

DINHEIRO, FETICHISMO E POLÍTICA: L' HOMME E LE CITOYEN: O DEBATE NOS ANAIS FRANCO-ALEMÃES¹

Edmundo Fernandes Dias*

O filósofo deve ser de sangue galo-germânico [...] basta fazer da mãe uma francesa e do pai um alemão. A inspiração do coração (princípio feminino, sentido do sensível, sede do materialismo) é francesa; a inspiração da cabeça (princípio masculino, sede do idealismo) é alemã. O coração faz as revoluções; a cabeça as põe em movimento."

Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires pour la reforme de la philosophie*

Os filósofos não saem da terra como cogumelos, eles são o fruto de seu tempo, de seu povo [...] o mesmo espírito constrói os sistemas filosóficos no cérebro dos como constroem as ferrovias com as mãos dos trabalhadores.

Karl Marx, *Sur la religion*

Pretendemos neste artigo apresentar uma leitura sobre a inteligibilidade que Marx propôs no início dos anos 1940 do século XIX sobre o processo de constituição da institucionalidade capitalista. O debate que se segue é posterior à tentativa liberal prussiana sufocada por Guilherme Frederico

IV em quem os jovens hegelianos depositavam uma enorme confiança política.²

A TRAJETÓRIA

A questão da crise como construtora de uma nova sociabilidade (capitalismo, comunismo) ou como elemento central da explicação da forma pela qual uma determinada sociabilidade entra em uma fase de desagregação/autodestruição esteve sempre ligada à obra teórico-política de Marx. Para ele, o conhecimento da totalidade social é fundamental para a compreensão/intervenção nas conjunturas, atualizadoras das estruturas. Para isso é necessário construir a inteligibilidade desse processo.

No plano dessa construção, Marx manteve um debate crítico com Hegel e com os hegelianos, intelectuais responsáveis por uma visão racional da transição alemã da feudalidade à forma liberal-capitalista. Hegel trabalhou a forma estatal e a questão da burocracia, vista como classe universal portadora da racionalidade. Apresentou a monarquia prussiana como o momento mais avançado da razão. Criou todo um conjunto de categorias sobre o direito, a história, etc., que dava sentido e direção à modernização retardatária prussiana.

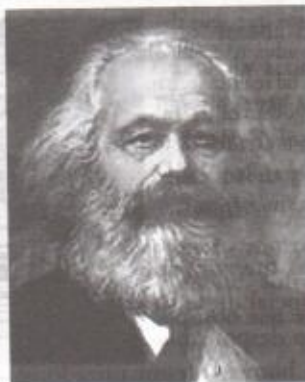
Rompendo, no plano teórico, com a tradição hegeliana, Marx ultrapassou os limites da separação entre conservação e ruptura no caminho da modernidade efetiva, não retardatária. Para tal, fez-se necessário criar não apenas uma nova constru-

* Ex-secretário geral do Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior (Andes-SN); professor aposentado de sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp; membro do Conselho Editorial da revista *Outubro* e seu editor nos períodos 2000-2002 e 2004-2006); autor de *Política brasileira: embates de projetos hegemônicos e Gramsci em Turim*

ção categorial no interior daquele campo, mas, acima de tudo, de uma nova concepção do que é a teoria e de seu papel revolucionário. Ao assumir aquela ruptura e ao mergulhar no real, seja o da estatalidade germânica, seja o da inglesa (onde o capitalismo vinha se constituindo como o particular que anunciava o novo universal), Marx elaborou uma crítica radical não apenas da concepção estatal germânica dominante. Examinou, também, a burocracia – os intelectuais – entendida por Hegel como particularidade política portadora da razão, capaz de dar racionalidade finalística a um mundo caracterizado pela fragmentação e pelo antagonismo dos interesses imediatos (sociedade civil). É a partir da crítica da sociedade civil burguesa que Marx poderá demonstrar a tese da revolução a ser realizada pelo proletariado como a única capaz de criar uma nova sociabilidade, onde a miséria do particular não seja um dado a manter, mas a eliminar.



Hegel



Marx

Ruge desprezava assim toda a contribuição de Kant no estabelecimento do pensamento liberal. Não se dava conta da importância do sujeito moral como portador de uma racionalidade adequada ao processo de expansão da sociabilidade capitalista.

A solução de Ruge é absolutamente idealista, prisioneira do campo hegeliano. Ele leva ao máximo um tipo de abstração, negador do real: "Vêem-se artesãos, não homens, pensadores, não homens, senhores e servos, jovens e velhos, mas não homens."⁵ Homem aqui nega quaisquer determinações (artesãos, etc.). Prisioneiro retardatário do campo hegeliano, Ruge não se dá conta do avanço de Hegel o qual formulou elementos relevantes para a constituição do pensamento moderno-capitalista.

O projeto dos *Anais* foi a tentativa elaborada para unir a prática política dos franceses com a capacidade teórica dos alemães. Marx, escrevendo a Ruge, salienta a defasagem entre as duas formações sociais e caracteriza a forma feudal prussiana: "O menor dos holandeses é sempre cidadão de um Estado em comparação com o maior dos alemães".⁶ Com essa afirmação, ele busca marcar o estágio de primitivismo da política implantada na Prússia. Ruge afirma em resposta que a filosofia de Hegel era coisa do passado. Seu humanismo é, em síntese, a resposta da maioria dos hegelianos de esquerda às questões colocadas pela realidade alemã. Discípulos de Feuerbach, eles viveram intensamente a separação entre filosofia e política não descartando a possibilidade do despotismo prussiano conviver com a filosofia desde que esta fosse inútil:

Antes, os filósofos até falavam e calavam quando lhes mandavam. Kant deu-nos boas provas disto. Mas tolerava-se a audácia com que, *abstratamente*, proclamavam o homem livre. [...] essa liberdade, chamada científica e de princípio, que se resigna a não se *realizar*. [...] nunca foi reprimida.⁷

[...] a convergência de todos os corações e a elevação de todas as mãos em honra do homem livre, pelo Estado livre e independente de qualquer dono, o ser público que pertence a si mesmo. Os alemães jamais chegaram a tanto; faz muito tempo que estão historicamente aniquilados.⁸

Vê-se aqui em plena ação a abstração formal. A história apresenta para ele uma fixidez plena; uma história sem historicidade.

Contrariando esse raciocínio, Marx vai caracterizar o tipo de Estado e sociedade de que se está falando: "a sociedade destes senhores necessita apenas de um conjunto de escravos, e os proprietários de escravos não têm nenhuma necessidade de ser livres".⁹ A barbárie secular nega a possibilidade da liberdade gerando um "mundo de filisteus", "o mundo político dos animais".¹⁰ Gerou-se um "sistema coerente, cujo princípio é o mundo desumanizado".¹¹ A caracterização do realismo dos alemães é clara:

[...] Marx poderá demonstrar a tese da revolução a ser realizada pelo proletariado como a única capaz de criar uma nova sociabilidade, onde a miséria do particular não seja um dado a manter, mas a eliminar.

[...] são realistas tão cautos que seus desejos e pensamentos mais elevados não vão além da existência tranqüila. E tal realidade, e nada mais, aceitam os que os governam. Também eles são realistas, muito afastados de todo pensamento e de toda grandeza humana, funcionários típicos e latifundiários.¹⁰

Guardemos essa idéia: funcionários e latifundiários são a base social desse sistema. Sua teoria política é o despotismo, “o desprezo pelo homem, o homem desumanizado, e esse pensamento tem frente a muitos outros, com respeito às demais, a vantagem de ser ao mesmo tempo uma realidade efetiva”.¹¹

A luta se dá, também, ao nível dos princípios. Afinal contrariando as “esperanças” dos jovens hegelianos não “foi difícil provocar um conflito entre os desejos do rei, que sonhava com um passado de cavaleiros, padres e servos da gleba, com os propósitos dos idealistas, que eram exclusivamente uma conseqüência da Revolução Francesa, por conseguinte, essencialmente republicanos e a favor de um ordenamento de homens livres em lugar de um ordenamento de coisas mortas”.¹² Contrariamente às ilusões e aos desejos de liberais e jovens hegelianos produziu-se

Que é teoria? Que é prática? Em que se diferenciam? Teórico é o que todavia se limita à minha cabeça; prático é o que aparece na cabeça de muitos. O que une muitas cabeças faz massa, se dilata e se abre passo no mundo.

uma nova edição da antiga proibição de todos os desejos e pensamentos do homem, sobre os direitos e deveres do homem, isto é, o retorno ao antigo e fossilizado Estado dos servos, no qual o escravo serve em silêncio e o proprietário de terras e pessoas governa no silêncio possível, exclusivamente através de uma servidão perfeitamente adestrada, tranqüila e obediente.¹³

Ruge acompanhando as posições de Feuerbach busca sua colaboração para os *Anais*. Ele não recusa o convite para participar da revista, embora não chegue a participar. “A possibilidade de criar um órgão novo para o novo princípio é uma tentativa que não estamos deixando de lado.”¹⁴ Ele tem clareza do descompasso entre os ritmos da formulação de um novo princípio e sua implementação:



Arnold Ruge

A cabeça nem sempre dá o melhor, é o mais instável e ao mesmo tempo o mais lento. O novo germina da cabeça, mas, também, a cabeça é onde o velho se aferra por mais tempo. Mãos e pés se abandonam alegremente à cabeça. Portanto haverá, primeiramente, que tê-la limpa e purgada.¹⁵

A relação teoria-prática é explicitada como relação individual-coletivo:

A cabeça representa o teórico, ao filósofo. E o que tem que fazer é suportar o áspero jugo da prática, ao qual estamos atados, aprendendo a morar humanamente neste mundo sobre os ombros dos homens ativos. Trata-se apenas de um modo diferente de viver. Que é teoria? Que é prática? Em que se diferenciam? Teórico é o que todavia se limita à minha cabeça; prático é o que aparece na cabeça de muitos. O que une muitas cabeças faz massa, se dilata e se abre passo no mundo.¹⁶

O idioma filosófico vigente, o *corpus* das teorias existentes, era ainda a religião. Os jovens e os velhos hegelianos buscavam ocupar o espaço deixado aberto com a morte de Hegel em 1831. O ponto crítico era exatamente o papel da religião e da filosofia. A partir das críticas dos jovens hegelianos, a questão da alienação (exteriorização/desconhecimento/ilusão) era o horizonte no qual se movia a luta política, que Marx chamará de “partido teórico”. Tratava-se, para os jovens hegelianos, de realizar uma filosofia da história, da ação. Para os velhos hegelianos, os discípulos mais antigos, a questão era outra: era o da história da filosofia, pois, segundo sua leitura, a razão tinha chegado ao clímax com o Estado prussiano.

