosofia pensa o concreto de modo concreto. Ela reconhece a realidade da sua efetividade, portanto, “de um modo adequado à essência do real, como o verdadeiro e o eleva a princípio e objeto da filosofia, é, pois, antes de mais, a verdade da filosofia hegeliana, a verdade da filosofia moderna em geral” (FEUERBACH, 2002, p. 77).

A unidade entre pensamento e intuição, entre a cabeça e o coração conforme a verdade consiste, segundo Feuerbach, “não na extinção ou na supressão da sua diferença, mas no fato de que o objeto essencial do coração é o objeto essencial da cabeça – por conseguinte, apenas na identidade do objeto” (FEUERBACH, 2002, p. 98). Assim, a nova filosofia, “faz do essencial e supremo objeto do coração, o

homem, também o objeto mais essencial e supremo do entendimento, funda, pois uma unidade racional da cabeça e do coração, do pensamento e da vida” (FEUERBACH, 2002, p. 98).

A essência do homem, para Feuerbach, não se encontra num indivíduo singular, nem no homem enquanto ser pensante ou moral. A essência do homem encontra-se na vida genérica, “a essência do homem está contida apenas na comunidade, na unidade do homem com o homem – uma unidade que, porém, se funda apenas na realidade da distinção do eu e do tu” (FEUERBACH, 2002, p. 98). Assim, portanto, a individualidade no sentido de solidão é, segundo Feuerbach, limitação e finitude. Enquanto que a comunidade é, ao contrário, liberdade. Desta forma, “a verdadeira dialética não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre o eu e o tu” (FEUERBACH, 2002, p. 99).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx afirma que foi Feuerbach o descobridor de toda a crítica positiva, e de fato a teoria feuerbachiana fundamenta a análise marxista da filosofia do direito e do Estado de Hegel. Neste sentido, Marx buscou enquadrar a luta dos indivíduos na sociabilidade natural de Feuerbach, e assim encontrou na sociedade civil a negação da essência genérica do homem. E através dessa releitura inspirada por Feuerbach, Marx percebe que os homens somente adquirem uma dimensão universal e propriamente humana “quando negam sua situação concreta e particular para alçarem-se à abstração da vida política; unicamente na abstração do Estado moderno o homem demonstra a sua universalidade específica” (GIANNOTTI, 1985, p. 83).

Um dos aspectos fundamentais da teoria feuerbachiana é a essência genérica do homem. O ser genérico, consciente de si como universalidade e infinitude, consciente e auto-consciente, só aparece quando possui como objeto seu gênero. O homem, segundo a teoria de Feuerbach, é “ao mesmo tempo eu e tu, consciência e auto-consciência, isto é, consciência das coisas e de si mesmo que, para conhecer-se, diferencia-se no outro real ou possível e deste modo tanto é outro de si mesmo como semelhante” (GIANNOTTI, 1985, p. 51). É, portanto, segundo Feuerbach, o coração, à vontade e a razão aquilo que constitui no homem sua essência e sua autêntica humanidade.

De um lado temos, portanto, o genérico, o teórico, o essencial e o infinito. De outro temos o prático, o finito, o individual e o existente. Desta forma, o indivíduo finito seria conduzido a infinitude da espécie pelo amor, pois, o intelecto é a lei da

espécie. A transposição é feita pelo amor, que é uma espécie de *práxis* objetiva, pois nela as determinações individuais são universalizadas. A *práxis*, portanto, em Feuerbach, é uma conversão ao gênero, realização e apreensão dos predicados da essência humana.

A conversão ao gênero feita pela *práxis* é, em Feuerbach, tão somente a apreensão da essência humana. Tanto a história quanto a *práxis* nada constituem deste ponto de vista da essência humana,

compreendemos agora o verdadeiro sentido da sociabilidade originária que Feuerbach postula na base de todo comportamento humano. O homem não forma a vida social através do jogo das forças individuais que criariam, como no atomismo moderno, novas estruturas e, por conseguinte, novas realidades a partir de partículas elementares; nem, sobretudo a forma a partir dos elementos que o modo de produção anterior fornece ao posterior a fim de que esse último elabore a melhor estrutura possível que os dados anteriores possibilitaram. A sociabilidade está dada para sempre com todas as suas condições de possibilidade (GIANNOTTI, 1985, p. 64).

Marx ao fazer da sociedade civil a negação da essência genérica humana, de acordo com a sociabilidade natural de Feuerbach, e ao fazer da economia política o ponto de partida para a análise crítica da sociedade moderna, conseguirá inserir a sociedade civil histórica e também conseguirá pensar a produção como um processo histórico.

Nosso autor nunca aderiu totalmente a Feuerbach. Pelo fato de que Feuerbach, dizia Marx em carta a Ruge em 1843, dar muita importância à natureza e pouca à política, pois a política, afirmava Marx, é a única aliança capaz de permitir a atual filosofia tornar-se verdade, ultrapassando a especulação filosófica.

Todavia, um dos primeiros avanços que Marx realiza em 1843 pela teoria feuerbachiana é o de ver na filosofia de Hegel a expressão do Estado moderno. Marx a partir da crítica de Feuerbach vê na filosofia de Hegel uma espécie de religião. Nos *Anais Franco-Alemães*, neste sentido, percebemos um constante emprego da teoria de Feuerbach aplicada na análise da filosofia do direito e do Estado de Hegel e ao próprio Estado moderno.

De um lado temos o Estado político que assume de forma desviada a essência genérica, o ser comunitário do homem. De outro temos a sociedade civil na qual o indivíduo aparece como egoísta e privado. Da mesma forma como em Feuerbach a religião era o fruto da alienação do ser genérico do homem contra a vida individual

de cada um, nos *Anais*, no entanto, aparece o Estado como alienação do ser genérico, no entanto, Marx afirma algo além da alienação religiosa.

Feuerbach pretendendo partir da essência humana, na qualidade de conjunto de determinações em si que se exteriorizam, encontra a religião e a filosofia como ser-outro do homem. Desta forma, a crítica de Feuerbach se reduz a mostrar que o ser genérico do homem é o próprio homem na sua alienação. Nesse processo, no entanto, não se dá um enriquecimento efetivo, nem mesmo como acontecia em Hegel, à superação da unilateralidade das primeiras determinações. A passagem, desta forma, “do ser-em-si para o ser-outro e deste para aquele não traz nada de novo, nem mesmo no que respeita ao conhecimento das limitações das primeiras determinações” (GIANNOTTI, 1985, p. 117). Assim Feuerbach limita-se ao movimento do ser-em-si ao ser-outro, não existe qualquer forma de criação, dialeticamente não existe a negação da negação.

A descoberta de Marx do sofrimento universal na existência do proletariado, além de negar a realidade da razão, tem suas raízes na forma histórica da sociedade e, desta forma, exige ser abolida. Feuerbach, no entanto, introduzia a natureza como a base e o instrumento de libertação da humanidade, negando e efetuando a filosofia pela natureza. O sofrimento do homem, no entanto, “é uma relação natural do sujeito vivo com seu ambiente objetivo, pois o sujeito se opõe ao objeto e é por ele esmagado. O eu é moldado e determinado de fora pela natureza, que o torna essencialmente passivo” (MARCUSE, 1969, p. 248). O eu em Feuerbach é fundamentalmente “receptivo e não-espontâneo; determinado e não auto-determinado; sujeito passivo de percepção e não sujeito ativo do pensamento” (MARCUSE, 1969, p. 248). O processo de libertação, portanto, “não pode eliminar esta passividade, mas pode transformá-la, de uma fonte de privação e dor, em uma fonte de abundância e prazer” (MARCUSE, 1969, p. 248).

Neste momento começamos a presenciar a crítica de Marx a Feuerbach. Marx apóia Hegel contra Feuerbach, pois, Hegel nega que o critério último da verdade seja a certeza sensível. Porque, em primeiro lugar, “a verdade é um universal que não pode ser alcançado em uma experiência que comunica o particular” (MARCUSE, 1969, p. 248). E, em segundo lugar, porque “a verdade encontra efetivação num processo histórico levado a cabo pela prática coletiva dos homens” (MARCUSE, 1969, p. 249). Neste segundo momento a certeza sensível e a natureza

são envolvidas no movimento, tendo assim a possibilidade de mudar o conteúdo a partir do seu curso.

A interpretação feuerbachiana despreza a função material do trabalho ao conceber a existência humana como sensação. E em Hegel, ao contrário, era a partir do trabalho que a certeza sensível e a natureza inseriam-se no processo histórico. Portanto, a interpretação do desenvolvimento livre do homem como um desenvolvimento natural, “deixava de lado as condições históricas da libertação, e fazia da liberdade um acontecimento interior ao arcabouço da ordem estabelecida. Seu materialismo perceptivo só percebe indivíduos isolados na sociedade burguesa” (MARCUSE, 1969, p. 249). No entanto, o trabalho é o que transforma as condições naturais da existência humana em condições sociais. Feuerbach assim, ao omitir o processo de trabalho, omite o fator decisivo através do qual a natureza podia se tornar instrumento da liberdade.

A teoria do trabalho, defendida por Marx, conserva e “consoma o princípio da dialética hegeliana de que a estrutura do conteúdo (da realidade) determina a estrutura da teoria. Ele fizera dos fundamentos da sociedade civil os fundamentos da teoria da sociedade civil” (MARCUSE, 1969, p. 249). Desta forma, o emprego da categoria trabalho por Marx tem a finalidade de se opor a lógica de Hegel, no entanto, não abandonando a dialética hegeliana, de forma que, o sujeito vincula-se ao universal. O sujeito, portanto, é entendido não como o homem isolado, mas será organizado e dotado de uma universalidade básica potencial a ultrapassar o isolamento da individualidade imediata.

Marx supera Hegel usando Feuerbach e supera Feuerbach usando Hegel. Supera Hegel via Feuerbach ao defender “que a estrutura do mundo invertido acontece na realidade da religião, que por sua vez, tem por fundamento a própria realidade humana: a sociedade, o Estado” (SCHÜTZ, 2001, p. 55). E supera Feuerbach via Hegel, ao demonstrar que o mundo invertido, nesse caso a religião, contém movimento, mudança, contradição, não sendo puramente uma projeção, como era o caso da alienação religiosa criticada por Feuerbach, da essência humana estável e a-histórica. Neste sentido,

Hegel incluía na figura do mundo invertido a mudança e a vida, mas via-a como um passo apenas dentro do desenvolvimento da consciência individual em direção a autoconsciência. Com Feuerbach, através da crítica da religião, Marx aprendeu que esta figura também precisa ser reduzida à sua realidade humana, ao seu fundamento antropológico e social. No

entanto, a crítica da religião de Feuerbach, que consiste fundamentalmente na idéia de que o homem enquanto ser genérico, pode produzir produtos a partir dessa essência genérica e pode não se dar conta do caráter genérico deles, o que leva a projeção no além dos seus desejos da vida feliz e à auto-submissão a estas suas próprias criaturas, foi essencial para que Marx não permanecesse preso ao idealismo místico de Hegel. Feuerbach possibilitou a Marx essa leitura ao avesso de Hegel, mediante a qual encontrou no próprio Hegel, elementos que nem mesmo o próprio Hegel havia percebido, e aos quais Feuerbach não soubera chegar (SCHÜTZ, 2001, p. 55-56).

Marx, desta forma, encontrou no próprio idealismo de Hegel a revelação da constituição social através da figura do mundo invertido. O que Feuerbach havia feito, mas em relação à religião. Assim, Marx supera Feuerbach e Hegel, devido ao fato de, ao mesmo tempo, submeter “a filosofia hegeliana à crítica desmistificadora, possibilitada por Feuerbach, encontra elementos na filosofia hegeliana que introduzem a processualidade histórica à essencialidade humana” (SHÜTZ, 2001, p. 57), superando Feuerbach. Ou seja, Marx “vai buscar os elementos da alienação na realidade humana concreta, o que aprendeu de Feuerbach, mas esta realidade humana concreta não é uma essência a-histórica, o que aprendeu de Hegel” (SHÜTZ, 2001, p.57).

Na *Contribuição a crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Marx afirma que a revolução nasce, primeiro, no pensamento do filósofo para depois se apoderar das massas. Marx não considera que “não teria podido anunciar “o dia da ressurreição alemã”, em termos comunistas, se já não tivesse escutado o “canto do galo gaulês”, quer dizer, nem ele, nem Hess, nem Engels, nem Bakunin” (LÖWY, 2002, p. 102) teriam tornado-se o que são em 1844 se não fosse pelo socialismo e pelo movimento operário francês. O que Marx perceberia depois, como afirmou na *Ideologia Alemã*.

Mas o fato é que, nos *Anais Franco-Alemães*, o operariado francês é representado por Marx como o elemento passivo, sofredor e carente, uma base material e uma arma material da filosofia. O que demonstra que na *Contribuição*, em certos aspectos, Marx ainda estava inserido no universo de pensamento neo-hegeliano. É de Feuerbach a influência nesse momento da construção do proletariado como elemento passivo e da filosofia como pensamento – cabeça – da emancipação.

Como vimos, encontra-se nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, de Feuerbach, obra recebida em 1842 com grande entusiasmo por Marx, como para todos os neo-hegelianos, toda a teoria da cabeça, pensamento, atividade e do coração, intuição e passividade. Desta forma, no começo de 1844, em Paris, o movimento operário francês surge para Marx como a “encarnação do parceiro feuerbachiano do pensamento filosófico alemão: o coração “francês” e “materialista” com suas “carências” e seu “sofrimento” que se opõe à atividade espiritual por meio de um atributo essencial – a passividade” (LÖWY, 2002, p. 104).

Essa passividade em Feuerbach não exclui a prática (*práxis*), é uma prática passiva “por essa razão Feuerbach escreve na *Essência do cristianismo* que o egoísmo é “o princípio mais prático do mundo” – e Marx afirma em *A questão judaica* que “a carência prática, cuja razão é o egoísmo, permanece passiva” (LÖWY, 2002, p. 105).

Somente no artigo publicado no *Vorwärts*, *O rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano*, Marx abandonará essa teoria que identifica o proletariado como o momento ou elemento passivo da revolução, emancipação.

Neste sentido, de acordo com Löwy, costuma-se situar o grande corte na teoria de Marx em 1843, com o surgimento dos *Anais*, no entanto, “do ponto de vista da auto-emancipação operária é antes o contrário: há uma certa continuidade entre os Manuscritos, as cartas de 1843 e os *Anais*” (LÖWY, 2002, p. 105). O grande corte, portanto, encontra-se em 1844, se dá através do contato e do engajamento de Marx com o movimento operário, “o grande salto situa-se no fim de 1844, depois do contato direto de Marx com o movimento operário” (LÖWY, 2002, p. 105).

O artigo do *Vorwärts*, assiná-la Löwy, é que abre uma nova fase no desenvolvimento do pensamento de Marx, “é o ponto de partida do itinerário intelectual que leva às *Teses sobre Feuerbach* e à *Ideologia alemã*” (LÖWY, 2002, p. 147). Essa também é “a fase na qual se constitui sua teoria da auto-emancipação revolucionária do proletariado” (LÖWY, 2002, p. 147). É a partir desse acontecimento histórico, a revolta dos tecelões silesianos, que Marx abandona o esquema presente nos *Anais*, o esquema feuerbachiano do proletariado passivo e do pensamento ativo. Para o proletariado, segundo Marx, “é só no socialismo que um povo filosófico pode encontrar sua prática adequada e, portanto, é só no proletariado que ele pode encontrar o elemento ativo da sua libertação” (MARX, 1982, p. 517).

O povo e a filosofia deixam de ser representados como dois momentos diferentes, agora temos o povo filosófico, o que exprime a superação da oposição que existia nos *Anais Franco-Alemães*. O socialismo se torna uma prática (*práxis*), não nasce mais na cabeça do filósofo. E o proletariado é o elemento ativo da emancipação, não mais o elemento passivo quando da influência feuerbachiana.

2.2 MARX, A FILOSOFIA E O PROLETARIADO

No período que compreende as publicações de artigos em *A Gazeta Renana* e os *Anais Franco-Alemães*, o nosso autor, em relação à sua concepção de filosofia, e de seu papel, pensava que, a ação teórico-prática da filosofia e seu vir a ser mundo, tem no proletariado nada mais do que uma base passiva, nada mais do que um instrumento material da filosofia.

A teoria marxiana das relações entre filosofia e mundo, neste período, está carregada de um idealismo hegeliano de esquerda – a teoria marxiana somente mudaria em meados de 1844 tornando-se a teoria das relações entre filosofia e proletariado esboçados no artigo *O rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano*, publicado no jornal parisiense *Vorwärts*. Ou seja, quanto às relações entre filosofia e proletariado Marx ainda está vinculado ao universo do idealismo hegeliano de esquerda.

Para melhor compreendermos isso, de acordo com Löwy, faz-se necessário voltarmos aos trabalhos preparatórios para a tese doutoral marxiana, redigida em 1841, nos quais Marx afirma, que existem momentos nos quais a filosofia opõe-se ao mundo, buscando agir praticamente sobre o mundo, não mais apenas compreendendo-o. Frase muito parecida com a décima primeira das *Teses sobre Feuerbach*. Mas, segundo Löwy, ainda estamos distantes da teoria da práxis, pois, logo em seguida, Marx afirma que toda a atividade prática da filosofia possui uma característica teórica, que mede toda a existência individual e toda realidade particular pela crítica e pela idéia. No entanto, afirma Marx, o mais interessante dessa luta é o seu resultado que finda com o vir a ser mundo da filosofia e com o vir a ser filosofia do mundo, constituindo assim a abolição da filosofia, na medida em que o mundo se tornar filosófico e a filosofia vir a ser mundo (LÖWY, 2002, p. 71-72).

O que nos faz imediatamente lembrar dos *Anais Franco-Alemães*, nos quais se trata da abolição e da realização da filosofia pela abolição do proletariado, enquanto humanidade negada pela sociedade civil (LÖWY, 2002, p. 72).