Se o processo da filosofia era o da transformação da auto-alienação do Espírito Absoluto à ciência da lógica; se religião e filosofia não eram, para Hegel, incompatíveis tendo sua diferença na sua forma – a primeira como verdade revelada, a segunda como verdade construída — o problema se colocava então em saber como se dá o processo. Nas palavras de Châtelet, a proposta da religião era “construir o duplo imaginário que confere, idealmente, ordem e espiritualidade a um mundo real desordenado e sórdido”.¹⁷

O suposto da crítica da religião, desenvolvida principalmente por Feuerbach, é o da passagem da alienação absoluta à crítica da alienação humana. Esta humanidade tomada abstratamente, sob a for-

ma sordidamente judaica, localiza a problemática de uma forma contemplativa.¹⁸ Feuerbach em *A essência do cristianismo* coloca em circulação uma perspectiva antropológico-filosófica. Apesar do avanço contido na afirmação de que não é Deus que cria os homens, mas estes que criam aquele, a crítica fica a meio caminho. A nova concepção da alienação move-se ainda no plano teórico e o materialismo que a caracteriza é uma forma ainda abstrata de realização, um materialismo de tipo mecanicista, próprio aos filósofos franceses do século XVIII. A crítica da política que vai ser empreendida só poderá existir a partir da crítica da religião, da alienação religiosa. "É necessário", afirma Châtelet, "mudar de método; que a referência à alienação é, inteiramente, tributária do idealismo hegeliano e que ela não tem por terreno de luta senão as discussões entre os intelectuais".¹⁹

O caminho que Marx vai começar a traçar é buscar criar as condições de uma crítica real, não abstrata, como anunciara na troca de cartas com Ruge, em especial na de janeiro. Nada ou quase nada se ganhará com a negação da falsidade da religião, nem mesmo do tamanho do salto de uma pulga como dirá na *Crítica do Programa de Gotha*. Ele irá explicitar isso, mais tarde, em *A ideologia alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach*, onde proclama com todas as letras: as práticas sociais efetivas, o homem "empírico" são o único pressuposto do qual se deve partir.

COMO SE CONSTITUIU A CIDADANIA DO CAPITAL?

A Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, de 1791, a Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, de 1795, a Constituição de 1795 (título XIV, art. 354) e as constituições da Pensilvânia e de New Hampshire demonstraram como a burguesia tratou a questão dos chamados direitos humanos. Porque era necessária a distinção entre os *droits de l'homme* e os do *citoyen* chama a atenção? Qual a essência dessa contradição entre essas duas figuras da nova sociabilidade? "Quem é o homem distinto do *citoyen*? Nem mais nem menos do que o membro da sociedade burguesa. Porque ao membro da sociedade civil (burguesa)²⁰ se chama "homem", simplesmente homem, porque seus direitos se chamam "direitos do homem"?²¹ Esse mistério para ser decifrado exige a

consideração das relações entre o Estado político e a sociedade burguesa. A ausência da emancipação política plena decorre, segundo Marx, desse processo absolutamente necessário para a reprodução da nova ordem.

L'homme é o homem abstrato, egoísta, separado dos demais, a representação acabada que a sociedade burguesa faz de si mesma e de seus componentes: trata-se da *bellum omnium contra omnes*, de uma separação radical entre esse homem e a própria comunidade, cabendo ao Estado construir a unidade mítica da sociedade que não é, nem pode ser, um conjunto de mônadas. Separação-unidade que, em síntese, é a base da sociedade burguesa. A proclamação feita pelos revolucionários, pelos construtores de uma sociedade onde os burgueses se emanciparam das travas medievais, fala em *liberté, égalité e fraternité*, mas acima de tudo, dirá Marx, da *securité*.

A liberdade não é para eles algo que reúna, unifique, mas, pelo contrário, codifica a separação. Os homens na nova ordem têm natureza distinta por serem (ou não) proprietários. A liberdade traz essa marca de nascimento: é

o direito de fazer e exercitar tudo o que não prejudica aos demais. Os limites entre os quais alguém pode mover-se sem fazer dano aos demais estão estabelecidos pela lei, do mesmo modo que a paliçada marca o limite ou a divisão entre as terras.²²

Na linguagem da teoria política liberal chama-se a isso liberdade negativa. E o é na medida mesma em que a apropriação não é (e nem pode sê-lo nesta ordem) universal.

A ruptura com a ordem feudal tornou tudo e todos venais. "A aplicação prática do direito humano da liberdade é o direito humano da propriedade privada",²³ fundamento da sociedade burguesa, que "faz com que todo homem encontre nos demais, não a realização, mas, pelo contrário, o limite de sua liberdade".²⁴

Decorre daí a *égalité*, a igualdade dos homens enquanto proprietários, portadores de uma mesma

A ausência da emancipação política plena decorre, segundo Marx, desse processo absolutamente necessário para a reprodução da nova ordem.

natureza, diferenciando-se, assim, dos não-proprietários. Para Marx, a *securité* é

o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito de polícia, segundo o qual toda a sociedade existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade.²⁵

Esse conceito atua no sentido da garantia do egoísmo e não de sua superação. Os direitos humanos ao glorificar o homem abstrato, o burguês (*l'homme*), fazem aparecer, pelo contrário, a própria vida genérica, a sociedade, como marco externo aos indivíduos, como uma limitação de sua independência originária. A única ligação que os mantém juntos é a necessidade natural, a necessidade e o interesse privado, a conservação da sua propriedade e de sua pessoa egoísta.²⁶

A nova ordem não supõe a eliminação genérica das formas de dominação, mas, apenas, a alteração dessas formas e de quem as exercerão.

É isso que impede a concepção do homem como ser genérico. Para Feuerbach, em *A essência do cristianismo*, a alienação tem sua configuração básica na alienação religiosa e a exigência libertadora é a crítica da sagrada família para libertar o homem genérico. Para Marx é necessário proceder à crítica das separações que a nova institucionalidade

impôs para que se possa obter a emancipação humana, fundamental para a compreensão da diferença para com a emancipação política pura e simples. Aqui reside um elemento central para a luta política que Marx vem pensando, ainda sem ter superado radicalmente a Hegel, mas já marcando um novo horizonte teórico-prático.

Examinando o processo revolucionário francês, Marx pergunta como se pode compreender um povo que

começa a libertar-se, começa a derrubar todas as barreiras entre os diversos membros do povo e fundar uma comunidade política, que tal povo proclame solenemente (Déclaration de 1791) o direito do homem egoísta, dissociado de seus semelhantes e da comunidade, isolado dos seus semelhantes e da comunidade, pelo contrário respeita tal proclamação, em um momento em que só a

mais heróica abnegação pode salvar a nação e é, por isso, imperiosamente exigida, em um momento em que deve ser posto na ordem do dia o sacrifício de todos os interesses em benefício da sociedade burguesa e no qual o egoísmo deve ser castigado como delito.²⁷

A explicação se encontra no fato de que “quando vemos que a qualidade de cidadão, de membros da comunidade política vem degradada pelos emancipadores políticos, sem hesitação, a mero meio para a conservação dos chamados direitos humanos; que se degrada, portanto, ao papel de ser parcial degradado abaixo da esfera na qual se comporta como ser parcial, enfim, não como o homem como cidadão, mas o homem como burguês é tomado como homem verdadeiro e autêntico o homem enquanto cidadão, mas o homem como burguês”.²⁸ Há uma incompatibilidade entre essas duas formas de emancipação. A nova ordem não supõe a eliminação genérica das formas de dominação, mas, apenas, a alteração dessas formas e de quem as exercerão. Proprietários e não-proprietários são radicalmente distintos, organizados assimétrica e contraditoriamente na nova sociabilidade.

EGOÍSMO E LIBERDADE

A comunidade política, a sociedade burguesa, é caracterizada pelo egoísmo, vale dizer, pela prevalência do interesse particular sobre a totalidade do social, não como exceção, mas como regra. Nela é essa igualação abstrata/negação concreta das diferenças e contradições que permite aquilo que poderia aparecer como paradoxo. Se o *homme* é o fundamental, o *citoyen* nada mais é do que um acessório necessário à sua dominação. Mas na realidade, diz Marx, é preciso compreender que “a vida política se demonstra como puro meio cuja meta é a vida da sociedade burguesa”, a práxis revolucionária burguesa foi apenas um momento excepcional e “se encontra em flagrante contradição com sua teoria”.²⁹

As liberdades correspondem às necessidades desse *homme* proprietário, inclusive a liberdade da imprensa, resguardada pelo artigo 122 da Constituição de 1795, por ser um direito humano. Mesmo essa frase altissonante pode ser negada:

[...] o direito humano deixa de ser um direito não apenas quando entra em conflito com a vida política, enquanto que, de acordo com a teoria, a vida política é apenas a

garantia dos direitos humanos, dos direitos do homem enquanto indivíduo, devendo, portanto, abandonar-se tão logo como contradiga seu fim; a esses direitos humanos.³⁰

Essa aparente contradição existe apenas no discurso ideológico, mas não na prática social que, ao longo dos anos, veio confirmando sua necessidade. Essa crítica radical ao contratualismo só é possível pela negação histórico-lógica da abstração vazia do *homme* como base da sociedade; requer também que Marx analise, comparativamente, a velha e a nova ordem. Essa última e sua emancipação política são “ao mesmo tempo, a dissolução da velha sociedade, sobre a qual repousa a essência do Estado estranho ao povo”.³¹ Foi a sociedade civil, leia-se burguesa (*Bürgerlich gesellschaft*), que construiu essa revolução política, mas a feudalidade era o seu verdadeiro caráter.

A velha sociedade civil tinha imediatamente um caráter político, isto é, os elementos da vida burguesa, como por exemplo, a propriedade, ou a família, ou o tipo de trabalho, na forma do domínio fundiário, do estamento e da corporação. De tal forma estes determinavam as relações entre o indivíduo e a totalidade estatal, isto é, sua relação política ou, o que vem a ser o mesmo, sua relação de separação ou exclusão do resto das partes constitutivas da sociedade.³²

Salienta-se, aqui, embrionariamente, a relação entre as bases materiais e a forma política da nova sociabilidade. As condições materiais marcam as formas de organização. Economia e política não estavam de forma alguma dissociadas:

Efetivamente aquela organização da vida do povo não elevava a propriedade ou o trabalho ao nível de elementos sociais, mas, ao contrário, aperfeiçoava sua separação da totalidade estatal e a constituía em sociedade particular na sociedade. As funções e condições de vida, apesar de tudo, seguiam sendo políticas, ainda que políticas no sentido da feudalidade; isto é, excluíam o indivíduo da totalidade estatal, transformavam a relação particular de sua corporação com a totalidade estatal em uma relação universal com a vida do povo, assim como a sua atividade determinada e situação civil na sua atividade e situação universal. A unidade do Estado enquanto a consciência, a vontade e a atividade desta unidade, ou seja, o poder universal do Estado aparece necessariamente em consequência desta organização, como interesse particular de um soberano absoluto separado do povo e de seus servidores.³³

A particularidade feudal apresentava-se como forma privada de poder. O povo, entendido como conjunto dos não-proprietários, não tinha aí praticamente nenhuma liberdade.

A revolução política que abateu esse poder senhorial e elevou os assuntos do Estado a assuntos do povo e que constituiu o Estado político em assunto universal, isto é, como Estado real, despedaçou necessariamente todos os estamentos, corporações, grêmios e privilégios, que eram outras tantas expressões da separação do povo e da sua essência comunitária. A revolução política suprimiu, com isso, o caráter político da sociedade civil. Despedaçou a sociedade burguesa em suas partes constitutivas simples, por um lado os indivíduos e por outro os elementos materiais e espirituais que constituem o conteúdo vital, a situação civil desses indivíduos.³⁴

Aqui estão expostos elementos fundamentais para a análise da totalidade: os elementos materiais e espirituais e os indivíduos. A cisão entre eles é explicativa da questão da não emancipação, pois, na realidade, não estão dadas as condições do homem genérico e, portanto, há a modificação dos indivíduos, mas não a eliminação da cisão. O homem genérico pressupõe a unificação, nunca a separação. *Citoyen e homme* são incompatíveis em uma sociabilidade que elimine a propriedade e o egoísmo que é sua expressão. Passo absolutamente necessário para o estabelecimento da nova *Weltanschauung*, interdita à burguesia pelos seus próprios projetos e natureza.

Essa revolução definiu a nova forma de realização estatal criando um campo onde seu egoísmo não tinha nenhuma concessão a fazer à comunidade.

Ela desvinculou o espírito político, que estava por assim dizer separado, disperso, estagnado nos becos sem saída da sociedade feudal; recolheu os membros esparsos, aglutinou-os tirando-os desta dispersão, libertou-os de sua confusão com a vida civil à qual tinha se unido e os constituiu como a esfera da comunidade, do interesse universal do povo, em uma independência ideal com respeito àqueles elementos particulares da vida civil. A atividade determinada e as condições determinadas de vida decaíram até uma significação puramente individual. Não formaram mais a relação universal do indivíduo

As condições materiais marcam as formas de organização. Economia e política não estavam de forma alguma dissociadas.

com a totalidade do Estado. O interesse público enquanto tal se torna mais facilmente o interesse universal da cada indivíduo e a função política sua função universal.³⁵

Realizaram assim o modo burguês de fazer política: emancipação política, apenas para si e quando necessário podendo estendê-la sem, contudo, chegar-se à emancipação humana, que seria a negação radical desse *homme* e de sua forma social de comando, interditando assim a constituição do homem genérico.

O que isso revelou? “A emancipação política foi contemporaneamente, a emancipação da sociedade civil da política, da aparência mesma de um conteúdo universal.” Mais ainda: “a realização do idealismo do Estado foi, ao mesmo tempo, a realização do materialismo da sociedade burguesa”.³⁶ Materialismo que recobre, na forma da universalidade aparente, a ausência radical de uma emancipação humana, da possibilidade da criação de outras formas de homem (determinados, não abstratos) e de formas sociais portadoras dessa mesma caracterização.

A revolução política deu ao homem egoísta, fundamento da sociedade feudal, a condição de ser a premissa da “nova” sociedade. A liberdade deste é o “reconhecimento do movimento desenfreado dos elementos espirituais e materiais que formam o conteúdo de sua vida”.³⁷ Ao analisar o processo de ruptura da sociedade feudal Marx anuncia que sua dissolução coloca a questão da transformação estatal: “A revolução política é a revolução da sociedade civil”,³⁸ no sentido de libertação das forças materiais de produção. O contratualismo é o garantidor de sua existência e permanência.

A revolução política deu ao homem egoísta, fundamento da sociedade feudal, a condição de ser a premissa da “nova” sociedade. A liberdade deste é o “reconhecimento do movimento desenfreado dos elementos espirituais e materiais que formam o conteúdo de sua vida”.³⁷ Ao analisar o processo de ruptura da sociedade feudal Marx anuncia que sua dissolução coloca a questão da transformação estatal: “A revolução política é a revolução da sociedade civil”,³⁸ no sentido de libertação das forças materiais de produção. O contratualismo é o garantidor de sua existência e permanência.

senfreado dos elementos espirituais e materiais que formam o conteúdo de sua vida”.³⁷ Ao analisar o processo de ruptura da sociedade feudal Marx anuncia que sua dissolução coloca a questão da transformação estatal: “A revolução política é a revolução da sociedade civil”,³⁸ no sentido de libertação das forças materiais de produção. O contratualismo é o garantidor de sua existência e permanência.

LIBERDADE RELIGIOSA, NOVAS LIBERDADES, NOVAS CADEIAS

Contrariamente ao que Bauer vinha postulando, o processo de secularização não libertou o ho-

mem da religião, ao contrário deu-lhe a liberdade religiosa. Ele não “se viu libertado da propriedade, pelo contrário recebeu a liberdade da propriedade. Não se viu libertado do egoísmo do ofício, pelo contrário obteve a liberdade do ofício”.³⁹ As liberdades constituídas foram as liberdades da propriedade, da negação do homem genérico. O predomínio das novas forças produtivas e do homem egoísta (o burguês) impede a emancipação humana, mesmo a emancipação religiosa. Aqui fica claro uma das mais radicais afirmações marxianas, frequentemente ignorada: o processo de secularização não implica a emancipação do ser genérico. Não implica o que Weber chamará de desencantamento do mundo. Ao contrário: o mundo segue “encantado” para o conjunto da população. A secularização ganha apenas os intelectuais. O iluminismo aparece traduzido nas necessidades burguesas: de esclarecimento torna-se razão instrumental. As práticas religiosas continuam a marcar a marcha da história e Marx continuará a dedicar-lhes atenção como veremos no primeiro capítulo de *O capital*.

Marx fez, na crítica a Bauer, uma bela reconstituição da ideologia da secularização/emancipação e de suas conseqüências políticas:

A constituição do Estado e a dissolução da sociedade civil em indivíduos independentes – cuja relação é o direito, assim como a relação entre os homens dos estamentos e dos grêmios era o privilégio – realiza-se em um mesmo ato. O homem enquanto membro da sociedade civil, o homem não político, aparece necessariamente como o homem natural. Os *droits de l'homme* aparecem como *droits naturels*, dado que a atividade autoconsciente se concentra no ato político. O homem egoísta é o resultado passivo, herdado da sociedade dissolvida, objeto da certeza imediata e, portanto, objeto natural. A revolução política dissolve a vida civil em suas partes constitutivas sem revolucioná-las, nem submetê-las à crítica. Comporta-se em relação à sociedade civil, em relação ao mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o fundamento da própria existência, como em relação a um pressuposto não ulteriormente fundado, portanto, como ante sua base natural. Finalmente o homem, enquanto membro da sociedade civil é considerado como o verdadeiro homem, como o *homme* diferente do *citoyen*, por que ele é o homem na sua existência imediata, dado que ele é o homem em sua existência imediata, sensível, individual, enquanto o homem político é apenas o homem abstrato, artificial, o homem enquanto pessoa alegórica, moral. O homem real é reconhecido apenas na figura do indivíduo egoísta; o homem verdadeiro apenas sob a forma do *citoyen* abstrato.⁴⁰

[...] o processo de secularização não libertou o homem da religião, pelo contrário deu-lhe a liberdade religiosa. Ele não “se viu libertado da propriedade, ao contrário recebeu a liberdade da propriedade.