Como vimos no primeiro capítulo, a colaboração de Marx na *Gazeta Renana* foi baseada na tentativa de unir a filosofia à política em busca da constituição do Estado moderno, tarefa esta que cabe à filosofia porque, como afirma Marx no artigo *Editorial do número 179 da 'Gazeta de Colônia'*, os filósofos

são os frutos de seu tempo e de seu povo, cuja seiva mais sutil, mais valiosa e mais invisível circula nas idéias filosóficas. Pois é o mesmo o espírito que constrói os sistemas filosóficos no cérebro de um filósofo e o que estende as ferrovias pelas mãos dos obreiros. A filosofia não se encontra fora do mundo, como o cérebro não se encontra fora do homem, pelo mesmo fato de não encontrar-se no estômago; mas é certo que a filosofia se faz com o cérebro no mundo antes de pisar com os pés no solo, enquanto que muitas outras esferas humanas radicam com os pés na terra e colhem com as mãos o fruto do mundo, antes de intuir que também a cabeça e deste mundo ou que este mundo é o mundo da cabeça (MARX, 1982, p. 230).

Neste sentido, Marx afirma, neste mesmo artigo, que a filosofia é a quinta essência espiritual de seu tempo e que, necessariamente, um dia a filosofia se manterá em contato e intercâmbio com o mundo real de seu tempo, e esse contato se dará não só interiormente, pelo conteúdo, “mas também exteriormente, por seu modo de manifestar-se. A filosofia deixará, então, de ser um determinado sistema frente a outros, para converter-se na filosofia em geral frente ao mundo, na filosofia do mundo atual” (MARX, 1982, p. 230).

Para Marx, a filosofia do presente não irá distinguir-se por este destino de tornar-se filosofia do mundo atual das verdadeiras filosofias do passado. O fato de a filosofia do presente tornar-se a filosofia do mundo, este destino da filosofia, apenas, segundo Marx, prova que a história devia a filosofia do passado a sua verdade, “a filosofia havia, inclusive, protestado contra os periódicos como terreno inadequado, mas chegou, por último, a hora em que a filosofia não teve mais recursos a não ser romper com o silêncio, se fez co-responsável, periodista” (MARX, 1982, p. 231).

E Marx pergunta – quando da acusação de que tratar filosoficamente temas políticos e religiosos não contribuiria para a instrução do público e ao abordar filosoficamente estes temas serviria apenas para fins exteriores – “devem os periódicos, num Estado que se chama cristão, tratar filosoficamente a política?

Acaso não foi o cristianismo o primeiro a separar a igreja do Estado?” (MARX, 1982, p. 233). E a resposta de Marx é que, tanto na Irlanda como na França, os habitantes católicos desses países, antes das revoluções, não apelavam à religião, visto que esta já não era mais a religião de Estado, mas apelavam aos “direitos da humanidade, e a filosofia é quem interpreta os direitos da humanidade, a que exige que o Estado seja o Estado da natureza humana” (MARX, 1982, p. 234).

Portanto, não é do cristianismo, mas da própria natureza, da própria essência do Estado, afirma Marx, que devem partir quando se trata de decidir sobre o direito da constituição do Estado. Não se parte da natureza da sociedade cristã, mas, sim, da natureza da sociedade humana, e quem analisa e interpreta a natureza e os direitos da humanidade, a constituição do Estado e a política é a filosofia. Justamente porque, segundo Marx, o Estado cristão responde a concepção de Estado “como realização da liberdade racional, em cujo caso lhe bastará ser um Estado racional para ser um Estado cristão e bastará desenvolver o Estado partindo da razão das relações humanas, tarefa que leva a cabo a filosofia” (MARX, 1982, p. 235). Desta forma, o Estado não pode desenvolver-se partindo do cristianismo, mas, sim, da liberdade racional.

O Estado e a filosofia encontram-se unidos da seguinte forma, segundo Marx,

se os anteriores mestres filósofos do direito de Estado construíam o Estado partindo dos impulsos e do orgulho da sociabilidade, ou partindo também da razão, mas da razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, o ponto da novíssima filosofia se constrói partindo da idéia do todo. Considera o Estado como grande organismo em que deve realizar-se a liberdade jurídica, moral e política e em que o indivíduo cidadão do Estado obedece nas leis do Estado, apenas a sua própria razão, a razão humana (MARX, 1982, p. 236).

Na correspondência de Marx a Ruge de setembro de 1843, nosso autor afirma que “voltamos a nos encontrar com a vantagem da nova tendência que consiste precisamente no que não tratamos de antecipar dogmaticamente o mundo, mas, queremos encontrar o mundo novo por meio da crítica ao velho” (MARX, 1982, p. 457). Neste sentido, para Marx, a tarefa é a construção do futuro deixando o mundo ordenado e disposto, ao presente deve-se lançar uma “crítica implacável de todo o existente; implacável tanto no sentido de que a crítica não deve assustar-se de seus resultados como no que deve ruir conflito com as potências dominantes” (MARX, 1982, p. 458).

O que, para Marx dessa época da *Gazeta Renana*, deveria ser feito não era fundar dogmas, mas ajudar os dogmáticos a analisar as suas teses. Neste sentido, as teorias comunistas não passam, segundo Marx, de uma junção de princípios humanistas contaminados por sua antítese, a propriedade privada, “a abolição da propriedade privada e comunismo não são, portanto, de modo alguma termos idênticos” (MARX, 1982, p. 458). Não é casual, mas, sim, uma necessidade, que o comunismo destes autores tenha visto surgir a sua frente uma série de outras doutrinas, “como as de Fourier, Proudhon, etc., já que o mesmo é somente uma realização especial e unilateral do princípio socialista” (MARX, 1982, p. 458).

A tarefa da filosofia neste momento para Marx se resumia ao fato de que:

o princípio socialista em sua totalidade não é, a sua vez, mais que um lado, que verse sobre a realidade da verdadeira essência humana. Temos que nos preocuparmos também, na mesma medida, do outro lado, da existência teórica do homem e fazer recair nossa crítica, portanto, sobre a religião, a ciência, etc. Queremos, além disso, influenciar nas pessoas do nosso tempo e, concretamente, em nossos contemporâneos alemães (MARX, 1982, p. 458).

A teoria de Marx surge da síntese e da experiência do movimento operário. Na carta a Ruge de setembro de 1843, Marx fez duras críticas aos sistemas dogmáticos do socialismo e do comunismo utópicos – como Marx posteriormente os viria a caracterizar. Uma vez em Paris, em 1844, Marx entra pessoalmente em contato com o movimento comunista dos operários franceses e participa de reuniões dos operários alemães em Paris. Neste sentido, “o contato vivo de Marx com os operários reforça a sua fé nas forças criadoras do proletariado, na grande missão histórica deste como fundador de um novo regime social” (BACH, KANDEL, 1981, p. 68). A própria idéia de editar em Paris os *Anais Franco-Alemães*¹⁹ estava ligada ao plano de Marx de promover uma união dos esforços dos alemães e dos franceses.

Michael Löwy assim descreve a *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*:

o ponto de partida é o momento em que a crítica “não se dá mais com um fim em si (selbstzweck), mas unicamente como um meio” (ao contrário de Bauer), o momento em que ela se torna uma crítica na confusão. Por consequência, volta-se para o prático: a arma da crítica torna-se crítica das

¹⁹ Em março de 1844, na reunião internacional dos democratas, realizada em Paris, encontravam-se reunidos Louis Blanc, Victor Shoelcher e Félix Pyat pelos franceses e Marx e Ruge pelos alemães, onde discutiu-se pelo prosseguimento das publicações dos *Anais Franco-Alemães*, prosseguimento este que não aconteceu.

armas; a teoria, força material. No entanto, para tornar-se tal força, a teoria precisa de uma base material, de um “elemento passivo”: ela deve penetrar as massas: “é evidente que a arma da crítica não poderia substituir a crítica das armas; a força material não pode ser abatida senão pela força material; mas também ela, a teoria, transforma-se em força material assim que se apodera (ergreift) das massas [...]. Com efeito, as revoluções carecem de um elemento passivo, de uma base material. A teoria nunca é realizada num povo senão na medida em que é a realização das carências desse povo” (LÖWY, 2002, p. 98-99).

Trata-se da filosofia crítica marxiana voltada para a prática, da filosofia revolucionária em busca de instrumentos materiais, não mais sendo considerada como um fim em si, mas em busca de um fundamento, de uma base concreta, este é o itinerário do jovem Marx. Ele acredita encontrar sua base, seu fundamento, suas armas materiais no proletariado – a classe universal emancipadora. Mas, para Marx, nesse momento, o proletariado ainda não é considerado como uma força social revolucionária, para ele, “a revolução nasce na cabeça do filósofo antes de ‘apoderar-se’, numa segunda etapa, das massas” (LÖWY, 2002, p. 102).

Marx chega a estabelecer uma analogia com o surgimento do protestantismo ao afirmar que “assim como então a revolução se originou no cérebro de um monge, hoje é no cérebro do filósofo” (MARX, 1963, p. 87). Ou seja, diante deste pensamento que se apodera, diante desta filosofia ativa, “o proletariado é considerado apenas mediante seus sofrimentos e suas carências, como uma ‘base material’ como o elemento passivo da revolução, que serve de arma material à filosofia, que se deixa apoderar e fulminar pelo pensamento” (LÖWY, 2002, p. 103).

Na *Contribuição* Marx afirma sobre a história e a filosofia que

conseqüentemente, a tarefa da história, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A imediata tarefa da filosofia, que está ao serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política (MARX, 1963, p. 78).

De acordo com Bermudo (1975, p. 172), neste texto podemos perceber uma acentuação do caráter prático da crítica. Trata-se, pois, do problema da superação da filosofia, que encerra com uma chamada a superar o estado descritivo da teoria, uma chamada a práxis, para passar a ser guia da ação. Outro aspecto ressaltado por este mesmo autor, agora em relação ao artigo como um todo, é o caráter

revolucionário da prática. Esse caráter revolucionário da prática é uma superação da crítica, como superação da filosofia, o que, por sua vez, termina com duas confusões, uma de ordem prática e outra de ordem teórica.

Poderíamos entender a superação da filosofia da seguinte forma: da superação da filosofia como crítica; da superação da filosofia enquanto descrição do mundo; da superação da filosofia como superação da filosofia anterior; da superação da filosofia enquanto crítica: chamada à prática; da superação da filosofia enquanto realização – união de teoria e prática.

Quando Marx terminou de escrever a *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, encontrava-se em Paris, onde tomou conhecimento e entrou em contato com líderes do movimento operário e suas organizações políticas. Aspecto que, segundo Bermudo, explica a frase marxiana “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas” (MARX, 1963, p. 86).

neste fato, o de ver como na França se progredia enquanto na Alemanha se mantinham as formas sociais tradicionais, e o fato de ver, de descobrir, um proletariado forte e organizado [...] frente a alguns intelectuais alemães impotentes e separados da prática e das bases [...] o que acentuará em Marx seu caminho até a prática. “A filosofia é a cabeça desta emancipação e o proletariado é o coração” (BERMUDO, 1975, p. 174).

De acordo com Löwy (2002, p. 103), neste artigo Marx ainda está inserido no universo hegeliano de esquerda e, a influência feuerbachiana é muito sensível, uma “frase chave do texto permite-nos compreender o papel dessa influência na formulação deste tema do ‘proletariado passivo’: ‘a filosofia é a cabeça dessa emancipação (do homem); o proletariado, o coração’” (LÖWY, 2002, p. 103).

Encontra-se, pois, nas *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia*, escrita por Feuerbach em 1842, toda esta teoria de contraste entre a cabeça – ativa, espiritual, idealista, política, livre – e o coração – submetido às carências, passivo, sensível, materialista, social, sofredor e necessitado. Assim, no início de 1844, o proletariado de Paris aparece para Marx como “a encarnação do parceiro feuerbachiano do pensamento filosófico alemão: o coração ‘francês’ é ‘materialista’ com suas ‘carências’ e seu ‘sofrimento’ que se opõe à atividade espiritual por meio de um atributo essencial – a passividade” (LÖWY, 2002, p. 104).

Lembra-nos Löwy que, para Feuerbach, a passividade não exclui a prática, e isso é fundamental para a compreensão dessa passividade, pois, trata-se de uma prática passiva. Esta mesma tese feuerbachiana possui um corolário político implícito, o qual fora desenvolvido por Arnold Ruge, trata-se do social que é egoísta e prático e do político que é espiritual e ativo; o que, por sua vez, promoverá a ruptura de Marx em relação a Ruge e a Feuerbach:

em seus artigos dos *Anais Fraco-Alemães*, Marx já recusava esse corolário, no entanto sua ruptura com Ruge ainda não estava completa porque aceitava as premissas. É somente com o artigo do *Vorwärts* que abandonará a idéia do “proletariado passivo”. Por essa ruptura definitiva com Ruge, começa de pronto seu acerto de contas com Feuerbach. Alguns meses mais tarde, escreverá as XI Teses e a Ideologia alemã, em que superará o dilema feuerbachiano “prático passivo – atividade espiritual” pela categoria da práxis revolucionária (LÖWY, 2002, p. 105).

Marx, em seu artigo publicado em agosto de 1844, no jornal parisiense *Vorwärts*, intitulado *O Rei da Prússia e a reforma social, por um Prussiano*, rompe com “o esquema de ‘pensamento ativo – proletariado passivo’, por conseguinte, o artigo do *Vorwärts* retoma essas teses a luz dos tumultos silesianos, mas, em compensação, abandona o esquema feuerbachiano” (LÖWY, 2002, p. 149). Ou seja, “descobre que o proletariado não é “elemento passivo” da revolução, muito pelo contrário: só no socialismo que um povo filosófico pode encontrar sua prática (práxis) adequada” (LÖWY, 2002, p. 151). Assim, é no proletariado que encontra-se o elemento ativo da libertação. Isso significa o surgimento de temas novos, que não estiveram presente na *Contribuição a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

a. O povo e a filosofia não são mais representados com dois termos separados, o segundo “penetrando” o primeiro: a expressão povo filosófico traduz a superação dessa oposição; b. O socialismo não é mais apresentado como uma teoria pura, uma idéia “nascida na cabeça do filósofo”, mas como uma práxis; c. O proletariado agora torna-se, nitidamente, o elemento ativo da emancipação. Esses três elementos, já constituem as primeiras balizas da teoria da auto-emancipação do proletariado; conduzem para a categoria da práxis revolucionária das Teses sobre Feuerbach (LÖWY, 2002, p. 151).

De acordo com Löwy (2002, p. 165), as *Teses sobre Feuerbach* compreendem, pelo menos, três níveis estritamente imbricados e que se remetem uns aos outros.

Trata-se dos temas epistemológico, antropológico e político, de uma ruptura radical com a política, com a antropologia e com a epistemologia tradicionais. Nas *Teses*, “seu ponto de partida foi às análises políticas do artigo do *Vorwärts*, que o levaram, por conseguinte, a revisar suas pressuposições feuerbachianas no nível abstrato” (LÖWY, 2002, p. 165-166).

Marx, depois de seu contato com o movimento operário, conclui em seu artigo no jornal parisiense *Vorwärts*, que o proletariado é, nada mais, que o elemento ativo da emancipação. Ou seja, trata-se da atividade revolucionária desenvolvida pelos operários na luta contra o estado de coisas existentes. No entanto, “essa atividade, ‘objetiva’, essa prática, historicamente decisiva, humanamente essencial, está em contradição flagrante com o esquema feuerbachiano” (LÖWY, 2002, p. 166). Enquanto o esquema feuerbachiano “conhecia apenas duas categorias: a atividade teórica, espiritual, da ‘cabeça’ e a prática egoísta, ‘passiva, grosseira’” (LÖWY, 2002, p. 166).

Ou seja, “Marx descobriu na práxis revolucionária do proletariado o protótipo da verdadeira atividade humana, que não é nem puramente ‘teórica’, nem egoistamente passiva, mas objetiva e crítica” (LÖWY, 2002, p. 166). Nas palavras de Marx, nas *Teses sobre Feuerbach*,

Feuerbach quer que objetos sensíveis – efetivamente diferenciados dos objetos de pensamento, mas não capta a própria atividade humana como atividade objetiva. Por isso considera, na *Essência do Cristianismo*, apenas como autenticamente humano o comportamento teórico, enquanto a *práxis* só é captada e fixada em sua forma fenomênica, judia e suja. Não compreende por isso o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica” (MARX, 1975, p. 57).

A práxis revolucionária possui em Marx uma significação político-social: trata-se da reviravolta da estrutura social através da ação das massas, incluindo um sentido mais amplo, a transformação da natureza através da atividade humana: o trabalho. Ou seja, é uma atividade objetiva, pois se objetiva no mundo real, totalmente ao contrário da atividade puramente subjetiva que está presente, ou que é do espírito feuerbachiano. É revolucionária, pois, “transforma a natureza e a sociedade e, enfim, é crítico-prática em três sentidos: enquanto prática orientada por uma teoria crítica, enquanto crítica orientada para a crítica e enquanto prática que ‘critica’ (nega) o estado de coisas existentes” (LÖWY, 2002, p. 167).

Marx descobriu o proletariado como elemento ativo da emancipação, não de uma ideologia ou de uma organização, mas de um acontecimento histórico concreto, da insurreição dos tecelões silesianos em junho de 1844²⁰. Foi deste acontecimento que desempenhou um papel de reviravolta teórico-prático de demonstração das tendências potencialmente revolucionárias do proletariado, de um acontecimento que tratou-se de um conflito entre proletariado e capitalismo.

Sobre a sublevação dos tecelões silesianos, Marx afirma, “em um país no qual não foi preciso nenhum soldado para esmagar as ilusões de toda a burguesia liberal sobre a liberdade de imprensa e a constituição” (MARX, 1982, p. 506), ou seja, segundo Marx, “em um país em que a obediência passiva está na ordem do dia, se pretende que um acontecimento capaz de infundir medo e o emprego imposto da força armada contra uns fracos tecelões” (MARX, 1982, p. 506).