Está clarificado o problema colocado pela esfinge da leitura da religião por Bauer:

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, ao indivíduo egoísta, independente, e, por outro, ao cidadão, à pessoa moral. Só quando o homem real, individual, reincorpora a si ao cidadão abstrato e como homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais se tornou ser genérico, somente quando o homem reconheceu e organizou suas "*forces propres*" como forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força social sob a forma de força política, só então se leva a cabo a emancipação humana.⁴¹



Bruno Bauer

A QUESTÃO JUDAICA E A POLÍTICA

Marx amplia a crítica feita anteriormente a Bauer. Trata-se de um falso problema, falso exatamente na medida em que sendo a própria questão inadequada não se poderia chegar a respondê-la corretamente. O problema não é buscar "o segredo do judeu em sua religião, mas [...] o segredo da religião no judeu real".⁴² Será então o caso de perguntar, sobre a questão judaica, qual seu fundamento terrestre e que culto ele pratica. Marx irá demonstrar que o significado histórico do judaísmo está ligado à sua própria inserção na sociedade, na feudal e na capitalista. O fundamento terrestre é a "necessidade prática, o interesse egoísta" e o culto dele é o comércio. "Qual o seu deus mundano? O dinheiro."⁴³ Sua figura está umbilicalmente ligada às práticas mercantis, à usura.

A idéia da sociedade caracterizada pelo egoísmo e pela redução dos indivíduos em mônadas auto-suficientes, mas em perpétua guerra pela maximização dos seus interesses⁴⁴ leva Marx a afirmar que "a emancipação do tráfico e do dinheiro, logo, do judaísmo prático, real, seria a auto-emancipação do nosso tempo".⁴⁵ O judeu vive legalmente nessa sociedade capitalista como tinha vivido na sociedade feudal. O problema radica em que ele não participa politicamente. Por isso busca sua emancipação política, mas só a conseguiria pela forma da assimilação à ordem. O erro de Bauer está exatamente no fato de que ele busca no Estado a possibilidade de emancipação dos judeus.

Ora, uma

organização da sociedade que acabasse com os pressupostos da usura, portanto, com a possibilidade do tráfico, tornaria impossível a existência do judeu. Sua consciência religiosa se dissolveria como um vapor inconsistente na vital atmosfera real da sociedade; por outro lado, quando o judeu reconhece como inconsistente essa sua essência prática e trabalha pela sua eliminação, destacando-se do seu desenvolvimento anterior, trabalha pela emancipação humana pura e simples e se volta contra a mais alta expressão prática do auto-estranhamento humano.⁴⁶

Isso significaria, contudo, o fim dessa organização social e de sua forma estatal. O problema não se resolve pela emancipação parcial de um grupo particular. "A emancipação dos judeus é, em seu sentido último, a emancipação da humanidade do judaísmo",⁴⁷ entendido como representação da propriedade.

Não podemos deixar de registrar essa descoberta essencial que se traduzirá, nas obras posteriores, em chaves fundamentais para a compreensão da sociabilidade capitalista. A questão do fetichismo, do poder do dinheiro, etc., ilustram o processo.

O judeu se emancipou à maneira judaica, não apenas ao se apropriar do poder do dinheiro, mas, também, na medida em que o dinheiro se converteu, através dele e sem ele, em uma potência mundial e o espírito prático dos judeus no espírito prático dos cristãos. Os judeus se emanciparam na medida em que os cristãos se tornaram judeus.⁴⁸

Na realidade, a "contradição em que se encontra o poder político prático do judeu com seus direitos políticos, é a contradição da política com o poder do dinheiro em geral. Enquanto a primeira predomina idealmente sobre a segunda, de fato tornou-se a serva".⁴⁹ A relação política-dinheiro merece então um desenvolvimento: "O deus da necessidade prática e do egoísmo é o dinheiro."⁵⁰

"O dinheiro é o ciumento deus de Israel, diante do qual nenhum outro deus pode existir. O dinheiro torna vis todos os deuses do homem e os transforma em mercadoria."

DINHEIRO, FETICHISMO E POLÍTICA

O debate crítico com a religião (que Marx não abandonará) se desdobra na análise do fetichismo. “O dinheiro é o ciumento deus de Israel, diante do qual nenhum outro deus pode existir. O dinheiro torna vis todos os deuses do homem e os transforma em mercadoria.”⁵¹ Tese defendida no *Manifesto comunista* sobre a transformação dos valores “sagrados” em elementos mercantis. Avançando na análise, Marx formaliza uma tese central:

“A concepção da natureza que se adquire sob o império da propriedade e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza.”

O dinheiro é o valor universal, constituído por si, de todas as coisas. Despojou, portanto, o mundo todo, o mundo dos homens e o da natureza de seu valor peculiar. O dinheiro é a essência estranhada do homem, do seu trabalho e da sua existência e esta essência estranha o domina e ele a adora.⁵²

A análise do dinheiro como equivalente geral de todas as mercadorias (terra, capital, trabalho) será desenvolvida nas obras a partir da *Contribuição à crítica da economia política*. Marx fará aí a distinção entre dinheiro e capital, entre trabalho e força de trabalho, reafirmando, contudo, a questão da equivalência. Obviamente ele ainda não está trabalhando com a análise das relações capitalistas de produção e reprodução, mas enfrentando, como veremos adiante, a questão da ideologia que sustenta essa sociedade.

As religiões (máxime a judaica, mas, também, as diversas formas cristãs) traduzem na sua prática concreta o antagonismo entre os homens na sociedade em um debate sobre a solução futura. “A concepção da natureza que se adquire sob o império da propriedade e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza”.⁵³ Mais do que isso, o

que se encontra abstratamente na religião judaica, o desprezo pela teoria, pela arte, pela história e do homem como fim em si mesmo é o real, ponto de partida consciente, a *virtú* do homem do dinheiro. A mesma relação genérica, a relação entre homem e mulher, etc., se torna um objeto de comércio! A mulher é objeto do tráfico.⁵⁴

Estão presentes aqui alguns traços distintivos da sociedade burguesa. A acentuação deles leva à clara compreensão da possibilidade de negação das formas civilizatórias. A subsunção do homem, da história, da arte à propriedade, ao poder do dinheiro, coloca limites óbvios à constituição do que Marx entendia como ser genérico.

Os limites para o judeu religioso não estão apenas em um Estado cristão, mas, pelo contrário, no desenvolvimento da própria sociedade burguesa. Ele “não pode seguir se desenvolvendo como religião, não pode seguir se desenvolvendo teoricamente, porque a concepção do mundo da necessidade prática é, por sua natureza, estreita e se reduz a uns poucos traços”.⁵⁵ O desenvolvimento das condições sociais não permitia ao judaísmo “criar um novo mundo; podia apenas atrair, no âmbito da sua operosidade, as novas criações e as novas relações do mundo, porque a necessidade prática, cujo intelecto é o egoísmo, comporta-se passivamente”.⁵⁶

É no Estado moderno, ideologicamente sustentado por diferentes formas cristãs, que se pode completar o desenvolvimento dessa sociedade egoísta:

Só sob o comando do cristianismo, que torna exteriores ao homem todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas, podia a sociedade burguesa chegar a separar-se totalmente da vida do Estado, lacerar todas as nossas ligações do homem com o gênero, colocar o egoísmo, a necessidade particularista, no posto dessas relações com o gênero, dissolver o mundo dos homens em um mundo de indivíduos atomísticos, hostilmente contrapostos uns aos outros.⁵⁷

Foi necessária uma religião (ou ética) que desse significado e legitimidade a esse processo.⁵⁸ O homem abstrato encontra no homem religioso sua matriz. O homem, o burguês, é aquele átomo que só se coloca como coletivo (imaginariamente) na sagrada família [...] ou na ordem do capital.

Não tocaremos aqui mais a fundo nas relações entre cristianismo e judaísmo, visto termos, a nosso aviso, explicitado a crítica de Marx, o abandono da crítica da religião e o progressivo encaminhamento para a análise do capitalismo e do Estado moderno. O que nos parece relevante ainda sobre o tema é ver que o judaísmo “só agora podia chegar ao domínio universal e fazer do homem expropriado, da natureza expropriada, objetos alienáveis, vendáveis, caídos no domínio da necessidade egoísta

ta, do tráfico".⁵⁹ Marx localiza na prática mercantil a prática da alienação. Esta

é a prática da expropriação. Como o homem, enquanto é escravo do preconceito religioso, sabe apenas objetivar o próprio ser tornando-se um estranho ser fantástico, assim sob o domínio da necessidade egoísta ele pode operar praticamente, produzir praticamente objetos, pondo apenas os próprios produtos, como a própria atividade sob o império de um ser estranho, e conferindo a este o significado de um ser estranho: o dinheiro.⁶⁰

Superar essa alienação significa romper com as condições sociais que produzem a sociedade egoísta. Tão logo a sociedade se liberte dessas condições "a necessidade prática se humanizará, porque será abolido o conflito da existência individual sensível com a existência genérica do homem".⁶¹

Marx faz uma série de notações críticas a partir mesmo da forma com que os discursos dos jovens hegelianos tratavam os temas. Uma das questões centrais que perpassará sua análise é a interpretação feuerbachiana da separação entre o ser particular e o ser genérico. Sem dúvida alguma essa questão terá uma forte centralidade na análise da sociedade burguesa moderna e mesmo da sociedade de tipo feudal. Ela aparecerá de diversas formas "emancipação política" ou "emancipação humana", oposição entre *homme* e *citoyen*, a questão da relação entre sociedade civil e Estado político.