Neste sentido, segundo Marx, partindo das relações gerais entre a política e os males sociais, pode-se explicar da seguinte forma porque a insurreição não poderia infundir medo algum especial:

por este movimento basta dizer isso, a sublevação não ia dirigida precisamente contra o rei da Prússia, mas contra a burguesia. Como aristocrata e monarca absoluto, o rei da Prússia não pode sentir o menor carinho pela burguesia, e menos ainda pode sentir medo porque uma atitude tensa e difícil ante o proletariado se encarrega de acentuar ainda mais o servilismo e a impotência da burguesia. Além disso, o católico ortodoxo ocupa frente ao protestante ortodoxo uma posição mais hostil que frente ao ateu, do mesmo que o legitimista vê o liberal como pior que o comunista. Não porque o ateu ou o comunista tenham nada em comum com o católico ou o legitimista, mas porque se encontram mais distantes deles que o protestante e o liberal, já que se encontram fora do seu círculo. Como político, o rei da Prússia se enfrenta diretamente em política, ao liberalismo. Para o rei o termo antitético nem se quer existe, como tampouco existe para o proletariado o rei. Para poder suprimir as antipatias e os antagonismos políticos e atrair a si toda a hostilidade da política, o proletariado necessitará haver alcançado um poder decisivo (MARX, 1982, p. 506).

Esse acontecimento foi a confirmação das teses da revolução permanente, como Marx acabou de referir, as quais Marx expunha nos *Anais Franco-Alemães*.

²⁰ Em 4 junho de 1844 quando da detenção de um tecelão junto a fábrica de Zwanzinger – conhecido por pagar baixíssimos salários e ser uma das maiores expressões de opressão – um grupo de operários saqueia casas de industriais e destrói livros de contabilidade. No dia 5 de junho, uma multidão de 3 mil tecelões caminhava rumo a um povoado vizinho, Langebielau, onde aconteciam fatos semelhantes. O exército, sabendo do que estava acontecendo, interveio disparando contra a multidão desarmada, ferindo 24 e matando 11 operários. No entanto, os soldados foram expulsos pela multidão com pedras e bastões. Em 6 de junho, 3 companhias da infantaria e uma bateria de artilharia esmagou a rebelião. 38 tecelões foram detidos e condenados a trabalhos forçados, o restante dos tecelões refugiou-se nas montanhas e bosques (LÖWY, 2002, p. 135-136).

Justamente foi nos *Anais* que Marx afirmava que era o proletariado a única classe social revolucionária da Alemanha, e em menos de meses acontecia o nascimento histórico do proletariado alemão.

De acordo com Marx, não resta dúvida, que a situação da Inglaterra constitui um campo mais seguro para conhecer a atitude de um país político ante o pauperismo, “na Inglaterra, a penúria dos operários não é parcial, mas universal; não se limita aos distritos fabris, mas se estende aos distritos rurais” (MARX, 1982, p. 508). Neste sentido, se a burguesia da apolítica Alemanha não percebe a importância geral que tem a penúria parcial, afirma Marx, também a burguesia da política Inglaterra a desconhece, por sua vez, a importância geral que “reveste uma penúria universal, penúria que manifesta sua importância geral tanto por sua reiteração periódica no tempo como por sua extensão no espaço e pelo fracasso de todas as tentativas encaminhadas para resolvê-las” (MARX, 1982, p. 509). Além disso, a burguesia vê o aumento progressivo do pauperismo, “não como uma consequência necessária da moderna indústria, mas como a consequência da *tarifa para pobres* vigente na Inglaterra. Quer dizer, considera a penúria universal simplesmente como particularidade da legislação inglesa” (MARX, 1982, p. 511).

As medidas para supressão do pauperismo são segundo Marx, sempre medidas administrativas e de beneficência, porque o Estado não pode agir de outro modo. O Estado jamais encontrará na essência do Estado e na organização a razão do mal, mas sempre em determinada forma de governo se encontrará a razão do problema. Do ponto de vista político, afirma Marx, “o Estado e a organização da sociedade não são duas coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade” (MARX, 1982, p. 513). Desta forma, quando o Estado encontra e reconhece problemas sociais, ele “trata de encontrar estas em leis naturais, as quais nenhum poder humano pode fazer frente, bem na vida privada, independente dele, bem na transgressão de seus fins pela administração que dele depende” (MARX, 1982, p. 513).

O Estado, segundo Marx, não pode, de forma alguma, superar a contradição entre a disposição e a vontade da administração e de seus meios e capacidade sem destruir-se a si mesmo. O Estado encontra-se sob uma contradição, “descansa na contradição entre a vida pública e a vida privada, na contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares” (MARX, 1982, p. 513).

A administração do Estado limita-se, de acordo com Marx, a uma atividade formal e negativa, pois a sua ação termina justamente onde começa o trabalho e a vida civil,

frente às conseqüências que se derivam ao caráter anti-social desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio e desta indústria, deste mundo depravado dos diversos círculos civis, é a importância da lei natural da administração. Em efeito, este dilaceramento, esta insignificância, esta escravidão da sociedade civil, consiste o fundamento natural no qual se fundamenta o Estado moderno, o mesmo que a sociedade civil da escravidão constituía o fundamento sob o qual se fundava o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis. O Estado antigo e a escravidão antiga – francos e sinceros antagonismos clássicos – não se encontravam fundidos entre si mais estreitamente que o Estado moderno e o mundo do tráfico, hipócritas antagonismos cristão. Se o Estado moderno quisesse acabar com a atual impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. E se quisesse acabar com a vida privada, teria que destruir-se a si mesmo, pois o Estado só existe por oposição a ela (MARX, 1982, p. 513-514).

Neste sentido, segundo Marx, a revolta dos tecelões possui um caráter teórico e muito consciente. E podemos perceber essas características na própria canção dos tecelões²¹, a qual não fazia menção a cidades, casas ou a fábrica qualquer, somente tinha a manifestação violenta, de acordo com Marx, do proletariado contra a sociedade da propriedade privada, “a insurreição silesiana começava precisamente onde havia terminado as revoltas operárias da França e Inglaterra, pela consciência sobre a essência mesma do proletariado” (MARX, 1982, p. 516).

E o que revela esse caráter de superioridade, segundo Marx, é o fato de que não foram destruídas apenas as máquinas, mas também os livros comerciais e os títulos de propriedade, enquanto os outros movimentos apenas combatiam o empresário industrial, o movimento silesiano também combateu o inimigo oculto, foi erguido contra os banqueiros. Nesse sentido, afirma Marx, “deve-se reconhecer o

²¹ Trata-se de uma canção criada pelos tecelões da aldeia silesiana de Peterswalden:

*Sois a fonte da miséria
Que oprime aqui o pobre
Sois vós quem dele arranca
O Pão seco da boca
mas vossa prata e vosso bem
um belo dia desaparecerão
como manteiga no sol.
O que será de vós então?
(LÖWY, 2002, p. 135).*

proletariado alemão é o teórico do proletariado europeu, como o proletariado inglês é o economista e o francês o político” (MARX, 1982, p. 517).

A Alemanha assim, segundo nosso autor, revela “tanta vocação clássica pela revolução social, quanto incapacidade para a revolução política” (MARX, 1982, p. 517). E isso justamente porque para Marx, “assim como a impotência da burguesia alemã é a impotência política da Alemanha, a capacidade do proletariado alemão – ainda prescindindo da teoria alemã – é a capacidade social da Alemanha” (MARX, 1982, p. 517).

A não preocupação entre o desenvolvimento filosófico e o desenvolvimento político na Alemanha, para Marx, não é uma anomalia, mas “representa uma desproporção necessária” (MARX, 1982, p. 517). Desproporção esta que, “somente no socialismo pode um povo filosófico encontrar o elemento ativo da sua libertação” (MARX, 1982, p. 517).

O fato é que, segundo Marx, diante da sublevação, “o primeiro dever de uma cabeça pensante e amiga da verdade, à vista da explosão da revolta operária silesiana, não era colocar-se na atitude de mestre de escola ante tal acontecimento” (MARX, 1982, p. 517). Justamente porque o proletariado alemão surge como um grande socialista:

a comunidade onde se encontra isolado o operário é uma comunidade política. Esta comunidade, da qual se separa seu próprio trabalho é a vida mesmo, a vida física, e espiritual, a moral humana, o gozo humano, a essência humana. A essência humana é a verdadeira comunidade dos homens. E assim como o irremediável isolamento desta essência é incompreensivelmente mais total, insuportável, espantoso e contraditório que o isolamento da comunidade política, assim também a superação deste isolamento é inclusive uma reação parcial ante ela constitui uma sublevação contra ele muito mais infinita, o mesmo que o homem é muito mais infinito que o cidadão e a vida humana mais infinita que a vida política. Assim, pois, por parcial que seja uma insurreição industrial, e por universal que seja uma insurreição política guardará sempre, sob a mais colossal das formas, um espírito estreito (MARX, 1982, p. 519).

Uma revolução social situa-se no topo porque entranha um protesto do homem pela vida desumanizada, pois sai do ponto de vista do indivíduo real, é a da comunidade contra cuja separação do indivíduo reaciona. É a da verdadeira comunidade do homem, é a da essência do homem. Por outro lado, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes carentes da influência política, buscando superar seu isolamento frente ao Estado e ao poder deste. Nesse caso o

ponto de vista é o do Estado, “o de um todo abstrato, que só existe graças a separação da vida real, que é inconcebível sem a contraposição organizada entre a idéia geral do homem e sua existência individual” (MARX, 1982, p. 520).

A revolução em geral, a derrubada de um poder existente, a dissolução de antigas relações é um ato político. Neste sentido, afirma Marx, sem uma revolução o socialismo não pode realizar-se, nesse caso o socialismo vai precisar deste ato, no sentido que precisa destruição e da dissolução de uma ordem. Mas, afirma Marx, no momento em que “começa a sua atividade organizadora, aí onde se manifesta seu fim em si, sua alma, o socialismo despoja-se de sua envoltura política” (MARX, 1982, p. 520).

A sublevação dos tecelões, de certa forma, “desencadeou em Marx o processo de elaboração teórica que, em 1846, leva a ruptura definitiva com todas as implicações do jovem-hegelianismo, incluso Feuerbach” (LÖWY, 2002, p. 138). Essa elaboração se faz a partir do movimento operário e de suas ideologias. Segundo Löwy, o artigo do *Vorwärts* “abre uma nova fase do movimento do pensamento de Marx, fase na qual se constitui sua teoria da auto-emancipação revolucionária do proletariado” (2002, p. 147).

Neste artigo do *Vorwärts* temos a confirmação das teses estabelecidas na *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, com apenas uma exceção. Justamente se finda o esquema neo-hegeliano na teoria marxiana do pensamento ativo e do proletariado passivo. Como vimos agora a ousadia revolucionária do proletariado é comparada, por Marx, com a passividade da burguesia liberal alemã. O tema, portanto, é o mesmo dos *Anais*, mas a qualificação de passividade agora é reservada não mais ao proletariado e, sim, à burguesia.

A evolução de Marx dos *Anais* até as *Glosas marginais de O rei da Prússia e a reforma social*, só podem ser compreendidas se levarmos “em consideração o que está situado entre fevereiro e agosto de 1844: a descoberta por Marx do comunismo operário em Paris, a revolta dos tecelões” (LÖWY, 2002, p. 153). A partir do aprofundamento do contato de Marx com o movimento operário, vimos que os próprios artigos dos *Anais* já levam em consideração esse contato de Marx com o movimento operário francês, de seus escritos econômicos, políticos e históricos, Marx começa a sair do universo do comunismo filosófico e do humanismo feuerbachiano, a partir do artigo do *Vorwärts*. Desta forma,

as Glosas marginais de agosto de 1844 já representam a ruptura implícita: fundadas sobre um acontecimento revolucionário real, elas põem em questão não somente a filosofia hegeliana do Estado – o que os artigos dos *Anais* já tinham feito – mas também a concepção feuerbachiana das relações entre a filosofia e o mundo, a teoria e a prática. Descobrendo no proletariado o elemento ativo da emancipação, Marx, sem dizer palavra de Feuerbach ou da filosofia, rompe com o esquema que era ainda o seu na *Introdução*: por meio dessa tomada de posição prática sobre um movimento revolucionário, está aberto o caminho que leva às *Teses sobre Feuerbach* (LÖWY, 2002, p. 153).

Portanto, nas *Glosas marginais* introduzem-se novos temas em relação aos *Anais*, a da superioridade da revolução social sobre a revolução política. Neste sentido, Marx desenvolve premissas já expostas em *A Questão judaica*, do caráter humano, universal dos movimentos sociais e parcial e limitado das revoluções políticas. O bem-estar social da burguesia produz a razão política, razão burguesa, em contraposição ao fato que, a miséria social produz a razão social, o socialismo. O proletariado torna-se o elemento ativo da emancipação, é somente no socialismo que um povo filosófico encontra a sua libertação, ao contrário dos *Anais*, onde o proletariado aparecia como elemento passivo.

3 A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E A EMANCIPAÇÃO HUMANA

A experiência frustrante de Marx na *Gazeta Renana*, na luta pela efetivação do Estado constitucional moderno na Alemanha, e a conseqüente ruptura com a burguesia alemã e a dificuldade de acordo entre os interesses particulares e os interesses gerais, a dificuldade em tratar dos interesses materiais e o descobrimento das humanidades sofredoras, foram os aspectos que levaram Marx a necessidade de rever a filosofia do Estado de Hegel. E influenciado pela nova filosofia proposta por Feuerbach, Marx escreve a *Crítica do direito e do Estado de Hegel* e publica dois artigos nos *Anais* sobre esta temática. Os *Anais Franco-Alemães*, portanto, representa o momento de uma nova aquisição teórica de Marx, aquela da ruptura com a filosofia do Direito e do Estado de Hegel. Também representa o descobrimento feito por Marx do movimento operário Francês. Estes aspectos todos levam Marx a uma nova caracterização do Estado e da política, agora não mais como na *Gazeta Renana*, na qual a política era a forma de efetivação humana, mas, sim, uma caracterização negativa do Estado e da política. E a pergunta pela emancipação humana.

Marx para resolver as dúvidas que o assediavam, sobre os interesses particulares e sua relação com o Estado, sente a necessidade de aplicar a teoria feuerbachiana à filosofia do estado de Hegel. Das *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, retira Marx o método de “fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade revelada, a verdade pura e nua” (FEUERBACH, 2002, p. 20). A filosofia especulativa, com sua metodologia do ideal para o real, do abstrato para o concreto, mostrou-se segundo Feuerbach, como um caminho invertido, “neste caminho nunca se chega à realidade verdadeira e objetiva, mas sempre apenas a realização das suas próprias abstrações e, por isso mesmo nunca a liberdade do espírito” (FEUERBACH, 2002, p. 25). O que demonstra, de acordo com Feuerbach, que Hegel estava enganado, pois, “o ser é o sujeito, o pensamento o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser só é dado pelo ser” (FEUERBACH, 2002, p. 31).

No entanto, quanto ao pensamento político de Feuerbach, nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, temos que “o Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana” (FEUERBACH, 2002, p. 35). Neste

sentido, “no Estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem, realizam-se em ‘estados’ particulares: mas, na pessoa do chefe do Estado são reconduzidas à identidade” (FEUERBACH, 2002, p. 35). Visto que o “chefe do Estado deve representar todos os ‘estados’, diante dele, todos são igualmente necessários e igualmente justificados. O chefe do Estado é o representante do homem universal” (FEUERBACH, 2002, p. 35). Pensamento político este que Marx compartilha na *Gazeta Renana*, mas que romperá ainda em 1843.

A *Crítica do direito e do Estado de Hegel*, escrita por Marx entre maio a outubro de 1843, é o momento em que Marx rompe com este universo positivo em relação à política e o Estado como forma de realização da racionalidade e efetivação da humanidade. Segundo nosso autor, na teoria hegeliana, o Estado assume frente às esferas da família e da sociedade civil a posição de uma necessidade externa. O Estado torna-se, na teoria hegeliana, o responsável pelas leis e os interesses da sociedade e da família, pois estes dependem do Estado.

Por necessidade externa, alerta-nos Marx, somente podemos entender que as leis e os interesses da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de conflito, aos interesses gerais do Estado. No entanto, a família e a sociedade civil são as premissas do Estado, os fatores ativos, afirma Marx, e aparecem na especulação filosófica de Hegel de forma inversa,

o Estado não pode existir sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil, que são para ele a *conditio sine qua non*, mas a condição passa a ser condicionado, o determinante se converte em determinado, o produto é convertido em produto do produto; a idéia real é degradada até o plano da finitude da família e da sociedade civil, para que ao ser superada, possa gozar de sua infinitude e produzi-la (MARX, 1982, p. 323).

Hegel possui, afirma Marx, como ponto de partida a idéia ou a substância enquanto sujeito ou ser real, e o sujeito real aparece como último predicado do predicado abstrato. O interesse de Hegel, afirma Marx, é a lógica e não a filosofia do direito.

Desta forma, segundo Marx, os interesses do Estado se convertem num interesse privado particulares frente a outros interesses e fins privados, o que implica na contraposição da “propriedade privada e interesses das esferas particulares frente ao interesse superior do Estado: contraposição entre propriedade privada e Estado” (MARX, 1982, p. 361).

Encontramos aqui, segundo Marx, todas as contradições da exposição hegeliana do direito e do Estado. Hegel parte da suposta superação entre a sociedade civil e o Estado político, desenvolvendo o Estado como elemento necessário da idéia. Contrapõe o elemento geral em si e para si do Estado ao interesse particular e as necessidades da sociedade civil. Contrapõe a sociedade civil, como estamento privado, ao Estado político. Designa o elemento constituinte do poder legislativo como simples formalismo político da sociedade civil e qualifica a sociedade como a relação reflexiva da sociedade civil aplicada ao Estado.