A radicalidade aparente das formas políticas da sociedade moderna, capitalista, oculta essencialmente as diferenças e desigualdades no seu seio:

Marx já o tinha de resto dito muito claramente na sua crítica da filosofia política de Hegel examinando o instituto moderno que encarna a igualdade jurídico-política desenvolvido na forma mais plena e difundida: o sufrágio universal. Com este, de fato, vêm não somente canceladas todas as discriminações nos direitos políticos, mas, tornado paritário o mundo dos *citoyens*, vem completado o aperfeiçoamento da sociedade política burguesa, isto é, o Estado que faz a abstração da sociedade já que "somente na eleição ilimitada, ativa ou passiva, a sociedade civil se eleva realmente à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência geral, essencial".⁶²

Assim a separação entre ser individual e ser genérico não se apaga, antes se agrava.

Marx vai proceder a uma crítica radical da "sociedade civil moderna", da sociedade burguesa. Esse processo, como afirma Lowy, se dá através de críticas: 1) da ideologia jurídico-filosófica do liberalismo, onde se examina a questão da separação dos direitos humanos em relação aos direitos dos cidadãos; 2) da emancipação política pura onde está em questão a "revolução da sociedade civil" que transforma a vida política da sociedade pondo-a a serviço da vida social-burguesa; 3) do Estado imaginário e alienado em relação aos membros da sociedade civil-burguesa; 4) da própria sociedade civil-burguesa, vista como esfera do egoísmo e *locus* da guerra de todos contra todos; e 5) das bases econômicas da *Bürgerlich gesellschaft* e do Estado político, onde o dinheiro — essência do homem, entidade que domina o homem alienado —, o "tráfico" e a propriedade privada são questões centrais.⁶³

RELIGIÃO: FELICIDADE ILUSÓRIA, MISÉRIA REAL

Marx anuncia a questão inicial da nova caminhada: "Para a Alemanha a crítica da religião se realizou, no essencial, e a crítica da religião é o pressuposto de qualquer crítica."⁶⁴ Retomando Feuerbach, ele afirma: "O fundamento da crítica religiosa é: o homem faz a religião; a religião não faz o homem. De fato a consciência de si e o sentimento de si do homem que ainda não se conquistou ou que já voltou a se perder."⁶⁵ Não basta, contudo, esse passo. Marx vai dar um conteúdo distinto à compreensão de humanidade professada pelos jovens hegelianos, inclusive por Feuerbach. Para Marx "o homem não é nenhuma entidade abstrata, colocada fora do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade."⁶⁶

Estamos longe, muito longe, da natureza humana, concepção burguesa fundacional.

O problema radica, portanto, na exterioridade desse homem em relação às suas condições de existência. A religião é um produto histórico. Essa produção não considera a religião, como poderia parecer, como algo dispensável pura e simplesmente, muito ao contrário. Ela é

A religião é um produto histórico. Essa produção não considera a religião, como poderia parecer, como algo dispensável pura e simplesmente, muito ao contrário.

uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral desse mundo, o seu compêndio enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu solene complemento, o seu fundamento universal de consolação e de justiça. Essa é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira.⁶⁷

tornada necessária pelas condições históricas em que vivem homens e mulheres concretos.

Trata-se do processo de legitimação social de um Estado e de uma sociedade marcados pelo arbítrio e pela miséria. A religião permite a esses seres humanos abstratos conviver com as limitações de sua vida.

A miséria religiosa é, conjuntamente, a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, assim como é o espírito de uma condição sem espírito. Ela é o ópio do povo.⁶⁸

Deslocada do seu contexto, esta última frase passou a ser um dos instrumentos privilegiados dos reacionários.

Expressão e protesto: limites da compreensão de uma realidade que exige a religião como "felicidade ilusória do povo". Superar a religião é construir a possibilidade de decifração da sua esfinge e da construção da libertação:

Eliminar a religião enquanto felicidade ilusória do povo quer dizer exigir a felicidade real. A exigência de abandonar as ilusões sobre sua condição é a exigência de abandonar uma condição que tem necessidade de ilusões. A crítica da religião, portanto, é, em germe, a crítica do vale de lágrimas do qual a religião é a auréola.⁶⁹

Compreender as ilusões que mantêm os homens prisioneiros é atuar sobre a necessidade dessa existência e a de negá-la. O processo de negação passa pelo conhecimento do significado de por que os homens se alienam.⁷⁰

A crítica arrancou as flores imaginárias das cadeias não para que o homem se despoje e perca a coragem, mas para que ele lance fora as cadeias e possa colher as flores vivas. A crítica da religião desengana o homem para que pense, atue, dê forma à sua realidade como homem desencantado e chegado à razão, para que se mova em torno de si mesmo e, por isto, em torno de um sol autêntico. A religião é apenas um sol ilusório que se

move em torno do homem, até que este se mova em torno de si mesmo.⁷¹

Tornar-se consciente faz parte do movimento de libertação não apenas da alienação religiosa, mas, como Marx dirá mais adiante, neste mesmo texto, de praticar não a revolução parcial, política, mas a verdadeira revolução: a emancipação geral do homem.

O processo desloca-se da crítica da alienação humana abstrata (porque os homens tiveram que criar os deuses) para a postulação da política (negar aquelas condições). O patamar da investigação é outro, radicalmente distinto do anterior.⁷² Assim é preciso investigar o real enquanto tal: a "tarefa da história consiste, uma vez desaparecido o mais além da verdade, em averiguar o mais aquém".⁷³ Daí o papel da teoria, da filosofia. Quando esta se encontra a serviço da história sua tarefa "consiste, uma vez que se tenha desmascarado a figura sagrada do auto-estranhamento humano, desmascarar o auto-estranhamento nas suas figuras profanas. A crítica do céu transforma-se assim na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política".⁷⁴

A NOVA PROBLEMÁTICA: A MATERIALIDADE E O ESTADO

Falamos que se tratava de mudar o registro da investigação: a crítica da política passa a ser central e a da religião era apenas a crítica da legitimação que se pretende destruir. A crítica da religião significava negar o presente político da Alemanha por si só já encoberto pelas velhas tradições e mitos dos povos modernos. A questão então é a revolução.

Como os povos antigos viveram sua pré-história na imaginação, na mitologia, nós, os alemães, também vivemos nossa pré-história no pensamento, na filosofia. Somos contemporâneos filosóficos do presente, sem ser seus contemporâneos históricos. A filosofia alemã é o prolongamento ideal da história alemã. Se criticamos, então, as *œuvres incomplètes* de nossa história real, as *œuvres posthumes* da nossa história ideal, a filosofia, a nossa crítica se encontra em meio aos problemas dos quais o presente diz *that is the question*. O que nos povos avançados é ruptura prática com as modernas situações do Estado moderno, na Alemanha, onde tais condições ainda não existem, é, acima de tudo, ruptura crítica com o reflexo filosófico de tais condições.⁷⁵

A história nem é linear, nem mera repetição. Essa defasagem, argumenta Marx, foi muito claramente aprendida pelos dominantes. Mas não pelos subalternos. Esta anotação é decisiva: trata-se da crítica do Estado tal qual ele se apresentava e não apenas de uma crítica exterior dos privilégios que esse Estado concedia a particulares e a si mesmo. Punha em questão não apenas a forma, mas o próprio conteúdo. Consideremos a questão. Temos presente aqui a perspectiva de que se pode aprender com as lições dos outros povos, não por repetição, mas pela análise crítica do cotidiano não como rotina, mas como processo. Marx, que já tinha vivenciado o movimento liberal da *Gazeta Renana*, sabe que os dominantes na Alemanha aprenderam o sentido das revoluções e não estão dispostos a correr riscos desnecessários. O conhecimento do que ocorre na Alemanha é, mesmo para os povos modernos, pleno de interesse: "porque o *status quo* alemão constitui a aberta realização do *Ancien Régime*, e o *Ancien Régime* é a tara oculta do Estado moderno".⁷⁶ As histórias da Alemanha e da Europa não são isoladas. Fazem parte da realidade onde os "povos modernos" vivem e atuam. Dupla determinação: o presente alemão mostra até onde pode ir o Antigo Regime e, a um só tempo, denuncia as debilidades do Estado moderno.

No processo de construção crítica não bastam as palavras altissonantes. É preciso ir além e combater as condições sociais que permitem esse domínio. A teoria – aliada a essa prática política – será extremamente útil:

Na luta contra essas [as condições sociais alemãs], a crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Não se trata do bisturi anatômico, mas de uma arma. Seu objeto é o seu inimigo, que ela não quer refutar, mas aniquilar, porque o espírito daquelas condições de vida já foi refutado.⁷⁷

A crítica não é um mero exercício acadêmico, nem romântica negação do existente. A teoria, esvaziada do conteúdo especulativo e plena de conhecimento empírico, será a arma da revolução. Para tanto, se queremos negar a realidade, é preciso afirmá-la tal qual é. Não podemos suavizá-la ou negar abstratamente seus efeitos: "É necessário tornar mais opressiva a opressão real com o atingir a consciência da opressão, ainda mais vergonhosa a vergonha, dando-lhe publicidade."⁷⁸

Qual é a situação do regime alemão? É

um anacronismo, uma contradição flagrante com axiomas universalmente reconhecidos, a nulidade do *Ancien Régime* exposta às vistas do mundo, se imagina ainda crer apenas em si mesmo e exige do mundo a mesma imaginação.⁷⁹

O que se deve estudar e criticar não é apenas a ideologia dominante (religiosa ou não, alienada ou não), objeto preferido dos críticos abstratos, mas verificar o que é o mundo real:

[...] a moderna realidade político-social se vê submetida à crítica, isto é, não apenas enquanto a crítica se eleva ao nível dos problemas verdadeiramente humanos, se encontra fora do *status quo* alemão, de outro modo ela colheria seu objeto abaixo do seu sujeito.⁸⁰

O campo novo da construção marxiana, ainda em elaboração, está claramente colocado:

[...] a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral com o mundo político é um problema capital da época moderna. Sob que forma este problema começa a ocupar os alemães? Sob a forma de tarifas protetoras, do sistema protecionista da economia nacional. A teutomania passou dos homens à matéria de modo que em uma bela manhã nossos cavaleiros do algodão e nossos heróis do ferro se encontraram transformados em patriotas. Na Alemanha se começa então a reconhecer a soberania do monopólio em face do interior conferindo-lhe a soberania em relação ao exterior. Na Alemanha se está começando no modo em que na França ou na Inglaterra se está por acabar. A velha, apodrecida condição contra a qual estes países se revoltam no plano das idéias e que ainda suportam apenas como se comportam as cadeias, é saudada na Alemanha como a aurora nascente de um futuro róseo, que ainda quase não ousa passar da astuta⁸¹ teoria a mais implacável das práticas. Enquanto o problema na França e na Inglaterra soa: economia política ou domínio da sociedade sobre a riqueza, na Alemanha, os termos do problema são outros: economia nacional ou domínio da propriedade privada sobre a comunidade nacional. Na França e na Inglaterra trata-se, portanto, de abolir o monopólio, que chegou até

A crítica não é um mero exercício acadêmico, nem romântica negação do existente. A teoria, esvaziada do conteúdo especulativo e plena de conhecimento empírico, será a arma da revolução.

suas últimas conseqüências; pelo contrário, do que se trata na Alemanha é de levar até as últimas conseqüências o monopólio. Lá se trata de encontrar a solução, aqui apenas o embate. Este é um exemplo suficiente da forma alemã dos problemas modernos, um exemplo de como a nossa história, à maneira do recruta torpe, sem que tenha tido apenas a tarefa de exercitar-se a repetir histórias tristes.⁸²

Marx compara a situação alemã com as formas existentes na França e na Inglaterra, tanto na questão da produção material imediata quanto na gestão política. Daí resulta a ação das diferentes posições "classistas". A política e a economia já tinham feito caminhadas muito amplas naqueles países: a Inglaterra já realizara sua revolução industrial, a França a sua revolução política. Temporalidades radicalmente distintas, um mesmo processo: o capitalismo caminhava sobre o todo europeu. E os alemães permaneciam prisioneiros na sua própria situação econômica e política. O monopólio tradicional, o não correr nenhum risco e ainda tentar obter benefícios das formas mais avançadas da Europa colocava a Alemanha em um protecionismo antiliberal:⁸³

lá não existia nem a forma econômica, nem a forma política dos "povos modernos".

Esta afirmação é obviamente problemática. Na França e na Inglaterra, a questão não se coloca na forma da economia política ou império da sociedade sobre a riqueza, mas permite a percepção de que o monopólio na forma alemã está em contradição com os povos modernos. Do mesmo modo, Marx ainda não constata o desenvolvimento desigual das duas nações citadas. Será, todavia, com a análise de Engels sobre a economia inglesa que ele começará a ultrapassar essa visão. Todavia está claro para ele que o monopólio alemão é reacionário,



Antonio Gramsci

pois se define como economia nacional ou império da propriedade privada sobre a nacionalidade. A percepção do reacionarismo alemão tem conseqüências pesadas. Nos "povos modernos" a questão da economia exerce uma centralidade não encontrada na Alemanha.

▣ EMBATE DE PROJETOS

A questão do conhecimento está colocada, mas, ao mesmo tempo, deslocada no pensamento e na prática alemães. Sua relação com os "povos modernos" é pedagógica.

A emancipação teórica tem uma importância especificamente prática para a Alemanha. O passado revolucionário da Alemanha é, com efeito, teórico, é a Reforma. Como então no cérebro do monge, a revolução começa agora no cérebro do filósofo.⁸⁴

O monge, Lutero, fez a primeira reforma intelectual e moral dos tempos modernos (Gramsci). Ele

venceu, verdadeiramente, a servidão pela devoção, colocando no seu lugar a servidão pela convicção. Despedaçou a fé na autoridade, restaurando a autoridade da fé. Transformou os padres em laicos, porque converteu os laicos em padres. Libertou o homem da religiosidade externa fazendo da religiosidade a interioridade do homem. Emancipou o corpo das cadeias, pondo as cadeias no coração.⁸⁵

Processo dialético onde a exterioridade, ao se tornar interioridade, permite não apenas sua permanência, mas a atualização necessária à nova ordem.

Mas, se o protestantismo não foi a verdadeira solução, foi todavia a verdadeira colocação do problema. Era necessário, nesse momento, que o laico lutasse contra o padre que estava fora dele, mas contra o seu próprio cura interior, contra a sua natureza padresca. E, se a transformação protestante dos laicos alemães em padres emancipou os papas laicos, isto é, os príncipes com todo o seu clericalismo, os privilegiados e os filisteus, a transformação filosófica dos alemães padrescos em homens emancipará o povo. Mas, como a emancipação não se deteve nos príncipes, tampouco a secularização dos bens se deterá no espólio das Igrejas, que a hipócrita Prússia antes de todos realizou. A guerra dos camponeses, o fato mais radical da história alemã, naufragou contra a

A guerra dos camponeses, o fato mais radical da história alemã, naufragou contra a teologia. Hoje, que a própria teologia fracassou, o fato mais servil da história alemã, nosso *status quo*, se chocará contra a filosofia.

teologia. Hoje, que a própria teologia fracassou, o fato mais servil da história alemã, nosso *status quo*, se chocará contra a filosofia. Na véspera da Reforma, a Alemanha oficial era o mais incondicional servo de Roma. No dia anterior à sua revolução, ela é a serva incondicionada de algo menos do que Roma, da Prússia e da Áustria, dos fidalgoes rurais e dos filisteus.⁸⁶

Ao "libertar" da autoridade religiosa externa ele desencadeou forças sociais que só a custo de muita repressão conseguiu dominar e depois disciplinar.

Marx anuncia, embora ainda não possa enunciar, a antecipação teórica (filosófica) sobre o desenvolvimento capitalista na Alemanha. Kant e Hegel são peças-chave da nova forma estatal, fundamentais para a cidadania burguesa.

A filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã que se acha *al pari*, com o moderno presente oficial. O povo alemão, por isso, deve considerar que não tem mais remédio do que incluir também esta sua história sonhada entre as condições atuais reais, e submeter à crítica essas condições atuais, mas, também, em conjunto, sua perseguição abstrata. O seu futuro não pode limitar-se nem à negação direta de sua ordem jurídica estatal real nem à imediata colocação em prática destes ideais, porque a imediata negação direta das suas condições ela já possui nas suas condições ideais, e a realização imediata das suas condições ideais por sua vez ela já tem quase superada observando seus povos vizinhos. Por essa razão, o partido político prático alemão exige a negação da filosofia. Seu erro não consiste em tal reivindicação, mas de fechar-se nela sem satisfazê-la seriamente nem poder satisfazê-la. Crê realizar esta negação pelo fato de voltar as costas à filosofia, resmungar sobre ela, olhando para o outro lado, umas quantas frases injuriosas e banais. O caráter restrito de seu horizonte não considera a filosofia, sequer no âmbito da realidade alemã, ou delira diretamente seja por debaixo da práxis alemã e das teorias que os servem. Pretendeis que nos liguemos aos germes reais da vida, mas esqueceis que até o germe real de vida do povo alemão até hoje brotou apenas dentro do seu cérebro. Em uma palavra, não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la.⁸⁷

A crítica como resposta à alienação política alemã determina as possibilidades de luta: o partido teórico, na luta atual via

unicamente a luta crítica da filosofia contra o mundo alemão, e nem considerou que a filosofia surgida depois do início daquela luta pertence a este mundo e lhe é o complemento, ainda que ideal. Crítico em relação ao seu adversário, comportou-se acriticamente em relação a si mesmo, porque partiu das premissas da filosofia, e se deteve nos seus resultados dados.

A crítica do pensamento e da prática coloca-se como tarefa. "Seu principal defeito [do partido prático] pode resumir-se assim: acreditava poder realizar a filosofia sem suprimi-la".⁸⁸

Hegel revela-se então a grande expressão filosófica a ser criticada.