A sociedade civil, no pensamento hegeliano, somente no Estado adquire significação e atividade política. O indivíduo real torna-se participante de duas organizações. A primeira é a “organização burocrática – ou seja, a determinação formal, externa do Estado situado no além, do poder governamental, que não toque nem a ele nem a sua realidade independente” (MARX, 1982, p. 389). E a segunda é a organização social, da sociedade civil,

a primeira é a organização do Estado, a que o indivíduo serve como matéria. A segunda é uma organização civil cuja matéria não é o Estado. Na primeira, o Estado se refere a si mesmo numa contraposição formal; na segunda, o indivíduo se refere ao Estado numa contraposição material. Portanto, para comportar-se como cidadão real do Estado, para adquirir significação e atividades políticas, o indivíduo se vê obrigado a sair da realidade civil, fazer abstração dela, a retirar-se em sua individualidade de toda esta organização, já que a única existência que encontra para ser cidadão do Estado é sua individualidade pura e simples (MARX, 1982, p. 389).

Trata-se, portanto, de uma existência exterior a sua existência comum, é uma existência individual, uma existência egoísta. Neste sentido, afirma Marx, “a atual sociedade civil é o princípio realizado do individualismo, seu fim último é a existência individual: atividade, trabalho, conteúdo não são outra coisa que simples meio” (MARX, 1982, p. 393).

Foi a Revolução Francesa que, afirma Marx, converteu as diferenças entre os estamentos em simples diferenças sociais, diferenças estas que não afetam em nada a vida política. Foi, portanto, o Estado moderno o responsável por esta cisão do homem em cidadão e indivíduo privado egoísta.

Quanto aos trabalhadores, Marx argumenta sobre eles apenas num momento na *Crítica do direito e do Estado de Hegel*, e afirma que “a carência de propriedade privada e o estamento do trabalho direto, do trabalho concreto, não são um

estamento da sociedade civil como o terreno sobre o qual repousam e no qual se movem os círculos dessa sociedade” (MARX, 1982, p. 392).

Em relação à teoria hegeliana, segundo Marx, “‘o geral em si e para si’ o Estado político, determina a sociedade civil, em vez de ser determinado por ela” (MARX, 1982, p. 402). Hegel, portanto, limita-se a desenvolver um formalismo de Estado, “frente a abstração dessa idéia, as determinações do real formalismo empírico do Estado se revelam como conteúdo, o que faz com que o conteúdo real apareça como matéria uniforme, inorgânica (que aqui é o homem real da sociedade civil)” (MARX, 1982, p. 427). O sentimento político da sociedade civil é uma mera opinião, pois a existência política é “uma abstração de sua existência real, precisamente porque o conjunto do Estado não é aqui, a objetivação do sentimento político” (MARX, 1982, p. 436).

Essas são as aquisições teóricas que Marx adquire ao final de 1843, depois de sua frustrante e decisiva participação na *Gazeta Renana*. É uma participação decisiva, pois, demonstrou a Marx a necessidade de rever sua teoria política, o que o levou a ruptura com a filosofia hegeliana do Estado, que será concluída nos *Anais Franco-Alemães*, e também a pergunta pela emancipação humana. Marx buscava, na *Gazeta Renana*, a revolução política, a emancipação política da Alemanha, depois de perceber a impossibilidade de tal emancipação, pois a burguesia alemã, que ele representava teoricamente, se mostrou incapaz de uma luta efetiva por sua emancipação.

Nos *Anais Franco-Alemães* foi publicado um importante artigo de Friedrich Engels, intitulado *Esboço de uma crítica da economia política*, artigo este que, de certa forma, marca uma virada no pensamento de Marx e o início de uma amizade que perdurará até o final da vida de Marx. Engels, depois de ter concluído seus estudos em Berlim, mudou-se para Manchester, onde se ocupou com os negócios da família. Nesse momento, entrou em contato mais direto com a economia política e com a situação da classe trabalhadora inglesa.

Neste sentido, a crítica desenvolvida por Engels em seu artigo publicado nos *Anais*, situa-se no exterior da economia política, assentando-se na teoria de Feuerbach. A economia política, segundo Engels, é a ciência da sociedade civil, local onde os homens defrontam-se como proprietários e como indivíduos privados, mas como tal, não é mais do que o lugar da alienação, no qual o homem perde seu caráter essencial e genérico. A economia política também, segundo Engels,

apresenta elementos importantes para uma crítica da teoria de Estado, no entanto, não é capaz de fazer uma crítica radical da sociedade moderna. Esses aspectos foram percebidos por Marx e tornaram-se seu principal objeto de estudo²², definida a economia como “a ciência da sociedade civil torna-se fácil a Marx dar prosseguimento à crítica dessa ciência, iniciada por Engels [...] e, destarte, compreender finalmente porque as relações econômicas estão arraigadas nas relações de propriedade” (GIANNOTTI, 1985, p. 86).

O primeiro encontro entre Marx e Engels aconteceu em agosto-setembro de 1844, em Paris, encontro este em que, segundo Engels, constatou-se uma grande concordância em questões teóricas e que possibilitou um trabalho em comum, trabalho este que deu origem a obras como: *A sagrada família*, *Ideologia alemã* e *O manifesto comunista*.

Em 1845, Engels publicou a obra *Condição da classe operária na Inglaterra*, ponto de referência a Marx para sua reflexão sobre o movimento operário inglês, pois orienta a obra de Marx no sentido de que o movimento comunista é considerado como expressão autônoma das massas operárias.

3.1 A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E A EMANCIPAÇÃO HUMANA EM A QUESTÃO JUDAICA

No primeiro capítulo, vimos que, de acordo com Löwy, *A questão judaica* é uma “crítica da emancipação puramente política, que é a ‘revolução da sociedade civil’, que transforma a vida política em simples meio da vida burguesa” (LÖWY, 2002, p. 96). No entanto, esta é apenas umas das múltiplas críticas de *A questão judaica*. Este artigo é fundamentalmente uma crítica radical à sociedade civil burguesa em seu conjunto, na sua complexidade de posições filosóficas, estruturas políticas e fundamentos econômicos.

A questão judaica é também, segundo Löwy, uma “crítica da ideologia jurídico-filosófica, do liberalismo burguês, a saber, ‘os direitos do homem’, [...] separados dos direitos do cidadão, isto é, os direitos do homem egoísta considerado como uma mônada isolada” (LÖWY, 2002, p. 96). Crítica esta que podemos perceber na

²² Interessante assinalar que antes da chegada de Marx a Paris e do contato de Marx com a obra de Engels, existe uma ausência de considerações econômicas nos escritos de Marx de 1841 a 1844.

seguinte passagem, na qual Marx afirma que o ser genérico, o cidadão e reconhecido no Estado apenas abstratamente, fantasmagoricamente,

o homem como membro da sociedade civil – o homem apolítico – surge necessariamente como homem natural. Os *Droits de L’homme* aparecem como *Droits naturels*, porque a atividade consciente se concentra na ação política. O homem egoísta é o resultado, apenas dado, da dissolução da sociedade, objeto de certeza imediata e, conseqüentemente, um objeto natural. A revolução política dissolve a sociedade civil, mas em seus componentes sem revolucionar estes componentes e os submeter a crítica (MARX, 1963, p. 62).

A questão judaica é uma crítica à própria sociedade civil burguesa, enquanto esfera do egoísmo, a qual “rasga todos os vínculos genéricos entre os homens e põe em seu lugar a necessidade egoísta, que decompõe o mundo dos homens num mundo de indivíduos isolados” (LÖWY, 2002, p. 96-97). É uma sociedade civil que reconhece apenas o indivíduo egoísta e que ignora todos os vínculos genéricos entre os homens,

o homem como membro da sociedade civil é identificado como homem autêntico, o *homme* como distinto do *citoyen*²³, porque é o homem na sua existência sensível, individual e imediata, ao passo que o homem político é unicamente o homem abstrato, artificial, o homem como pessoa alegórica, moral. Deste modo, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma de homem egoísta e o homem verdadeiro, unicamente na forma de *citoyen* abstrato (MARX, 1963, p. 62).

A questão judaica é também uma crítica às bases econômicas da sociedade civil burguesa e ao seu “espírito político: dinheiro – essência do homem separado do homem, entidade estranha que domina o homem alienado e que ele adota –, o ‘tráfico’ (*Schacher*) e a propriedade privada” (LÖWY, 2002, p. 97). Nessa sociedade o dinheiro torna-se, segundo Marx,

o valor universal e auto-suficiente de todas as coisas. Por conseguinte, destituiu todo o mundo, tanto o mundo humano como a natureza, do seu próprio valor. O dinheiro é a essência alienada do trabalho e da existência do homem; esta essência domina-o e ele presta-lhe culto e adoração (MARX, 1963, p. 70).

Marx apresenta todas essas críticas em *A questão judaica*. Críticas essas que são fruto da reconfiguração teórica que se deu a partir da crítica a teoria hegeliana

²³ Indivíduo com direitos políticos.

do Estado. Em relação à concepção marxiana do Estado e da política, nesse artigo, temos que “a emancipação política representa, sem dúvida, um grande progresso. Não constitui, porém, a forma final da emancipação humana dentro da ordem mundana até agora existente” (MARX, 1963, p. 47). A emancipação política, grande fim perseguido por Marx durante todo o período da *Gazeta Renana* perde, portanto, seu papel de centralidade no pensamento marxiano. A emancipação política não é, afirma Marx, capaz de possibilitar a realização da racionalidade e a efetivação da humanidade. A emancipação política perde a centralidade porque possui limitações e carências, a efetiva realização da humanidade e da racionalidade se dará na emancipação humana.

Marx no universo de pensamento neo-hegeliano foi o único a perguntar pela emancipação humana. Dentre todos os que estavam diretamente vinculados à Esquerda hegeliana, depois do fim da participação na *Gazeta*, Marx continuará seu itinerário de busca da verdadeira possibilidade de emancipação para a humanidade. Descobre que a emancipação política não pode oferecer a realização da racionalidade e da humanidade. Desta forma, caracteriza a política e o Estado moderno de acordo com sua essência negativa, a partir da impossibilidade de oferecer à humanidade a sua realização.

A emancipação política possui, portanto, limitações e carências. Marx descreve claramente estas limitações ao demonstrar qual é o produto promovido pela emancipação política: a cisão do homem na sua individualidade em dois seres e a posterior negação dos laços genéricos entre os homens,

o homem na sua realidade mais íntima, na sociedade é um ser profano. Precisamente aqui, onde aparece a si mesmo e aos outros como indivíduo real, surge como fenômeno ilusório. Em contrapartida, no Estado, onde é olhado como ser genérico, o homem é membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado da sua vida real individual, e dotado de uma universalidade irreal [...]. Esta oposição secular a que se reduz a questão judaica – a relação entre o Estado político e os seus pressupostos, quer estes sejam elementos materiais como a propriedade privada etc., quer elementos espirituais como a cultura ou a religião, conflito entre interesse geral e o interesse privado, a cisão entre o Estado político e a sociedade civil (MARX, 1963, p. 46).

A emancipação política, segundo Marx, corresponde a isso, aos conflitos entre os interesses gerais e particulares, a separação entre sociedade civil e Estado político, a cisão do homem em indivíduo e cidadão. E, segundo Marx, “ninguém deve

iludir-se quanto aos limites da emancipação política. A cisão do homem em pessoa pública e privada, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade civil, não é uma fase, mas a constituição da emancipação política” (MARX, 1963, p. 47-48).

Marx se propõe em *A questão judaica* analisar a relação entre emancipação política e emancipação humana. No segundo capítulo vimos que este artigo é escrito em oposição a Bruno Bauer, e que de forma alguma a emancipação política exige do judeu que ele renuncie a sua religião para poder exercer a cidadania e a autonomia do Estado. Esta tese era defendida por Bauer, de que os judeus deveriam renunciar a sua religião para exercer a cidadania.

No entanto, segundo Marx, através da questão da relação entre a religião e a emancipação política, chega-se ao problema da emancipação política e à relação entre emancipação política e emancipação humana. E, neste momento, se revelam as contradições entre o Estado e os seus elementos seculares, os elementos particulares da sociedade civil. Chega-se, portanto, às contradições entre Estado e seus pressupostos. O fato é que, afirma Marx, o Estado se emancipa da religião “à sua maneira, segundo o modo que corresponde a sua própria natureza, libertando-se da religião de Estado; quer dizer, ao não reconhecer como estado nenhuma religião e ao afirmar-se pura e simplesmente como Estado” (MARX, 1963, p. 42). Portanto, a emancipação do Estado frente à religião “não é a emancipação integral, sem contradições, da religião, porque a emancipação política não constitui a forma plena, livre de contradições, da emancipação humana” (MARX, 1963, p. 42).

A limitação e a carência da emancipação política evidenciam-se no momento em que o Estado pode libertar-se de um constrangimento sem que os homens encontrem-se efetivamente partilhando desta libertação. No fato de “o Estado conseguir ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (MARX, 1963, p. 43). O Estado emancipa-se da religião “embora a imensa maioria continue a ser religiosa. E a imensa maioria não deixa de ser religiosa pelo fato de o ser na intimidade” (MARX, 1963, p. 43).

A emancipação política, a liberdade do homem diante de algum constrangimento via o Estado é uma transcendência do homem “em contradição consigo mesmo, e de maneira abstrata, estreita e parcial. Além disso, ao emancipar-se politicamente, o homem emancipa-se de modo desviado, por meio de um intermediário” (MARX, 1963, p. 43). A emancipação política é, portanto, parcial, abstrata, estreita e desviada. Emancipação promovida por um intermediário, “o

Estado é o intermediário entre o homem e a liberdade humana” (MARX, 1963, p. 43).

Parcialidade, abstração, desviada, feita pelo homem em contradição consigo mesmo, assim acontece a emancipação do homem em relação a qualquer constrangimento via a politicidade. Portanto, não acontece desta forma apenas em relação à religião, “a emancipação política do homem por cima da religião compartilha todas as carências e todos os méritos da elevação política em geral” (MARX, 1963, p. 43). Ou seja, essa é a essência da emancipação política é parcial, desviada, abstrata, estreita e em contradição do homem consigo mesmo, é intermediária. Desta forma, segundo Marx,

o Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não políticas; ao proclamar sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é igual parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão atuem à sua maneira, a saber: como propriedade privada, como educação e como profissão, e manifestem a sua natureza particular. Longe de abolir estas diferenças efetivas, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como Estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos (MARX, 1963. p. 44).

A universalidade do Estado constitui-se por cima dos elementos particulares da sociedade civil.

Neste sentido, afirma Marx, a perfeição do Estado político é a oposição entre a vida genérica do homem e à sua vida material. Os termos ser e vida genérica são extraídos por Marx da obra *A essência do cristianismo* de Feuerbach. Mas Marx os emprega em outro contexto e define, com maior intensidade que Feuerbach, por a consciência genérica definir a natureza do homem. Desta forma, o homem só vive e atua de forma autêntica, segundo Marx, se for de acordo com a sua natureza genérica, quando sua vivência e ação se dão efetivamente e deliberadamente como ser social, como ser genérico. No entanto, essa ação e esse viver não acontecem no Estado político, com a emancipação política, pois ela é a oposição da vida genérica com a vida material do homem, e todos os pressupostos da vida egoísta não cessam de existir na sociedade civil, longe da esfera da elevação política:

onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete de poderes estranhos. O Estado político, em relação a sociedade civil, é precisamente tão espiritual como o céu em relação a terra (MARX, 1963, p. 45).

Marx afirma que a emancipação política é um grande progresso, no entanto, ela “não constitui, porém a forma final da emancipação humana, mas é a forma final da emancipação humana dentro da ordem mundana até agora existente. Nem vale a pena dizer que estamos aqui a falar da emancipação real, prática” (MARX, 1963, p. 47). Para Bermudo, em *A questão judaica*, duas idéias se destacam: a primeira é a de que a emancipação deve ser prática. A segunda idéia que se destaca é a concepção de Marx da essência humana como um produto social:

a essência do homem, em base a qual se fundamenta a emancipação, não é entendida por Marx como algo abstrato, mas histórico. Marx busca a essência do judaísmo, a essência do ‘judeu’ na usura e no dinheiro, na sociedade burguesa [...] que cria judeus a cada instante. Ou seja, enquanto Bruno Bauer partia do ‘ideal’ do judeu para buscar através dele a essência do judeu, Marx busca na sociedade as condições que fazer necessário esse ‘ideal’ judeu, que não é outra coisa que a expressão da essência do judeu. Ou seja, não existe uma essência humana absoluta que não se manifeste e determine o ideal; pelo contrário, tal ideal é a expressão da essência já determinada pela sociedade (BERMUDO, 1975, p. 161).

Marx entende a essência do homem como algo objetivo, não encontrou a *práxis* como essência do homem. Mas aproxima-se da concepção de *práxis* em *A questão judaica* com esta concepção da essência humana, ao entendê-la como histórica e social.

O homem emancipa-se politicamente dos constrangimentos, ao baní-los do direito público ao domínio privado, tornando esses constrangimentos “o espírito da sociedade civil, da esfera do egoísmo e do *bellum ominium contra omnes*. Já não constitui a essência da comunidade, mas a essência da diferenciação” (MARX, 1963, p. 47). Esses constrangimentos, após a emancipação política, tornam-se, de acordo com Marx, no que eram “originalmente, expressão da separação do homem da sua comunidade, de si mesmo e dos outros homens. É agora apenas a confissão abstrata da loucura individual, da fantasia privada, do capricho” (MARX, 1963, p. 47).