A crítica da filosofia alemã do Estado e do direito que com Hegel recebeu a sua forma mais conseqüente, a mais rica e definitiva, é a análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele conexas, e ao mesmo tempo a decidida negação de todo o modo precedente da consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais universal, elevada à ciência, é precisamente a própria filosofia especulativa do direito.⁸⁹

Mas que filosofia é essa? É a

este abstrato e exaltado pensamento do Estado moderno cuja realidade permanece um mais além, ainda que esse mais além se encontre só do outro lado do Reno; inversamente a concepção alemã do Estado moderno que abstrai o homem real, ou satisfaz de um modo puramente imaginário o homem na sua totalidade. Na política os alemães pensaram o que os outros povos fizeram. A Alemanha era sua consciência teórica.⁹⁰

Estão colocados os elementos centrais para a crítica da cidadania de tipo liberal: a diferença entre o homem real e o homem como abstração que aparece na teoria. Essa diferença é fundamental até para mostrar que isso permite aos filósofos alemães pensarem um mundo que não viveram a não ser pela teoria: veja-se o papel de Kant na concepção de indivíduo moral como base do sujeito em termos liberais. É certo que a

Alemanha acompanhou o desenvolvimento dos povos modernos apenas com a atividade abstrata do pensamento, sem tomar parte ativa nas lutas reais deste desenvolvimento; por outro lado compartiu as dores deste desenvolvimento sem compartilhar os prazeres, a satisfação parcial. A atividade abstrata de um lado corresponde a abstrata dor do outro. *A Alemanha por isso se encontrará um belo dia no nível da decadência européia antes de jamais ter chegado a encontrar o nível da emancipação européia.*⁹¹

O problema coloca-se em outro patamar: o da crítica radical. Exige que se coloquem "tarefas para cuja solução só existe um meio: a práxis".⁹² Tem, portanto, que "abater as barreiras gerais do presente político".⁹³ Aqui não há margem de dúvidas, não

é possível confundir a arma da crítica e a crítica das armas. A revolução é prática:

A arma da crítica não pode, certamente, substituir a crítica das armas, a força material deve ser abatida pela força material, mas também a teoria se converte em poder material tão logo se apodere das massas. E a teoria é capaz de apoderar-se das massas quando argumenta e demonstra *ad hominem*, quando se faz radical. Ser radical é colher as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem.⁹⁴

O limite do materialismo de Feuerbach e da pregação dos jovens hegelianos está claro. "A crítica da religião acaba com a doutrina de que o homem é a essência suprema para o homem e, conseqüentemente, no imperativo categórico de inverter todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjogado e humilhado".⁹⁵ A religião desempenhou na Alemanha um papel importante: a religião, renovada, segue construindo o consolo das misérias terrestres sem nunca atacar suas causas reais. Ela era fundamental para um Estado onde burocratas, latifundiários e os nascentes

O Estado atual necessita também de criar a felicidade ilusória ao separar o homem concreto, real, de sua representação abstrata como cidadão privilegiando esta como se ela fosse a verdadeira.

burgueses necessitavam de ordem e progresso. Vivendo a sua revolução passiva os *Junkers*, os burgueses e os burocratas precisavam de uma concepção estatal que apresentasse como real e única a vida absolutamente arbitraria sob a qual vive a massa alemã.

A QUESTÃO JUDAICA: DA CRÍTICA DA RELIGIÃO À DO ESTADO

Bruno Bauer, seguindo a linha teórica de Feuerbach, em *O problema judeu*, vê na alienação religiosa e na sua crítica a forma de focar a questão da negação específica da humanidade do homem. Vê, como vital, a contradição entre a falta de liberdade dos judeus e o Estado cristão. Marx, em processo de ruptura com Hegel e com a esquerda hegeliana, toma os textos de Bauer como ponto

central de sua análise. Para ele a questão não se coloca na aparente falta de liberdade dos judeus em relação aos cristãos como o núcleo da sua reflexão. Trabalhou a questão das formas de emancipação. Entendeu, portanto, que emancipar os judeus, grupo particular no interior de uma comunidade, não conduzia à emancipação geral da humanidade; quando muito à emancipação particular, à emancipação política. A questão era então a de construir a inteligibilidade do processo de constituição do homem como ser genérico, em contraposição à maneira liberal de ver o homem como mônada abstrata.

Bauer, preocupado com a contradição judeu religioso-Estado cristão, acaba por sucumbir a um falso problema. Marx analisa: "A forma mais rígida da contradição entre o judeu e o cristão é o contraste religioso. Como se resolve um contraste? Eliminando a religião."⁹⁶ Bauer não se pergunta de que tipo de emancipação política se tratava. A crítica dele não coloca em questão o tipo de emancipação. A crítica à pura emancipação política já permitia colocar a "crítica conclusiva da questão judaica e de sua verdadeira resolução nos 'problemas gerais da época'".⁹⁷ Ao tomar o Estado cristão como negador da liberdade dos judeus, ele acaba por discutir, sabendo ou não, as formas de assimilação daqueles ao Estado alemão, cristão: o erro de Bauer foi submeter

à crítica apenas o 'Estado cristão' e não o 'Estado em geral', com o que não investiga a relação entre emancipação geral e emancipação humana, e por isto põe condições que são explicáveis somente com uma crítica entre a emancipação e aquela em geral.⁹⁸

Investigar a relação entre emancipação geral e emancipação humana conduz à compreensão de que esse problema seja diferencialmente pensado: na Alemanha, o problema judaico é visto como questão teológica, mas, na França, ele é "o problema do constitucionalismo, o problema da emancipação política incompleta".⁹⁹ Respondendo a Bauer, mas conversando com os hegelianos de esquerda de seu tempo, Marx recusa-se a reduzir a questão a uma pura contradição entre religião e Estado. Vai mais além: "A religião para nós não constitui o fundamento, mas apenas o fenômeno da limitação mundana. Por isto, explicamos o preconceito religioso dos cidadãos livres com os seus preconceitos religiosos."¹⁰⁰

O peso dessa legitimação é grande:

Depois que por um longo tempo a história foi resolvida na superstição nós resolvemos dissolver a superstição na história. A questão da relação entre emancipação política e a religião se torna para nós a relação entre emancipação política e a emancipação humana.¹⁰¹

Ao fazer a síntese da crítica feuerbachiana Marx abre um novo caminho: o problema não é mais porque os homens criaram os deuses, mas como a história atual encontra nessa alienação sua base de sustentação. Lembremos que ele faz a crítica da felicidade ilusória da religião. O Estado atual necessita também de criar a felicidade ilusória ao separar o homem concreto, real, de sua representação abstrata como cidadão privilegiando esta como se ela fosse a verdadeira.

Trata-se, portanto, de fazer a crítica do Estado e de seus pressupostos. É necessário colocar o problema na forma humana:

[...] humanizamos a contradição entre o Estado e uma religião determinada, por exemplo o judaísmo, na contradição entre o Estado e determinados elementos mundanos, a contradição do Estado com a religião em geral na contradição entre o Estado e suas premissas em geral.¹⁰²

A questão da emancipação do judeu, do cristão, do homem religioso, é a emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, da religião em geral. Em sua forma, no modo próprio à sua essência, o Estado enquanto Estado se emancipa da religião emancipando-se da religião do Estado, isto é, quando o Estado, como Estado, não professa religião, alguma, quando o Estado se reconhece precisamente como Estado.¹⁰³

A crítica da religião oculta o problema: "A religião é, precisamente, o reconhecer-se do homem por via indireta".¹⁰⁴ "O Estado é mediador entre o homem e a liberdade do homem [...] o mediador ao qual transfere toda sua mundanidade, toda sua falta de preconceitos humanos."¹⁰⁵ Mediação importante que realiza a questão fundamental ao negá-la:

O Estado, enquanto tal, anula, por exemplo, a propriedade privada, o homem declara suprimida politicamente a propriedade privada, não apenas quando suprime o censo para a elegibilidade ativa e passiva, tal como já se fez em muitos dos Estados da América do Norte. Hamilton interpreta, com toda justeza, este fato

do ponto de vista político quando diz: "A grande massa triunfou sobre os proprietários e a riqueza." Não foi por acaso idealmente suprimida a propriedade privada dado que o não-proprietário se torna legislador do proprietário? O censo é a última forma política de reconhecimento da propriedade privada.¹⁰⁶

Ainda hegeliano – em processo de ruptura – Marx fala de uma negação/superação:

[...] a anulação política da propriedade privada não só não suprime a propriedade privada, mas esta vem imediatamente pressuposta. O Estado suprime, a seu modo, as diferenças de nascimento, de condição, de cultura, de profissão, declarando que nascimento, condição e a profissão não são diferenças políticas, proclamando que qualquer membro do povo participe em igual medida da soberania popular, sem considerar tais diferenças, tratando os elementos da vida real do ponto de vista do Estado.¹⁰⁷

Essa abolição é uma aparência necessária, diria Gramsci. Aqui resulta claro o segredo da esfinge da cidadania. Apesar de negá-las

o Estado deixa que a propriedade privada, a cultura e a profissão atuem a seu modo, isto é, como propriedade privada, como cultura, como profissão, e façam valer sua particular essência. Longe de acabar com essas diferenças de fato, o Estado existe apenas enquanto as pressupõe, sente-se a si mesmo como Estado político e faz valer sua universalidade apenas em oposição a estes seus elementos.¹⁰⁸

A essência da dominação é subsumida à aparência e para o conjunto dos indivíduos o segredo permanece. Veremos, ao final deste artigo, que Marx propõe a tarefa do "esclarecimento" como programa do "novo princípio".