Nos momentos de autoconsciência “a vida política procura abafar os próprios pressupostos – a sociedade civil e os seus pressupostos – e estabelecer-se como a genuína e harmoniosa vida genérica do homem” (MARX, 1963, p. 48). No entanto, a vida política “só conseguirá isso através da contradição violenta com as próprias contradições de existência, declarando a revolução como permanente” (MARX, 1963, p. 48). Obrigatoriamente, afirma Marx, “o drama político termina necessariamente com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade civil” (MARX, 1963, p. 48).

Os Estados políticos findam no dualismo entre a existência individual e a vida genérica, com o dualismo entre a vida política e a vida sociedade civil. Por isso, os Estados políticos são religiosos, afirma Marx, pelo fato de que “o homem trata a vida política, distante da vida individual, como se fosse a verdadeira vida; e na medida em que a religião é aqui o espírito da sociedade civil, a expressão da separação e da alienação do homem em relação ao homem” (MARX, 1963, p. 52). Ou seja, o homem com a emancipação política não aparece como o real e efetivo ser genérico, mas como “a criação da fantasia, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania no homem – mas do homem como ser alienado distinto do homem real – é na democracia, realidade tangível e presente, máxima secular” (MARX, 1963, p. 52).

O homem é religioso no Estado político porque é “produto da arbitrariedade e fantasia, da verdadeira vida no além” (MARX, 1963, p. 52-53). No entanto, a contradição que se encontra entre a religião e a cidadania no Estado político é “apenas uma parte da universal contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil” (MARX, 1963, p. 53). A emancipação política nunca será a emancipação do homem real em relação aos constrangimentos.

A contradição secular frente ao Estado político, emancipação política e sociedade civil também está presente nos direitos do homem que fundamentam o Estado político. Marx examina os direitos do homem a partir das constituições dos Estados Unidos da América e da França e afirma que, “os direitos do homem são, em parte, direitos políticos, que só podem exercer-se quando se é membro de uma comunidade” (MARX, 1963, p. 54). O conteúdo, portanto, dos direitos do homem são a participação na vida política da comunidade, e logo, na vida do Estado, integrando-se, segundo Marx, na categoria de liberdade política e dos direitos civis. Mas a vida política não pressupõe a abolição positiva e efetiva de nenhum constrangimento da sociedade civil ou da real do indivíduo.

Além disso, afirma Marx, temos ainda que considerar os direitos do homem enquanto diferentes, distintos dos direitos do cidadão. Nesse sentido, pergunta Marx, “quem é este *homme* distinto do *citoyen*? [...] Por que é que ao membro da sociedade civil lhe chamam de “homem”, simplesmente homem, e por que é que os seus direitos recebem o nome de direitos do homem?” (MARX, 1963, p. 56). Fato que deve ser explicado, segundo Marx, a partir da relação existente entre a sociedade civil e o Estado e pela própria natureza da emancipação política.

Os direitos do homem enquanto distintos dos direitos do cidadão expressam o fato de que os direitos dos homens “constituem apenas os direitos de um membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade” (MARX, 1963, p. 56). Esses direitos do homem, afirma Marx, segundo a constituição francesa de 1793 são: a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade.

A liberdade é o direito que nos permite fazer tudo aquilo que não prejudique a outro. Trata-se da liberdade do homem egoísta, retirado, isolado, fora da comunidade, múnada isolada, ou seja, “a liberdade como direito do homem não se funda nas relações entre homem e homem. É o direito de tal separação, o direito do indivíduo circunscrito, fechado em si mesmo” (MARX, 1963, p. 57).

A aplicação prática do direito de liberdade é o direito à propriedade privada, “o direito humano da propriedade privada, portanto, é o direito de fruir da própria fortuna e dela dispor como se quiser, sem atenção pelos outros homens, independentemente da sociedade. É o direito do interesse pessoal” (MARX, 1963, p. 57). O direito à propriedade, segundo Marx, “esta liberdade individual e a respectiva aplicação formam a base da sociedade civil. Leva cada homem a ver nos outros, não a realização, mas a limitação da sua própria liberdade” (MARX, 1963, p. 57).

Quanto à igualdade, trata-se do “igual direito à liberdade como antes foi definido; a saber, todo homem é igualmente considerado como múnada auto-suficiente” (MARX, 1963, p. 57). A segurança, por sua vez, “constitui o supremo conceito social da sociedade civil, o conceito de polícia. Toda a sociedade existe unicamente para garantir a cada um dos seus membros a preservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade” (MARX, 1963, p. 58). A segurança surge não “para elevar a sociedade civil acima do próprio egoísmo. A segurança surge antes como garantia do seu egoísmo” (MARX, 1963, p. 58).

Os direitos do homem apenas confirmam o diagnóstico e a crítica de Marx em relação à natureza e à essência da emancipação política, do Estado político moderno e da sociedade civil burguesa:

nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade civil, quer dizer, enquanto indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, ai seu interesse privado e ao seu capricho pessoal. O homem está longe de ser considerado, nos direitos do homem, como um ser genérico, pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema que é externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas (MARX, 1963, p. 58).

A emancipação política, portanto, reduz a comunidade política e a cidadania “a simples meio para preservar os chamados direitos do homem; e que, por conseqüência, o *citoyen* é declarado como servo do “homem” egoísta, a esfera em que o homem age como ser genérico vem degradada para a esfera parcial” (MARX, 1982, p. 58-59). Ou seja, a emancipação política promove a degradação da vida genérica à vida individual e egoísta da sociedade civil burguesa. Na emancipação política é o homem egoísta e não o indivíduo com direitos políticos que é considerado como o homem autêntico e verdadeiro, “a vida política declara-se como simples meio, cuja finalidade é a vida da sociedade civil” (MARX, 1963, p. 59).

A emancipação política foi, de acordo com Marx, “ao mesmo tempo a dissolução da antiga sociedade, sobre a qual assentam o Estado e o poder soberano estranhos ao povo. A revolução política é a revolução da sociedade civil” (MARX, 1963, p. 60). No entanto, essa “consumação do idealismo do Estado era ao mesmo tempo a realização do materialismo da sociedade civil. Os laços que acorrentavam o espírito egoísta da sociedade civil foram removidos juntamente com o jugo político” (MARX, 1963, p. 61). Desta forma, a emancipação política “foi simultaneamente uma emancipação da sociedade civil a respeito da política, e até da aparência de um conteúdo geral” (MARX, 1963, p. 61).

Esses acontecimentos históricos, a emancipação política e a revolução política, dissolveram a sociedade feudal “no seu elemento básico, o homem, mas no homem que constituía o seu real fundamento, do homem egoísta” (MARX, 1963, p. 61). É, portanto, ao homem enquanto membro da sociedade civil que se torna o pressuposto do Estado político. É a esse homem egoísta que tratam os direitos do homem.

Essa liberdade do homem egoísta e o reconhecimento de tal liberdade são “o reconhecimento frenético dos elementos culturais e materiais, que formam o conteúdo da sua vida” (MARX, 1963, p. 61). Reconhecimento dos elementos materiais e culturais, pois, “o homem não se libertou da religião; recebeu a liberdade religiosa. Não ficou liberto da propriedade; recebeu a liberdade da propriedade. Não foi libertado do egoísmo do comércio; recebeu a liberdade para se empenhar no comércio” (MARX, 1963, p. 61).

A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade em indivíduos, de acordo com Marx, acontecem num só ato, “o homem, como membro da sociedade civil – o homem apolítico –, surge necessariamente como homem natural” (MARX, 1963, p. 62). Esse homem natural, no entanto, esse “homem egoísta é o resultado, apenas dado, da dissolução da sociedade, objeto de certeza imediata e, conseqüentemente, um objeto natural” (MARX, 1963, p. 62). A emancipação política, portanto, apenas dissolve a sociedade civil em seus componentes, não os revoluciona e nem os submete à crítica, apenas, “considera a sociedade civil, o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil como a base da sua própria existência, como um pressuposto inteiramente subsistente, portanto, como sua base natural” (MARX, 1963, p. 62). E, o homem membro da sociedade civil é identificado como o homem verdadeiro, autêntico, porque “é o homem na sua existência sensível, individual e imediata, ao passo que o homem político é unicamente o homem abstrato, artificial, o homem como pessoa alegórica, moral” (MARX, 1963, p. 62).

A emancipação, segundo Marx, possui a seguinte característica: “toda emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem” (MARX, 1963, p. 63). Neste sentido, a emancipação política “é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo independente e egoísta e, por outro, a cidadão, a pessoa moral” (MARX, 1963, p. 63). Mas, a emancipação política não é a emancipação do homem, a emancipação humana, segundo Marx, depende das condições de que o homem supere a cisão entre homem real, individual e cidadão abstrato, depende da condição de que o homem nas suas relações individuais, empíricas, no trabalho tornar-se um ser genérico. E quando organizar suas forças como forças sociais e não como forças políticas.

Em *A questão judaica* Marx prossegue na análise das emancipações, mas agora à luz das bases da sociedade civil. Neste sentido, Marx afirma que “ao emancipar-se do tráfico e do dinheiro e, portanto, do judaísmo real e prático, a nossa época conquistaria a própria emancipação” (MARX, 1963, p. 67). Desta forma, o homem ao reconhecer como fútil a natureza do tráfico e do dinheiro, “a sua natureza prática e se esforça por abolí-la, começa a afastar da anterior via do desenvolvimento, trabalha pela emancipação humana geral e volta-se contra a expressão prática suprema da auto-alienação humana” (MARX, 1963, p. 68).

Na análise das bases da sociedade civil, a contradição aparece novamente “entre o poder político prático do judeu e os seus direitos políticos é a contradição entre a política e o poder do dinheiro em geral. A política é um princípio superior ao poder do dinheiro, mas na realidade tornou-se seu escravo” (MARX, 1963, p. 69). A sociedade civil burguesa revela-se num princípio superior na emancipação política, pois, segundo Marx, “a necessidade prática, o egoísmo é o princípio da sociedade civil e revela-se como tal logo que a sociedade civil produziu plenamente o Estado político” (MARX, 1963, p. 70).

A auto-alienação do homem em relação a si mesmo, a sua essência genérica e a natureza, segundo Marx, propiciam ao tráfico, ao dinheiro e a sociedade civil atingir “o domínio universal e poderia transformar o homem alienado e a natureza alienada em objetos alienáveis, próprios para a venda, na sobrevivência à necessidade egoísta e a traficância” (MARX, 1963, p. 73).

Já a prática da alienação, segundo Marx, é a exteriorização, “assim como o homem, enquanto permanece absorto na religião, só pode objetivar a sua essência através de um ser estranho e fantástico” (MARX, 1963, p. 72). Visto que a dominação da necessidade egoísta “só pode afirmar-se a si mesmo e produzir objetos na prática, subordinando os produtos e a própria atividade ao domínio de uma entidade alheia, e atribuindo-lhes o significado de uma entidade estranha, a saber, o dinheiro” (MARX, 1963, p. 72-73).

A emancipação humana, no entanto, exige a abolição desses pressupostos da sociedade civil, da traficância, do dinheiro, da propriedade privada,

logo que a sociedade consiga abolir a essência empírica do judaísmo – a traficância e os seus pressupostos – o judeu torna-se impossível, porque a sua consciência deixa de ter objeto, porque a base subjetiva do judaísmo – a necessidade prática – assume uma forma humana e o conflito entre a

existência individual, sensível, do homem e a sua existência genérica é abolido (MARX, 1963, p. 73).

Portanto, a verdadeira “emancipação universal, a emancipação humana é a única capaz de superar as contradições da sociedade civil-burguesa porque é a *Aufhebung* do conflito entre a existência individual sensível e a existência genérica dos homens” (LÖWY, 2002, p. 97). E, neste sentido, a emancipação universal humana exige a supressão dos fundamentos econômicos da sociedade civil burguesa e também a supressão da alienação política: o dinheiro, o comércio e a propriedade privada.

Segundo Marcuse, é comum encontrarmos nos textos do jovem Marx o termo *Aufhebung*, termo este do vocabulário hegeliano, e “significa que um conteúdo é restaurado na sua forma verdadeira” (MARCUSE, 1969, p. 266). Por isso a superação (*Aufhebung*) do conflito entre a existência individual egoísta e a essência genérica do homem significa a emancipação humana, é a restauração (*Aufhebung*) da verdadeira vida, da verdadeira essência humana.

3.2 AS EMANCIPAÇÕES NA CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Neste momento analisaremos o segundo artigo de Marx publicado nos *Anais Franco-Alemães, a Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, em busca de elementos que possam nos ajudar na compreensão da emancipação política e na compreensão da emancipação humana. Marx parte, neste artigo, pela crítica religiosa, segundo nosso autor, pressuposto de toda crítica, cujo fundamento é o fato de que “o homem fez a religião, a religião não fez o homem” (MARX, 1963, p. 77). Conclusão que Marx já afirmou na *Crítica do direito e do Estado de Hegel* poucos meses antes. Para chegar à tarefa da história e da sua servidora, a filosofia, que é a de “desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada”²⁴ (MARX, 1963, p. 78). Tarefa esta que faz com que “a crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política” (MARX, 1963, p. 78).

²⁴ Alusão de Marx a Feuerbach, grande teórico dos jovens hegelianos responsável pela crítica da religião e que, também, fonte de inspiração de Marx na análise da filosofia hegeliana do Estado.

Marx alerta que o artigo a *Contribuição* ocupa-se da filosofia alemã do Estado e do direito, isso pelo simples fato de versar sobre a Alemanha. Neste sentido, Marx afirma que a situação alemã de 1843-1844 é um anacronismo, “somos contemporâneos filosóficos da época atual sem sermos os seus contemporâneos históricos. A filosofia alemã constitui o prolongamento ideal da história alemã” (MARX, 1963, p. 84).

O avanço filosófico e o atraso histórico alemão podemos perceber na filosofia de Hegel. Em Hegel, o direito de propriedade constitui a manifestação mais imediata da personalidade em seu processo de exteriorização, tornando, portanto, a propriedade privada a efetivação da liberdade. E é neste processo que provém o Estado, embora esse processo seja a negação do Estado,

o determinismo econômico, na medida em que constitui condição *sine qua non* de toda a planificação, converte-se no instrumento através do qual o Estado realiza sua política econômica, numa forma de liberdade, embora seja a negação da vontade estatal. A família, a indústria e o comércio reivindicam na verdade uma autonomia diante do Estado, entrando muitas vezes seus interesses particulares em conflito com os interesses da coletividade. Essa radical contradição entre o homem privado e o cidadão, entre os negócios particulares e os públicos, característica fundamental da sociedade contemporânea, não nega por fim ao Estado o caráter de uma totalidade superior onde se resolvem todos os conflitos sociais? Muito pelo contrário, é desta tensão que, segundo Hegel, provém o Estado como processo e como organismo real (GIANNOTTI, 1985, p. 14-15).

O Estado, portanto, em Hegel, ganha vida determinada por intermédio da “família e da sociedade civil, formas associativas a realizá-lo na medida em que negam seu princípio: o Estado é uma substância autoconsciente realizando a união dialética da família e da sociedade civil organizada corporativamente” (GIANNOTTI, 1985, p. 16).

Quanto à sociedade civil, Hegel a caracteriza como uma comunidade realizada a partir da ação de pessoas, indivíduos abstratos e isolados, a constituírem unicamente em “Estado exterior, onde cada um, ao perseguir seus interesses egoístas tece a sociabilidade que não foi assumida desde o início. Constitui em suma a esfera da vida social em que as personalidades são movidas por interesses econômicos” (GIANNOTTI, 1985, p. 14). Na medida em que Marx distancia-se do direito aprofundando sua crítica ao pensamento hegeliano e ao Estado moderno, a sociedade civil passa a designar a sociedade civil burguesa, esfera do egoísmo.

A filosofia alemã do Estado do direito, de acordo com Marx, que teve com o pensamento de Hegel sua maior expressão, surge

ao mesmo tempo como análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele associada e como a negação definitiva de todas as anteriores formas de consciência na jurisprudência e na política alemã, cuja expressão mais distinta e mais geral, elevada ao nível da ciência é precisamente a filosofia especulativa do direito. [...] O representante alemão do Estado moderno, pelo contrário, que não toma em conta o homem real, só foi possível porque e na medida em que o próprio Estado moderno não atribui importância ao homem real ou unicamente satisfaz o homem total de maneira ilusória. Em política, os alemães pensaram o que as outras nações fizeram. A Alemanha foi à consciência teórica (MARX, 1963, p. 85).

Pela condição da Alemanha ter sido somente a consciência teórica na política, segundo Marx, induz a uma tarefa que somente pode ser resolvida através da atividade prática. Neste sentido, Marx pergunta, “pode a Alemanha atingir uma *práxis à la hauteur des principes*, quer dizer, uma revolução que a levará não só ao nível das nações modernas, mas ao nível humano que será o futuro imediato das sobreditas nações?” (MARX, 1963, p. 86). Ou seja, a Alemanha alcançaria não só a emancipação política, mas a emancipação humana, Marx procura na Alemanha essa possibilidade de revolução, de *práxis*. Marx também contrapõe um nível inferior, que é aquele dos povos modernos, o nível político, da emancipação política, ao nível superior, da emancipação humana, futuro das nações. Em relação à pergunta, Marx, num primeiro momento, responde desta forma:

sem dúvida, a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas; a força material só será derrubada pela força material; mas a teoria em si torna-se também uma força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem* e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem a raiz é o próprio homem (MARX, 1963, p. 86).

Marx enaltece o fato de a Alemanha ter começado pela abolição positiva da religião, o que propicia ao homem ser seu ser supremo. Para Bermudo, a primeira parte deste argumento, “sem dúvida, a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas; a força material só será derrubada pela força material” (MARX, 1963, p. 86), é freqüentemente utilizada para justificar o salto teórico do jovem Marx. Visto que o texto resume as práticas em sua luta política, todo o esforço teórico político dos intelectuais burgueses liberais através de seus órgãos de expressão, que

havia se chocado contra a realidade, contra a força material (BERMUDO, 1975, p. 169-170).

Neste sentido, os intelectuais neo-hegelianos lutavam, portanto, com as armas da razão, que resultaram inúteis frente aos interesses materiais, confiavam no desenvolvimento da idéia, enquanto as classes dominantes buscavam seu refúgio nas armas materiais. Para Bermudo, esta argumentação é explicitativa, porém incompleta, pois o argumento de Marx termina desta forma, “mas a teoria em si torna-se também uma força material quando se apodera das massas” (MARX, 1963, p. 86). Este segundo momento, segundo Bermudo, pode ser entendido de duas formas. Primeira, afastada do seu contexto, pode ser interpretada como o reconhecimento de Marx da necessidade da luta ideológica, o que não seria uma posição errônea, afirma Bermudo. E segunda, em seu contexto, uma tentativa ideológica de Marx em justificar sua prática. Na *Contribuição*, afirma Bermudo, Marx não está, simplesmente, expressando a importância da luta ideológica, mas situando a crítica como a forma de luta mais adequada. Com a crítica, argumentando e demonstrando *ad hominem*, se ganhará a consciência dos homens, para que estes não só sintam a opressão real, mas também tenham consciência desta.

Bermudo ignora o fato de que o ponto de partida de Marx neste artigo “é o momento em que a crítica ‘não se dá mais como um fim em si (*Selbstzweck*), mas unicamente como um meio’ (ao contrário de Bauer), o momento em que ela se torna ‘uma crítica na confusão’” (LÖWY, 2002, p. 98-99). E é neste sentido que Marx volta-se para o prático, a teoria torna-se força material; a arma da crítica torna-se crítica das armas. Todavia, “para tornar-se tal força, a teoria precisa de uma base material, de um ‘elemento passivo’: ela deve penetrar as massas” (LÖWY, 2002, p. 99).

A revolução radical na Alemanha, no entanto, segundo Marx, encontra-se diante de uma grande dificuldade, pois, para o Marx dos *Anais* “as revoluções precisam de um elemento passivo, de uma base material. A teoria só se realiza num povo na medida em que ela é a realização das suas necessidades” (MARX, 1963, p. 88).

Na Alemanha, porém, onde não se atravessou nem pela emancipação política, estágio intermediário, questiona Marx, como poderia a Alemanha, “em *salto mortale*, superar não só as próprias barreiras, mas também as das nações modernas, isto é, as barreiras que na realidade tem que experimentar e atingir como uma emancipação das suas próprias barreiras?” (MARX, 1963, p. 89).

No entanto, no pensamento de Marx, como acontece essa revolução parcial, meramente política? A revolução política acontece da seguinte forma, segundo Marx,

uma secção da sociedade civil emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir de sua situação particular, uma emancipação geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso da totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe; por exemplo, se possuir ou facilmente puder adquirir dinheiro ou cultura (MARX, 1963, p. 89).

Mas, alerta Marx, nenhuma classe conseguirá tal empreendimento, nenhuma classe conseguirá promover a emancipação geral de tal situação, a não ser que,

possa despertar, em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que associe e misture com a sociedade em liberdade, se identifique com ela e ela seja sentida e reconhecida como o representante geral da referida sociedade. Os seus objetivos devem verdadeiramente ser os objetivos e os interesses da própria sociedade da qual se torna a cabeça e o coração social. Só em nome dos interesses gerais da sociedade é que uma classe particular deve reivindicar a supremacia geral (MARX, 1963, p. 89-90).

Somente em nome desta representação geral é que, segundo Marx, uma determinada classe poderia exercer o domínio completo. Quanto à condição de possibilidade para que aconteça a revolução é que uma determinada classe social represente a potência libertária, enquanto outra classe condense a representação de crime notório, de classe opressora. Nas palavras de Marx, para que “a revolução de um povo e a emancipação de uma classe em particular da sociedade civil coincidam, para que uma classe represente o todo da sociedade, outra classe tem que concentrar em si todos os males da sociedade” (MARX, 1963, p. 90). Uma classe, portanto, “deve encarnar e representar um obstáculo e uma limitação geral. Uma esfera particular terá que olhar-se como o crime notório de toda a sociedade, a fim de que a emancipação de semelhante esfera surja como a emancipação geral” (MARX, 1963, p. 90).

Este foi o caminho seguido pelos países onde aconteceu a revolução política. Foi desta forma, afirma Marx, que aconteceu na França, “o significado negativo e universal da nobreza e do clero francês produziu o significado positivo e geral da burguesia, a classe que junto deles se encontrava e que a eles se opôs” (MARX,

1963, p. 90). Este, portanto, foi o caminho dos países avançados, para os quais a emancipação política é o fundamento da emancipação humana.

No entanto, na Alemanha, “todas as classes carecem de lógica, do rigor, da coragem e da inconsideração que deles fariam o representante negativo da sociedade” (MARX, 1963, p. 90). Na Alemanha, afirma Marx, falta a grandeza em todas as classes, falta “a genialidade que instiga a força material ao poder político, a audácia revolucionária que arremessa ao adversário a frase provocadora: nada sou e serei tudo” (MARX, 1963, p. 90).

E, neste momento, Marx apresenta um primeiro esboço da teoria da revolução permanente,

cada esfera da sociedade civil sofre uma derrota antes mesmo de alcançar a vitória, levanta a sua própria barreira antes de ter destruído a barreira que se lhe opõe, exige a estreiteza das suas vistas antes de ostentar a generosidade e assim todas as oportunidades de desempenhar um papel importante desaparecem antes de propriamente terem existido, e cada classe, no preciso momento em que inicia a luta contra a classe superior, fica envolvida numa luta contra a classe inferior. Por esta razão, os príncipes encontram-se em conflito com o monarca, a burocracia com a nobreza, a burguesia com todos eles, enquanto o proletariado já está a encetar a luta contra a burguesia. A classe média dificilmente ousa conceber a idéia de emancipação do próprio ponto de vista antes do desenvolvimento das condições sociais, e o progresso da teoria política mostra que este ponto de vista já se encontra antiquado ou, pelo menos, problemático (MARX, 1963, p. 91).

O fato é que a burguesia alemã sofre de um atraso histórico, o sonho utópico da Alemanha, segundo Marx, é a emancipação política, a constituição do Estado moderno. No entanto, como será possível uma revolução parcial, política com uma burguesia covarde, não revolucionária? É impossível uma revolução burguesa sem uma burguesia revolucionária²⁵.

Na Alemanha, portanto, “ninguém tem o direito de ser qualquer coisa sem renunciar a tudo” (MARX, 1963, p. 91), e é onde “a emancipação total constitui uma *conditio sine qua non* para qualquer emancipação parcial” (MARX, 1963, p. 91). Na Alemanha, por fim, “nenhuma classe da sociedade civil sente a necessidade ou tem a capacidade de conseguir uma emancipação geral, até que a isso é forçada pela

²⁵ A frustrante união dos jovens hegelianos com a burguesia alemã, portanto, de Marx com a burguesia é profética em relação aos acontecimentos de 1848-1849 na *Nova Gazeta Renana*, quando o papel conciliador e covarde da burguesia trairá novamente o movimento operário. Esse fato força Marx a retomar em 1850 as teses da revolução permanente, fazendo o apelo a revolução operária, isso na circular da Liga dos Comunistas de março de 1850.

situação imediata, pela necessidade material e pelos próprios grilhões” (MARX, 1963, p. 92).

A emancipação humana, portanto, é condição invariável de grande e verdadeiro objetivo, enquanto a emancipação política, por ter um caráter mediado, pode ser substituída. Marx pergunta pela possibilidade da emancipação humana na Alemanha e essa possibilidade da emancipação radical encontra-se,

na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja classe da sociedade civil, de uma classe que seja a dissolução de todas as classes, de uma esfera que possua caráter universal porque seus sofrimentos são universais e que não exige uma reparação particular, porque o mal que lhe é feito não é o mal particular, mas o mal em geral, que já não possa exigir um título histórico, nas apenas o título humano; de uma esfera que não se oponha a conseqüências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade sem emancipar a todas – o que é, em suma, a perda total da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma redenção total do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o proletariado (MARX, 1963, p. 92).

Temos aqui um momento crucial que afirma a dimensão fundamental da emancipação humana, e não pode existir expressão mais precisa do que esta para evidenciar que a revolução radical ou a emancipação global é, para Marx, o ato que resgata o humano, que tem por objetivo o homem, que está centrado na efetivação deste, e não sobre a criação de uma forma qualquer de Estado ou de prática política.

Cabe ao proletariado a promoção da emancipação humana, pois o proletariado possui as características essenciais que o promovem a personagem central na emancipação humana: suas cadeias e carências são universais, o proletariado é a perda total do homem, portanto, o único capaz de promover a recuperação total do homem. É uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil, é exterior à sociedade civil. Seu caráter é universal, seus sofrimentos são universais, está completamente em oposição à sociedade civil e o Estado político existente, suas reivindicações não são particulares, são universais. Sendo assim, afirma Marx,

quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem social existente, apenas declara o mistério da sua própria existência, portanto a efetiva dissolução desta ordem. Quando o proletariado exige a negação da propriedade apenas estabelece como princípio da sociedade o que a sociedade já elevava a princípio do proletariado e o que este já

involuntariamente encarna enquanto resultado negativo da sociedade (MARX, 1963, p. 92-93).

Desta forma, afirma Marx, “assim como a filosofia encontra as armas materiais no proletariado, assim o proletariado tem suas armas intelectuais na filosofia” (MARX, 1963, p. 93). Portanto, no caso da Alemanha, “a emancipação dos alemães só é possível na prática se se adotar o ponto de vista da teoria, segundo a qual o homem é para o homem o ser supremo” (MARX, 1963, p. 93). Neste caso, “a emancipação do alemão é a emancipação do homem. A filosofia é a cabeça desta emancipação e o proletariado o seu coração” (MARX, 1963, p. 93). A filosofia, afirma Marx, “não pode realizar-se sem a ab-rogação do proletariado, o proletariado não pode ab-rogar-se sem a realização da filosofia” (MARX, 1963, p. 93).

Do proletariado, agente do trabalho concreto “que é perda total do homem, por isso compelido a reclamar simplesmente o título humano. Por outro lado, o agente real, não pode se superar sem a realização da filosofia, pois está é a cabeça da emancipação que tem naquele seu coração” (CHASIN, 2000, p. 143). Neste momento o itinerário do jovem Marx alcança sem fim, “a filosofia crítica, deixando de se considerar um fim em si, volta-se para a prática; busca uma base concreta, [...] descobre, enfim, no proletariado a classe universal emancipadora e suas armas materiais” (LÖWY, 2002, p. 102).

O contato, o conhecimento do proletariado e do movimento operário francês é decisivo a Marx nesse momento. O proletariado francês “serve de modelo para Marx, que o ‘projeta’ na realidade alemã e crê que a revolução operária na França dará o sinal para a sublevação do operário alemão” (LÖWY, 2002, p. 102). Nas palavras de Marx, “quando se tiverem satisfeito todas as condições internas, anunciar-se-á o dia da ressurreição da Alemanha com o cantar do galo das Gálias” (MARX, 1963, p. 93).

A emancipação política é uma emancipação parcial, estreita, abstrata, e a revolução da sociedade civil burguesa, cuja finalidade é a cisão do homem em indivíduo egoísta da sociedade civil e cidadão. É a revolução da propriedade privada, do comércio, do dinheiro, finalidade da vida do indivíduo egoísta; o Estado político, abstrato do cidadão e real promotor da defesa dos interesses privados dos indivíduos egoístas. Não é, portanto, a emancipação humana, efetiva realização do homem, fruto da união do proletariado e da filosofia, uma base ativa e outra base

passiva. Neste momento evidencia-se toda a limitação do jovem Marx dos *Anais*. Os avanços de Marx nos *Anais* são inegáveis, ruptura com a filosofia do direito e do Estado de Hegel, caracterização negativa da emancipação política, do Estado moderno e da política em si, pergunta pela real emancipação do homem, descoberta do proletariado como classe emancipadora, classe da carência universal, no entanto, e aqui está toda a limitação de Marx, o proletariado é base passiva, arma material. No entanto, esta limitação Marx ainda a vence em 1844, precisamente em agosto de 1844, com a sublevação dos tecelões silesianos.

Segundo Löwy, em relação à *Contribuição*, “os intérpretes modernos desse texto não estão sempre conscientes da distância que o separa dos escritos de 1845-1846. Situam o grande corte entre 1843 e o surgimento dos *Anais Franco-Alemães* e dão sentido ‘marxista’ aos artigos dos *Anais*” (LÖWY, 2002, p. 105). No entanto, de acordo com Löwy, do ponto de vista da emancipação humana ou “do ponto de vista da teoria da auto-emancipação operária é antes o contrário: há uma certa continuidade entre os *Manuscritos*, as cartas de 1843 e os *Anais*; o grande salto situa-se em 1844, depois do contato direto de Marx com o movimento operário” (LÖWY, 2002, p. 105). Este grande salto se dá, especificamente, segundo Löwy, após a sublevação dos tecelões silesianos.

Marx assume a concepção de emancipação sem desenvolver o conteúdo dela, “em todo o caso, a idéia de autonomia e liberdade parecem pertencer-lhe. A nosso ver, a emancipação política é identificada por Marx como sendo ainda uma idéia abstrata de autonomia” (SHÜTZ, 2001, p. 32). Como era tema do idealismo alemão, a partir da concepção idealista de liberdade e autonomia. Em relação à emancipação humana, “nesta, o indivíduo, superando a idéia de autonomia e liberdade abstrata, busca viver no dia a dia a sua essencialidade genérica. A emancipação humana, no entanto, permanecerá ainda como possibilidade futura” (SHUTZ, 2001, p. 32).

A concepção de homem em Marx é estabelecida a partir da essência genérica e, desta forma, sob a influência da teoria de Feuerbach. O homem é, neste sentido, consciência e autoconsciência,

além de se propor a si mesmo como objeto, apreende-se como gênero e espécie, como indivíduo a visar sua própria universalidade. É em suma ser genérico (*Gattungswesen*) consciente de si como universal e infinito, possuindo assim autoconsciência no sentido estrito, que só aparece quando

o ser tiver como objeto seu gênero e sua essencialidade (GIANNOTTI, 1985, p. 51).

Em relação à concepção de homem em Feuerbach, de um lado, portanto, temos o individual, o prático e o subjetivo e de outro temos o genérico, o teórico e o universal, estes constituem, respectivamente, o indivíduo e a espécie. Desta forma, o elo vivo que conduz o indivíduo à espécie em Feuerbach é o amor. O amor é uma forma de *práxis*, é a conversão ao gênero, a apreensão e realização dos predicados da essência. No entanto, “a conversão ao gênero operada pela *práxis* exprime somente a apreensão intuitiva e contemplativa das determinações neutralizadas da espécie humana. Tanto a história como a *práxis* em geral nada constituem do ponto de vista da essência” (GIANNOTTI, 1985, p. 63).

A partir de 1844, as preocupações de Marx tanto com a vida política quanto com as questões econômicas concretas culminariam com o abandono definitivo das orientações filosóficas que negavam a história. Neste sentido, as objeções à teoria de Feuerbach podem ser resumidas em três momentos, segundo Giannotti,

1. Marx procura destruir a invariabilidade das determinações originárias que passam a acompanhar o movimento de socialização do homem e do objeto;
2. Dá-se o conseqüente entrelaçamento do materialismo com a história;
3. A revolução teórica baseada na educação transforma-se numa revolução social efetiva conduzida pela classe operária (GIANNOTTI, 1985, p. 182).

Nos *Anais*, Marx chega à conclusão de que os membros da sociedade civil, os indivíduos reais adquirem uma dimensão propriamente humana e universal somente ao negar sua condição concreta e particular se lançando à abstração da vida política. A universalidade específica do homem se dá unicamente na abstração do Estado moderno. Desta forma, em 1843 na *Crítica a filosofia do direito e do Estado de Hegel*, Marx se reportava a verdadeira democracia como possibilidade de realização da essência genérica, da emancipação humana, em 1844, nos *Anais*, Marx “já se reporta explicitamente ao proletariado como o ponto limite da alienação e, por conseguinte, o instrumento pelo qual se operará a reconciliação da forma e do conteúdo sociais” (GIANNOTTI, 1985, p. 83).

Neste sentido, Marx parte da análise da contradição mais gritante da sociedade civil burguesa, instaurada pela propriedade privada, que produz ao mesmo tempo a maior riqueza e a maior pobreza. Contradição que, contrariamente ao pensamento da esquerda hegeliana, não é formada por dois termos cuja oposição se resolve “no

processo da idéia de modo que a riqueza e pobreza constituem momentos necessários da realidade presente. A tensão instalada entre os termos é de tal ordem que a riqueza ao manter-se cria um fator real, o proletariado” (GIANNOTTI, 1985, p. 94).

A emancipação humana, produto do proletariado, é a “apropriação (*Aneignung*) da essência humana em todas as suas direções, a superação de todas as formas de alienação graças ao desabrochar das potencialidades inscritas naquela essência” (GIANNOTTI, 1985, p. 96). A objetividade da sociedade civil burguesa que não deixa de destruir e “atrofiar operários e capitalistas, contudo, está sempre prestes a apagar-se diante do clarão da essência humana que desponta, a reencontrar sua universalidade todas as vezes que esta for capaz de irromper pela crosta da alienação” (GIANNOTTI, 1985, p. 96). E para findar com a alienação é necessário, como Marx afirma a partir de *A questão judaica*, abolir a propriedade privada, tese, portanto, já defendida por Marx nos *Anais*. Ou como Marx irá defender em 1844 nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o fim da alienação encontra-se na abolição da propriedade privada, nos quadros objetivos dentro dos quais acontece o trabalho alienado.

Na emancipação humana é o homem enquanto ser genérico que assume a posição de princípio fundamental; é a humanidade que, “instala uma finalidade voltada sobre si mesma, um ser a existir por intermédio dos seus próprios recursos, um objeto natural que, em virtude de sua reflexão determinante, se revela essencialmente sujeito” (GIANNOTTI, 1985, p. 246). O homem enquanto espécie assume a posição de “uma formação da natureza que, apesar de ser negada a todo instante pelo egoísmo dos indivíduos, está sempre a delinear os limites dentro dos quais tem sentido a guerra histórica de uns contra os outros” (GIANNOTTI, 1985, p. 246). É o homem enquanto uma

totalidade vital reflexionante supõe uma objetividade anteposta que, embora se contraponha a ela, fornece-lhe o material necessário a nutrição e desenvolvimento, não se trata evidentemente de duas objetividades separadas de forma radical: a espécie humana e a realidade exterior, mas de dois momentos contraditórios de um mesmo real, de uma objetividade-sujeito que durante o movimento de autodeterminação se diferencia e se separa em dois pólos antagônicos: o homem contra a natureza, a prometerem em seguida a pausa de reconciliação. O início é constituído em suma pelo universal natureza, ou em outros casos pelo universal homem, que se particulariza em dois planos contraditórios (GIANNOTTI, 1985, p. 246).

Marx valoriza de forma particular as contribuições do conceito de trabalho de Hegel. A demonstração do “papel do trabalho, e do processo de reificação e sua abolição, é, declara Marx, a maior conquista da *Fenomenologia do espírito* de Hegel” (MARCUSE, 1969, p. 239).

A verdade, segundo Hegel, é uma totalidade na qual deve estar presente cada elemento singular de tal forma que, se qualquer elemento ou fato material não puder ser incluído no processo da razão, se destrói a verdade da totalidade. Marx afirma que o elemento que nega a verdade da totalidade existe e é o proletariado, a existência, portanto, do proletariado contradiz a realização da razão, porque o proletariado é a negação da razão. Neste sentido, o destino do proletariado “não é o de perfazer as potencialidades humanas, mas ao contrário. Se a propriedade constitui a primeira das qualidades de uma pessoa livre, o proletariado nem é livre nem é pessoa, porque não possui propriedade” (MARCUSE, 1969, p. 239). Desta forma, “se a prática do espírito absoluto, da arte, da religião e da filosofia constitui a essência do homem, o proletariado está para sempre afastado dessa essência, pois sua existência não lhe deixa tempo para se comprazer naquelas atividades” (MARCUSE, 1985, p. 239-240).

O proletariado não invalida apenas a sociedade civil racional da teoria hegeliana. O proletariado “se origina do processo de trabalho e, nesta sociedade, ele é o sujeito do trabalho, ou aquele que efetivamente o executa. O trabalho, porém, como o próprio Hegel mostrara, determina a essência do homem e a forma social que ela assume” (MARCUSE, 1969, p. 240). Desta forma, a conclusão é inquestionável, se a existência do proletariado “testemunha a ‘perda total do homem’, decorrendo esta perda do modo de trabalho sobre o qual se funda a sociedade civil, a sociedade no seu conjunto, está viciada, e o proletariado expressa uma negatividade total” (MARCUSE, 1963, p. 240). O proletariado, portanto, é a expressão da negação total, pois é, o “sofrimento e injustiça universal. A realidade da razão, do direito e da liberdade se transforma na realidade da mentira, da injustiça e da servidão” (MARCUSE, 1969, p. 240).

A existência do proletariado demonstra que a verdade não foi realizada, demonstra que tanto a história quanto a realidade social negaram a filosofia. Portanto, e isso é decisivo ao jovem Marx, “a crítica da sociedade não pode mais progredir por meio da doutrina filosófica, mas torna-se uma tarefa sócio-histórica”

(MARCUSE, 1969, p. 240). A emancipação humana, portanto, pode “tornar-se obra do próprio homem, meta de sua prática autoconsciente. Agora, o verdadeiro ser, a razão, e o sujeito livre poderiam vir a ser realidades históricas” (MARCUSE, 1969, p. 240).

A verdadeira natureza do homem, de acordo com Marx, encontra-se na sua universalidade, e quando esta condição for atingida “a vida será moldada pelas potencialidades do gênero homem, que abarca as potencialidades de todos os indivíduos que contém. A premência dada a esta universalidade incorpora a natureza ao auto-desenvolvimento da humanidade” (MARCUSE, 1969, p. 252).

A propriedade privada, segundo Marx, é um fato, mas ao mesmo tempo é a negação da apropriação coletiva da natureza pelo homem. Portanto, Marx já nos *Anais* afirma que a propriedade privada deve ser abolida, e essa é uma exigência da emancipação humana.

O homem em sua prática social incorpora tanto a negatividade quanto a superação e supressão da negatividade, “a negatividade da sociedade capitalista está na alienação do trabalho; a negação desta negatividade virá com a abolição do trabalho alienado” (MARCUSE, 1969, p. 257). Esta alienação, “tomou sua forma mais universal na instituição da propriedade privada; a reparação virá com a abolição da propriedade privada” (MARCUSE, 1969, p. 257). A abolição da propriedade privada, portanto, não é um fim em si, mas meio para a abolição do trabalho alienado. E a abolição da propriedade privada “só inaugura um sistema social essencialmente novo, se indivíduos livres, e não a sociedade, se tornam senhores dos meios socializados de produção” (MARCUSE, 1969, p. 258).

Na emancipação política, “o interesse do todo se coloca em instituições sociais e políticas separadas que representam, contra o direito do indivíduo, o interesse da sociedade” (MARCUSE, 1985, p. 258). Já a emancipação humana, promovida pela abolição da sociedade civil burguesa marcará o retorno do homem a sua existência humana e social. A universalidade que existe no Estado político será transposta para uma “nova ordem social, em que, entretanto, ela terá um caráter diferente. A vontade universal não mais agirá como uma força natural cega, desde que o homem consiga submeter às formas produtivas disponíveis ‘ao poder dos indivíduos reunidos’” (MARCUSE, 1969, p. 263).

O papel de emancipador da humanidade é do proletariado, pois o seu interesse é universal. Essa universalidade do proletariado, por sua vez, é negativa, representa

que “a alienação do trabalho se intensificou ao ponto da destruição do proletariado” (MARCUSE, 1985, p. 265). O caráter universal do proletariado torna-se, portanto, a última base do caráter universal da revolução social, da revolução humana, pois, “o proletariado é a negação não somente de uma certa parcela das potencialidades humanas, mas também do homem como tal” (MARCUSE, 1969, p. 265).

A emancipação humana proposta por Marx, implica a existência de uma “ordem em que o princípio de organização social não seja a universalidade do trabalho, mas a satisfação universal de todas as potencialidades individuais que constituem o princípio da organização social” (MARCUSE, 1969, p. 267).

Foi a partir do acontecimento histórico na Alemanha, a sublevação dos tecelões silesianos, “de certa maneira, desencadeou o processo de elaboração teórica que, em 1846, leva a ruptura definitiva com todas as implicações do jovem-hegelianismo” (LÖWY, 2002, p. 138). É, portanto, durante o período de 1844 a 1846 que Marx desenvolve, sob vários aspectos, sua concepção do movimento revolucionário comunista. A elaboração desta concepção revolucionária se dá a partir tanto das tendências reais do movimento operário quanto de suas expressões teóricas. Esta elaboração acontece pela análise crítica “da sociedade burguesa e da condição proletária, análise que aproveita (criticando-os) os dados da ciência e da filosofia contemporânea: economia política clássica, a ‘sociologia’ dos socialistas utópicos, a dialética hegeliana” (LÖWY, 2002, p. 138).

O processo de elaboração da teoria revolucionária comunista de Marx se dá a partir da superação e da conservação, e

as tendências que constituem o ponto de partida histórico e concreto são múltiplos: a tradição revolucionária do babovismo, o ‘comunismo materialista’ dos anos 40 (Dézamy), o esforço de auto-organização e auto-emancipação operária (cartismo, F. Tristan), a *práxis* da ação revolucionária das massas (motins cartistas, insurreição dos tecelões silesianos) (LÖWY, 2002, p. 138).

No entanto, segundo Löwy, o mérito da teoria de Marx é grande, pois sua teoria é amplamente antecipadora mesmo diante do “caráter atrasado da economia europeia e a predominância dos ofícios artesanais nas massas trabalhadoras” (LÖWY, 2002, p. 139). Mesmo diante da “fraqueza do movimento operário, sua imaturidade organizacional e teórica” (LÖWY, 2002, p. 139). E mesmo diante da

“relação de forças entre as classes sociais, que tornava impossível uma revolução proletária” (LÖWY, 2002, p. 139).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de acordo com Löwy, Marx praticamente não se ocupa “dos problemas das relações entre os operários e o comunismo, nem do problema da revolução emancipatória – exceto quando o ângulo abstrato das relações do proletariado – classe alienada, comunismo – movimento de desalienação” (LÖWY, 2002, p. 146). Marx descreve desta forma as reuniões dos operários franceses nos *Manuscritos de 44*:

quando os artesãos comunistas se associam, sua finalidade é inicialmente a doutrina, a propaganda, etc. Mas com isso e ao mesmo tempo apropriam-se de uma nova necessidade, a necessidade de associação, e, o que parecia meio, converteu-se em fim. Pode-se observar este movimento prático em seus resultados mais brilhantes, quando se vêem reunidos os operários socialistas franceses. Já não necessitam de pretextos para se reunir, de mediadores como o fumo, a bebida, a comida, etc. A vida em sociedade, a associação, a conversa, que por sua vez tem a sociedade como fim, lhes bastam. Entres eles a fraternidade dos homens não é nenhuma fraseologia, mas sim uma verdade, e à nobreza da humanidade brilha nessas figuras endurecidas pelo trabalho (MARX, 1974, p. 27).

É a partir de seu contato com o movimento operário de Paris que Marx os percebe como classe que tenciona para a solidariedade e para a associação, características fundamentais da sociedade da emancipação humana.

Em *A questão judaica* Marx afirma que a emancipação humana só será efetiva e plena “quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico” (MARX, 1963, p. 63). A emancipação humana é um retorno, uma reapropriação, uma recuperação do homem pelo homem, na sua vida individual, na sua vida empírica, no seu trabalho e nas suas relações. A emancipação humana é comunista. Vejamos como Marx desenvolve o conceito de comunismo nos *Manuscritos de 44*:

o comunismo como superação positiva da propriedade privada, enquanto auto-alienação do homem, e por isso como apropriação efetiva da essência humana através do homem e para ele; por isso, como retorno do homem a si enquanto homem social, isto é, humano; retorno acabado, consciente e que veio a ser no interior de toda a riqueza do desenvolvimento até o presente. [...] é a verdadeira solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a resolução definitiva do conflito entre a existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se conhece como esta solução (MARX, 1974, p. 14).

O comunismo, afirma Marx, é o fim, a realização da emancipação humana, nas palavras de Marx, “o comunismo é a posição como negação da negação e, pois, o momento da emancipação e recuperação humanas, momento efetivo e necessário para o movimento histórico seguinte” (MARX, 1974, p. 22). No entanto, o comunismo não é o fim do desenvolvimento humano, é meio, “o comunismo é a configuração necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é como tal, o objetivo do desenvolvimento humano, a configuração da sociedade humana” (MARX, 1974, p. 22).

O artigo *O rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano*, segundo Löwy, “abre uma nova fase no movimento do pensamento de Max, fase na qual constitui a teoria da auto-emancipação revolucionária do proletariado” (LÖWY, 2002, p. 147). Neste momento Marx supera suas limitações dos *Anais Franco-Alemães* e apresenta o proletariado como elemento ativo da emancipação humana, não mais como arma material, que devia ser guiado pela filosofia. A partir deste momento, trata-se do povo que é filosófico, do povo filosófico que encontrou a sua forma de *práxis*. A partir do artigo do *Vorwärts* Marx deixa de apresentar o socialismo como uma teoria pura, nascida da filosofia, mas apresenta-o como uma prática. E o proletariado torna-se o elemento ativo da emancipação humana. Esses elementos, segundo Löwy, “constituem as balizas da teoria da auto-emancipação humana do proletariado – conduzem para a categoria da *práxis* revolucionária das *Teses sobre Feuerbach*” (LÖWY, 2002, p. 151).

De acordo com Löwy, o salto qualitativo que acontece entre os *Anais Franco-Alemães* e o artigo do *Vorwärts* somente pode ser compreendido quando levamos em consideração que foi durante fevereiro a agosto de 1844 que Marx aprofundou seu contato com o movimento operário em Paris²⁶. Nesse período Marx viu surgir historicamente o movimento operário alemão, a sublevação dos tecelões silesianos, poucos meses depois que Marx afirmara que a revolução social na Alemanha sofria uma grande dificuldade, pela quase inexistência do movimento operário alemão.

Do contato com o movimento operário e de seus estudos políticos, econômicos e sociais, Marx começa a romper definitivamente com o universo neo-hegeliano,

²⁶ A participação de Marx nas seitas secretas foi efetiva. Marx, não somente conheceu as seitas, como também participou de assembleias. Quanto a participação de Marx na Liga dos Justos em Paris, seus primeiros contatos com a Liga são de abril de 1844 e foram o Dr. G. Mäurer e o Dr. Ewerbech quem introduziram Marx na Liga dos Justos. O relatório policial de 01 de fevereiro de 1845, confirma a presença ativa de Marx nas assembleias da seção parisiense da liga.

com o comunismo filosófico, com o humanismo de Feuerbach. Segundo Löwy, Marx irá explicitar esta crítica radical a esse universo de pensamento posteriormente, mas o fato é que o artigo *O rei da Prússia e a reforma social*,

representam a ruptura explícita: fundadas sobre um acontecimento revolucionário real, elas põem em questão não somente a filosofia hegeliana do Estado – o que os *Anais* já haviam feito –, mas também a concepção feuerbachiana das relações entre filosofia e mundo, a teoria e a prática. Descobrimo no proletariado o elemento ativo da emancipação, Marx rompe com o esquema feuerbachiano que era o seu na *Introdução*: por meio desta tomada de posição prática sobre um acontecimento revolucionário, abre-se o caminho que leva às *Teses sobre Feuerbach* (LÖWY, 2002, p. 153).

Segundo Bermudo (1975, p. 181-182), Marx, na *Gazeta Renana* e nos *Anais Franco-Alemães*, está preso ao marco da filosofia idealista caracterizada pela contradição teoria-práxis, sujeito-objeto, consciência-existência. Essas contradições fazem com que pensamento de Marx continue preso a estes esquemas, obrigando-o, em suas reivindicações práticas, a estabelecer uma relação mecânica, de complementação e adequação entre teoria e prática. Em relação à política estas mesmas limitações, determinadas objetivamente pela divisão entre trabalho intelectual e físico, divisão com caráter de classe, se expressam nas seguintes posições de Marx: união entre teoria e prática, da arma material e da arma espiritual, da arma da crítica e da crítica das armas, da humanidade pensante e da humanidade sofredora, de intelectuais e de operários. Estas limitações, para Bermudo, negam a possibilidade da ruptura teórica com o pensamento burguês e a possibilidade da passagem a posições proletárias e a posições de comunismo científico.

Tanto que, posteriormente, na formulação marxiana da teoria da auto-emancipação proletária existe o aspecto teórico-político de um momento teórico do qual a teoria da práxis é a sua expressão filosófica. Efetivamente, afirma Bermudo, a teoria da auto-emancipação proletária exige a explicação do acesso do proletariado à consciência de classe, explicação dada por Marx a partir da sua teoria da práxis, situando a consciência como um aspecto subjetivo da prática. Por sua vez, a teoria possibilita a superação da aliança entre humanidade sofredora e humanidade pensante, ou seja, possibilita a superação da exceção entre teoria e prática. Mas, ainda de acordo com Bermudo, estas formulações não poderiam situar-se no

abstrato sem uma superação do marco ideológico burguês. Na sociedade burguesa a divisão social do trabalho – trabalho intelectual e trabalho físico – determina um quadro ideológico que se baseia na exceção entre teoria e prática. O que objetivamente possibilita a superação deste quadro por uma ascensão do proletariado que, por um lado, se apresenta a Marx como uma enorme força social e, por outro, como uma classe que vai adquirindo uma grande consciência revolucionária, através das suas próprias lutas. Com a sublevação dos tecelões silesianos a superação do marco teórico burguês se torna possível, para Marx, pela formulação da teoria da auto-emancipação do proletariado e pela teoria da práxis. Estas teorias, por sua vez, são objetivamente possíveis pela prática: as lutas do proletariado, a posição de classe de Marx e pela sua prática que o permite tomar consciência (BERMUDO, 1975, p. 552-553).

Retornando à temática da emancipação política e da emancipação humana, a emancipação política é um grande avanço, mas de forma alguma é o ponto de chegada da liberdade humana. A realidade da emancipação política é o homem cindido, fragmentado, que prioriza o homem egoísta.

Lembremos que, para Marx, é a consciência genérica quem define a natureza do homem, desta forma, o homem só vive e atua de forma autêntica – de acordo com a sua natureza – quando age e vive deliberadamente como um ser social, ou seja, como um ser genérico. A emancipação universal, a emancipação humana supera todas as contradições da sociedade civil-burguesa, porque é a superação do conflito entre a existência individual sensível e a existência genérica dos homens. A emancipação humana é a possibilidade de construção do homem pelo homem, a partir da humanidade enquanto conjunto de seres genérico, é a possibilidade de auto-constituição. A emancipação humana é a reintegração da figura do cidadão pelo homem real, é a capacidade de ser racional e justo. É o reconhecimento e a organização, pela razão e humanamente orientada, das forças sociais, das forças genéricas. É a possibilidade de desenvolvimento e efetivação de todas as potencialidades humanas. É comunista, livre da alienação, da propriedade privada, do trabalho, tem como finalidade o homem, o ser genérico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No período que abrange sua participação na *Gazeta Renana*, Karl Marx, quanto à possibilidade da emancipação humana, acreditava encontrá-la na efetivação da emancipação política. Neste sentido, via na politicidade a forma de realizar efetivamente a racionalidade e o humano. Sua concepção de Estado e da política sofre influências do pensamento hegeliano e neo-hegeliano, ao identificar na política e no Estado a própria emancipação e realização humanas. Desta forma, versou sobre a superioridade estatal em relação aos interesses materiais. Marx buscou resolver os problemas sócio-econômicos utilizando como recurso o formato racional do Estado e da racionalidade do direito. No entanto, mesmo neste período da *Gazeta Renana*, encontramos em seus escritos críticas que em vão se procuraria em Hegel, críticas em relação aos interesses particulares e da propriedade privada, o que demonstra, por sua vez, que mesmo neste período de desenvolvimento do seu pensamento, Marx vai se distanciando do pensamento de Hegel.

Durante o período da *Gazeta Renana*, Marx transitou da democracia radical à democracia revolucionária, estando inserido neste universo de pensamento positivo em relação à política. Ao frustrar-se com a covardia da burguesia alemã, o que o levou a abandonar a *Gazeta Renana*, encontrou, neste momento, dado o aspecto não revolucionário da burguesia, um dispositivo surpreendente formado pelas humanidades sofredoras. Ou seja, Marx frustrou-se em relação ao poder revolucionário da burguesia e acreditou encontrá-los na união da humanidade sofredora e da humanidade pensante oprimida.

Ainda em 1843, Marx, a partir da necessidade de se inteirar das idéias comunistas e socialistas francesas e de melhor responder aos interesses materiais – cujas respostas na *Gazeta* não lhe agradaram – estabelece-se em Kreuznach. Entre maio a outubro de 1843, Marx cunha a *Crítica do direito e do Estado de Hegel*, influenciado pela teoria de Ludwig Feuerbach, cuja tese era de que Hegel invertera a relação entre sujeito predicado, e pela necessidade de melhor compreender os interesses materiais, com os quais tinha se debatido na *Gazeta*. A partir dessa revisão crítica do pensamento político de Hegel, Marx inicia a ruptura com este pensamento político – que irá concluir-se nos *Anais Franco-Alemães* – e caracteriza de forma negativa a politicidade, enquanto não possibilitadora da emancipação humana. Todavia, neste momento afirma que a emancipação humana se encontraria

na verdadeira democracia, que significa uma transformação radical, e implica tanto na supressão do Estado político alienado – que não reconhece nem parcialmente o homem real – e da sociedade civil fundada sob a propriedade privada. Essa crítica ao pensamento político de Hegel representa o momento decisivo da passagem de Marx ao comunismo filosófico, passagem concluída em *A questão judaica*.

A partir, portanto, da crítica à teoria política de Hegel, Marx não mais acredita encontrar a possibilidade de emancipação humana na constituição do Estado político moderno. Muito pelo contrário, Marx encontra na política a vida ideal e abstrata do homem, já que a política não considera a vida real em nenhum momento. Marx, portanto, através de seu engajamento político, de seu embate político nos anos 1842-1843 na *Gazeta*, na sua luta pela constituição do Estado moderno na Alemanha, é forçado a rever sua concepção política e suas influências em relação a sua concepção de Estado e política. Esta revisão crítica termina com a ruptura com as suas influências e com o universo positivo referente à politicidade, a partir da caracterização negativa da política e do Estado enquanto não possibilitadores da emancipação humana.

Os *Anais Franco-Alemães* representam o estágio final dessa ruptura com o universo positivo em relação à política. Nos *Anais* existe a denúncia da falsa universalidade do Estado, alienada e abstrata, contrapondo a esta universalidade alienada à universalidade da emancipação humana. Marx, portanto, inferioriza a esfera política à esfera humana, pois o homem é para o homem o ser supremo. Neste momento, a esfera política perde a altura e a centralidade que detinha ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental, emergindo assim a concepção negativa da politicidade. Essa forma política que perdeu a centralidade cede espaço a um novo objetivo, a altura máxima do humano, a emancipação humana.

Marx, portanto, desvenda o Estado político enquanto esfera que transforma toda existência política em simples meio a serviço da vida da sociedade civil burguesa. Desvenda também a limitação da emancipação política enquanto estreita, parcial e abstrata. A emancipação política acontece de modo desviado, tornando-se o Estado nada mais do que um intermediário entre o homem e a liberdade humana. O Estado político é a vida genérica do homem alienada à vida material da sociedade civil, na qual todos os pressupostos da vida egoísta continuam existindo, fora da

esfera política. O que implica no fato de que onde o Estado político atingiu seu pleno desenvolvimento o homem leve uma dupla existência.

Com a *Crítica do direito e do Estado de Hegel*, Marx descobre que a sociedade civil apenas adquire significação e atividade política no Estado, o que torna o indivíduo real participante de duas organizações, da organização política, vida externa, do Estado situado no além e da organização da sociedade civil. Portanto, o homem real enquanto ser genérico só é participante da vida abstrata do Estado, e na sociedade civil o homem aparece como princípio realizado do individualismo. A finalidade do Estado é a existência do indivíduo egoísta, trabalho, conteúdo, atividade, são simples meio para a vida egoísta. A vida política torna-se meio para a vida egoísta da sociedade civil, e essa sociedade civil rasga todos os vínculos genéricos entre os homens.

A consumação da emancipação política é, portanto, a cisão do homem em dois seres, indivíduo egoísta e cidadão, e a seguinte negação dos vínculos genéricos entre os homens. Esta emancipação não é integral, é contraditória, é feita pelo homem em contradição consigo mesmo. Essa emancipação trata do ponto de vista do Estado dos elementos que compõem a vida real, pois, em relação às diferenças e os constrangimentos estabelecidos na sociedade civil, o Estado se comporta de forma política em relação a esses, afirmando que todos são iguais participantes da soberania política. Deixando que esses constrangimentos retornem ao que originalmente eram, expressão da separação do homem em relação à comunidade, do homem em relação a si mesmo.

Os direitos do homem evidenciam essa finalidade do Estado político enquanto proteção e garantia da vida egoísta da sociedade civil, fundada sob o trabalho alienado e a propriedade privada. Os direitos do homem, como Marx os definiu nos *Anais*, constituem os direitos de um membro da sociedade civil, é, portanto, o direito do homem egoísta, separado da comunidade. A este homem isolado, a comunidade política lhe garante: “igualdade”, “liberdade”, “segurança” e propriedade. A vida política torna-se meio ao direito do homem egoísta, a vida genérica é degradada à vida individual.

A emancipação política, portanto, dissolve a sociedade no seu elemento básico, o homem, mas no homem que é seu pressuposto, o homem egoísta, e não o submete a crítica, nem o revoluciona. Considera, portanto, como homem autêntico e verdadeiro o membro da sociedade civil, que é o homem na sua existência sensível,

imediate e individual e ao homem político o reconhece apenas como homem abstrato, moral, alegórico, artificial, fantasmagórico.

Em relação a concepção marxiana das relações entre filosofia e o mundo, e desta forma, entre a filosofia e o proletariado, nos *Anais Franco-Alemães*, a ação teórico-prática tem no proletariado nada mais que uma base passiva, um instrumento material a serviço da filosofia. Nessa concepção, Marx sofre influência do neo-hegelianismo, e considera o proletariado mediante os seus sofrimentos, as suas carências, considerando-o como arma material, que se deixa apoderar e fulminar pelo pensamento, a filosofia é a cabeça, o proletariado o coração.

Marx defende uma superação da filosofia desde 1841, a partir de sua tese de doutorado. Mas uma superação da filosofia como crítica – descrição de mundo, superação da filosofia anterior. A filosofia, segundo Marx, é chamada a prática, neste sentido é superação da filosofia porque é a sua realização, é união entre teoria e prática.

Em relação à influência do neo-hegelianismo, a principal é a de Feuerbach, fundamental quando da ruptura com a filosofia política de Hegel. Quando Marx anuncia nos *Anais* que o proletariado é o coração e a filosofia é a cabeça da emancipação do homem, ele é influenciado pela teoria de Feuerbach que contrasta entre a cabeça – ativa, teórica, idealista – e o coração – passivo, materialista. Desta forma, quando Marx chega a Paris, no começo de 1844, e entra em contato com o movimento operário francês, esse aparece a Marx como a encarnação do coração da teoria feuerbachiana. No entanto, Marx supera esse esquema com a sublevação dos tecelões silesianos, em meados de 1844, negando que o proletariado seja o elemento passivo da emancipação.

Na compreensão da concepção de filosofia e de mundo e na caracterização da emancipação humana de Marx, sentimos a necessidade de avançarmos em relação ao período de pensamento que abrange nossa pesquisa. Tivemos que avançar até agosto de 1844, até o artigo *O rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano*, analisando também os *Manuscritos econômico-filosóficos*. No artigo do *Vorwärts*, cunhado sob um acontecimento histórico, a aparição do movimento operário alemão, Marx descobre e apresenta o proletariado não mais como um elemento passivo, base material. Marx descobre, a luz desse acontecimento histórico, que é só no socialismo que um “povo filosófico” encontra a sua prática, ou seja, o elemento ativo da revolução humana encontra-se no proletariado.

É a partir deste acontecimento histórico que Marx começa a constituir os primeiros fundamentos da teoria da auto-emancipação operária, que o conduzirá a teoria da *práxis* revolucionária, conforme aparecem no artigo do *Vorwärts*. Marx supera, neste momento, a separação entre filosofia e proletariado, trata-se agora de um “povo filosófico”. O socialismo deixa de ser apresentado como uma teoria pura proveniente da filosofia, e, o proletariado passa a ser o elemento ativo da emancipação. Esses três elementos constituem os primeiros fundamentos da teoria da auto-emancipação do proletariado e da *práxis* revolucionária.

Essa evolução e esse salto no pensamento de Marx, que se deu entre fevereiro de 1844 com os *Anais*, a agosto deste mesmo ano com o artigo do *Vorwärts*, permanecem incompreensíveis se não levamos em consideração que foi durante esse período que Marx aprofundou seu contato com o movimento operário e que Marx viu surgir historicamente o movimento operário alemão. É, portanto, a partir do contato com o movimento operário e da sua análise crítica da economia, história, política que nosso autor começa a romper com o universo do comunismo filosófico e com o humanismo de Feuerbach, o que Marx levará a cabo nas obras posteriores a *Sagrada Família* e a *Ideologia alemã*.

Neste sentido, em relação à emancipação humana, do ponto de vista da teoria da auto-emancipação proletária, existe certa continuidade nos escritos de Marx de 1842 a 1844, entre os *Manuscritos*, as cartas de 1843 e os *Anais*. A grande ruptura encontra-se, portanto, a partir de agosto de 1844, a partir do contato direto de Marx com o movimento operário, e da descoberta da atividade deste movimento. No entanto, isto, por outro lado, não descaracteriza a ruptura de Marx com a filosofia política de Hegel, nem a conceituação negativa da politicidade enquanto não promotora da emancipação humana. Mas o fato é que o grande salto encontra-se a partir do descobrimento de Marx do proletariado como elemento ativo da emancipação.

Toda emancipação, conforme Marx afirma nos *Anais*, tem como essência a restituição do mundo e das relações humanas ao próprio homem. É emancipação humana, neste sentido, é a união do indivíduo real com o cidadão abstrato. É a restituição ao homem em sua vida material, em seu trabalho, em suas relações da sua essência genérica, de suas forças sociais. A emancipação humana é a superação da vida individual egoísta fundada no comércio, no dinheiro e na propriedade privada – fundamento do Estado político moderno. A emancipação

humana é o término da auto-alienação humana em relação a si mesmo, enquanto essência genérica, e a natureza. Neste sentido, a revolução social exige a abolição de todos os pressupostos que tornam possível a alienação do homem: a sociedade civil burguesa, o dinheiro, o comércio e a propriedade privada.

O proletariado é o ponto limite da auto-alienação do homem, por isso reconciliador da forma e do conteúdo sociais. E Marx já o caracteriza como ponto limite da alienação nos *Anais*, ou seja, mesmo quando o apresenta como elemento passivo da emancipação humana. É o engajamento político, o contato e a participação de Marx no movimento operário que permite ao nosso autor perceber no proletariado a perda total do homem e a reparação total da humanidade. O proletariado, afirma Marx, exige o título humano, pois repara o mal em geral. É uma classe com cadeias radicais, pois é a dissolução de todas as classes. O proletariado possui caráter universal, pois seus sofrimentos são universais. É esta a essência do proletariado, como Marx a descreve nos *Anais*, que o torna o promotor da emancipação da humanidade, do resgate humano, sua finalidade é a efetivação do homem.

A emancipação humana, promovida pelo proletariado, é a superação do conflito entre existência sensível e existência genérica do homem, o conteúdo social é restaurado. A idéia de autonomia e de liberdade abstrata é superada. O homem apropria-se da essência humana em todas as suas direções, supera as formas de alienação e reencontra a sua universalidade, pois é o homem enquanto ser genérico o princípio fundamental da emancipação humana.

O proletariado não invalida apenas a sociedade racional da teoria de Hegel. Invalida também a sociedade civil burguesa e o Estado político, pois, como o proletariado se origina do processo de trabalho, sendo o operário o sujeito do trabalho e o trabalho determina a essência do homem enquanto forma social que a essência assume. Mas, o proletariado é negado pela sociedade civil, é uma classe da sociedade civil que não é classe da sociedade civil, testemunha à perda completa do homem, decorrente da forma de trabalho, fundamento da sociedade civil existente. O proletariado expressa a negatividade total, é esfera do sofrimento e da injustiça universal, e a realidade da razão, do direito e da liberdade transformam-se na realidade da irracionalidade, da mentira, da servidão e da injustiça. A existência do proletariado demonstra que a verdade não foi realizada e a que a crítica deve deixar de progredir pela doutrina filosófica e tornar-se tarefa histórica e social.

Essa tarefa sócio-histórica, essa prática é uma superação e supressão da negatividade enquanto abolição do trabalho alienado e de sua forma universal, a propriedade privada. Essa superação e supressão da negatividade, a emancipação humana, inaugura um sistema social novo que significa o retorno do homem, enquanto indivíduo livre, à sua existência humana, genérica e social. O princípio de organização deste novo sistema é a satisfação de todas as potencialidades individuais.

Como Marx indica nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o comunismo é a emancipação do homem, não é como tal o objetivo do desenvolvimento humano, mas é a retomada de si do homem, superação definitiva da auto-alienação, apropriação da essência humana e solução definitiva dos antagonismos entre homem e natureza, existência e essência, liberdade e necessidade, indivíduo e gênero. O comunismo é o momento da negação da negação, momento da recuperação e da emancipação humana.

REFERÊNCIAS

ANTISERI, Dario, REALE, Giovanni. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias**. 7ª Edição. São Paulo: Editora Paulus, 2005.

BACH, Irène, KANDEL, Efim. **A participação de Marx e de Engels no movimento operário internacional: fator decisivo na formação da sua concepção do mundo**. In: MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. **Raízes teóricas da formação doutrinal de Marx e Engels**. Lisboa: Livros Horizonte, 1981.

BERMUDO, Jose M. **El concepto de Práxis en el Joven Marx**. Barcelona: Edicions 62, 1975.

BORON, Atilio A. **Filosofia política marxista**. São Paulo: Cortez, 2003.

CHASIN, Joseph. **A determinação ontonegativa da politicidade**. In: Ensaio ad hominem. Nº 1. Tomo III. São Paulo: Estudos e edições ad hominem, 2000.

_____. **Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica**. In: TEIXEIRA, F. J. S. **Pensando com Marx**. São Paulo: Ensaio, 1995.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro**. In: **Princípios da filosofia do futuro e outros escritos**. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. In: **Princípios da filosofia do futuro e outros escritos**. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. Carta de Feuerbach a Ruge (junio 1843). In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentais: Marx – escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.1.

_____. Carta de Feuerbach a Marx (octubre 1843). In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentais: Marx – escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.1.

GIANNOTTI, José Arthur. **Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. 2ª Edição. Lisboa: Guimarães Editores. 2ª Ed. 1976.

LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

MARX, Karl. **Liberdade de imprensa**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2006.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos.** São Paulo: Abril, 1975.

_____. **Teses sobre Feuerbach.** In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos.** São Paulo: Abril, 1975.

_____. **A questão judaica.** In: **Manuscritos Econômico-Filosóficos.** Lisboa: Edições 70, 1963.

_____. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel.** In: **Manuscritos econômico-filosóficos.** Lisboa: Edições 70, 1963.

_____. **Crítica del derecho del Estado de Hegel.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **Observaciones sobre la reciente instrucción prussiana acerca de la censura.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx - escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **El editorial del número 179 de la “Gaceta de Colônia”.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **El comunismo y la “Gaceta general de Augsburgo”.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **Debates sobre la ley castigando los robos de leña.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **La “oposición liberal” en Hannover.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **Escrito al Presidente de la provincia renana, Von Schaper.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **El proyecto de ley sobre el divorcio.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **Las elecciones a diputados de la Dieta regional.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **La prohibición de la “Gaceta General de Leipzig”.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V. 1.

_____. **La “Gaceta del Rin y del Mosela”, como gran inquisidor.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.1.

_____. **Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano”.** In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.1.

_____. Carta de Marx a Ruge (marzo de 1843). In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.1.

_____. Carta de Marx a Ruge (mayo 1843). In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.1.

_____. Carta de Marx a Ruge (septiembre 1843). In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.1.

_____. Carta de Marx a Feuerbach (octubre 1843). In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.1.

_____. Carta de Marx a Feuerbach (agosto 1844). In: MARX, Carlos, ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – escritos de juventud.** México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.1.

MÜLLER, Marcos Lutz. **A gênese conceitual do Estado ético.** In: **Filosofia Política.** Porto Alegre: L&PM Editores, 1998, V. 2.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.