O Estado, Hegel já o afirmara, é uma instância superior e externa à comunidade:

Para que o Estado [...] chegue a existir como realidade ética do espírito consciente do espírito é necessário que se distinga da forma da autoridade e da fé; mas tal distinção vive apenas enquanto a parte eclesiástica em si

"A vida na comunidade política, na que se considera como ente comunitário, e a vida na sociedade civil." É nesta última que se processa o que Marx chamou de vida egoísta.

mesma chega à separação; somente assim acima das Igrejas particulares, o Estado conquistou a universalidade do pensamento, o princípio da sua forma e lhe dá existência.¹⁰⁹

Marx agrega: “Certamente, só assim, por cima dos elementos particulares, o Estado se constitui como universalidade”. Se o Estado “perfeito” é, por sua essência, a “vida genérica do homem em oposição à sua vida material”, é necessário aprofundar a análise dos seus pressupostos caracterizados por uma vida egoísta e examinar por que eles “continuam a subsistir à margem da esfera do Estado, na sociedade civil, mas como características da sociedade civil”.¹¹⁰ Existe uma outra separação/unidade: “a vida na comunidade política, na que se considera como ente comunitário, e a vida na sociedade civil”. É nesta última que se processa o que Marx chamou de vida egoísta. Aqui esse ser particular é um ser profano e “considera aos outros homens como meios, degrada a si mesmo como meio e converte-se em um juguete de poderes estranhos”.¹¹¹ O estranhamento, a alienação, é o solo ideológico dessa nova sociabilidade.

O Estado político considera-se com respeito à sociedade civil com a qual

se relaciona no modo espiritualista como o céu em relação à terra. Face à esta se encontra no mesmo contraste, e a vende do mesmo modo em que a religião vence a limitação do mundo profano devendo, ao mesmo tempo, reconhecê-la, restaurá-la e deixar-se dominar por ela.¹¹²

O homem vive a sua realidade imediata na sociedade civil onde se relaciona com os outros homens não apenas como exterioridade, mas como opositor radical: trata-se da *bellum omnium contra omnes*. Repito: essa é a vida egoísta, característica da sociedade civil. Nela

o homem é um ser profano, é um fenômeno não verdadeiro. Vice-versa, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, é espoliado da sua vida real individual e preenchido por uma universalidade irreal.¹¹³

É um novo patamar de análise:

O conflito em que se encontra o homem, enquanto seguidor de uma religião particular, consigo mesmo enquanto cidadão e, o resto dos homens, enquanto

membros da comunidade, se reduz à cisão mundana entre Estado político e a sociedade civil.¹¹⁴

A questão agora é a existência de uma outra contradição entre o *bourgeois* e o *citoyen*.

Para o homem enquanto burguês “a vida do Estado é apenas aparência ou uma momentânea exceção contra a essência e a regra”. Certamente o *bourgeois*, como o judeu, permanece na vida apenas sofisticadamente, assim como só sofisticadamente o *citoyen* permanece judeu ou *bourgeois* [...] Essa sofisticada é a sofisticada do próprio Estado político. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o trabalhador diarista e o cidadão, entre o latifundiário e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão. A contradição na qual se encontra o *bourgeois* com o *citoyen*, na qual se encontra o membro da sociedade civil com sua pele de leão política.¹¹⁵

Quais são os pressupostos desse Estado político? Trata-se de elementos sejam

materiais, tais como a propriedade privada, etc., ou espirituais, como educação, religião, o conflito entre o interesse geral e o interesse privado, a cisão entre o Estado político e a sociedade civil, estes contrastes mundanos Bauer deixa subsistir, enquanto polemiza contra sua expressão religiosa.¹¹⁶

Essa antecipação é fundamental para a progressiva caracterização do Estado moderno que Marx vai elaborando ao longo do texto sobre as ilusões antropológico-filosóficas de Bauer. Apesar de tudo é preciso levar em conta que

a emancipação política é certamente um grande passo para frente, não é a última forma da emancipação humana em geral, mas é a última forma da emancipação humana dentro da ordem do mundo atual. Entenda-se: falamos aqui de real, de emancipação prática. O homem se emancipa politicamente da religião confinando-a do direito público ao direito privado. Ela já não é o espírito do Estado onde o homem – ainda que de modo limitado, sob forma particular e em uma esfera particular – se comporta como ser genérico, em comunidade com outros homens; ela tornou-se o espírito da sociedade civil, da esfera do egoísmo, da *bellum omnium contra omnes*. Ela não é mais a essência da comunidade, mas a essência da distinção.¹¹⁷

O Estado revela assim o seu caráter:

tornou-se a expressão da separação do homem de sua natureza comunitária, de si e dos outros homens, o que ela era originariamente. É, ainda, apenas o reco-

nhcimento abstrato do caráter do absurdo particular, do capricho privado, do arbitrio.¹¹⁸

Daqui para frente encontraremos o debate entre sociedade civil (vida egoísta) e o Estado (possibilidade de emancipação).

A desintegração do homem em judeu e cidadão, no protestante e no cidadão, no homem religioso e no cidadão, não é uma mentira contra a qualidade de cidadão, não é um modo de eludir a emancipação política, ela é a própria emancipação política, é o modo político de emancipar-se da religião.¹¹⁹

Esse Estado político, "gerado com violência da sociedade civil, em que a autolibertação humana tende a realizar-se na forma da autolibertação política". A questão religiosa não é para ele essencial, no sentido de que

deve proceder até a aniquilação da religião, mas só assim como procede a supressão da propriedade privada, a impor um máximo, ao confisco, ao imposto progressivo, como procede à abolição da vida, com a guilhotina.¹²⁰

Isso não implica, contudo, na emancipação humana, mas é somente emancipação parcial, política:

Nos momentos em que prevalece o sentimento de si, a vida política busca sufocar o seu pressuposto, a sociedade civil e os seus elementos e de constituir-se como a real e não contraditória vida do homem como gênero.¹²¹

Esse processo só é possível à custa de

uma violenta contradição com as suas próprias condições de vida, só declarando permanente a revolução, e o drama político termina, portanto, não menos necessariamente com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade civil, do mesmo modo como a guerra termina com a paz.¹²²

A religião é vivida pelos membros do Estado expressando o "dualismo entre a vida individual e a vida do gênero, entre a vida da sociedade civil e a vida política: são religiosos enquanto o homem considera a vida estatal, posta além de sua verdadeira identidade real, como a sua vida verdadeira".¹²³ A religião

é o espírito da sociedade civil, a expressão da separação e do afastamento do homem em relação ao homem. A democracia política é cristã porque, nela, o homem, não apenas um homem, mas cada homem, vale como ser soberano, como ser supremo; trata-se, porém, do homem

na sua forma fenomênica mais grosseira e a-social, o homem em sua existência casual, o homem tal como vive e vegeta, tal como se encontra corrupto, perdido e alienado de si mesmo, submetido a relações e elementos mais inumanos pela ação da organização da nossa sociedade no seu conjunto, em uma palavra, o homem que ainda não é um real ser genérico. A ficção fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, isto é, a soberania do homem, mas enquanto ser estranho e diferente do homem real, é, na democracia, realidade e presença sensível, máxima mundana.¹²⁴

Eis o que Marx chamava de brutal filosofia do homem livre. A cidadania tem que ser geral não permitindo, pois, tratamentos diferenciados em relação a este ou aquele grupo religioso. Sua cidadania reside em "uma parte da contradição mundana universal entre o Estado político e a sociedade civil".¹²⁵

Retomemos o debate entre emancipação humana e emancipação política. O problema radica no fato de que normalmente se vê entre elas uma equivalência de fato inexistente. A sociedade

civil sendo o *locus* das necessidades e da apropriação diferenciada dos recursos (leia-se propriedade privada) requer um homem egoísta, uma mônada que se choca contra as demais para construir seu êxito. É nela, e por ela, que se pode chegar a pensar, no máximo, em emancipação política que se dá no interior da instância externa e separada: o Estado. A emancipação humana requer a eliminação dos pressupostos da vida egoísta e é radicalmente inconcebível pela sociedade civil.

O problema da emancipação política dos judeus é o de que

não podeis ser emancipados politicamente sem emancipar-vos radicalmente do judaísmo [...] se quereis ser emancipados politicamente, sem emancipar humanamente a vós mesmos, é porque a incompletude e a contradição não residem apenas em vós, residem na essência e na categoria de emancipação política. Se permanecerdes prisioneiros desta categoria, é porque participais do preconceito universal. Como o Estado

A sociedade civil sendo o *locus* das necessidades e da apropriação diferenciada dos recursos (leia-se propriedade privada) requer um homem egoísta, uma mônada que se choca contra as demais para construir seu êxito.

age segundo o Evangelho, enquanto malgrado o Estado, se comporta de forma cristã com respeito aos judeus, assim o judeu age segundo a política, enquanto malgrado o judeu, exige gozar os direitos de cidadão.¹²⁶

A sociedade civil conseguiu impor os chamados direitos humanos, direitos políticos que exigem, é claro, a vida na "comunidade com os outros. A participação na comunidade, concretamente na comunidade política, no Estado".¹²⁷

A CRÍTICA DO ESTADO E A REVOLUÇÃO

Marx vê na forma estatal hegeliana, na sua racionalidade, a realização sistemática de "um tipo particularmente cruel e cínico de opressão que desvela a verdadeira natureza do Estado".¹²⁸ Qual a credibilidade e imparcialidade dos funcionários, serventuários da racionalidade estatal entendida como social? Celso Frederico sintetiza a visão hegeliana:

[...] a burocracia é um ser particular, uma corporação destinada a superar os seus próprios interesses grupais, mesquinhos e pôr-se integralmente a serviço do interesse universal. Como as funções administrativas são de natureza objetiva, elas não dependem de algum dom natural ou do acaso do nascimento: o indivíduo é nomeado tendo como critério o saber e a competência, testados pelo exame de admissão e pelos concursos. O salário e a proteção do Estado têm como contrapartida o sacrifício dos interesses pessoais e egoístas, dos fins subjetivos, neutralizados pelo desempenho de uma função objetiva, cuja única satisfação possível é o cumprimento do dever.¹²⁹

Para conquistar essa posição emancipadora e poder, portanto, desfrutar politicamente todas as esferas da sociedade no interesse da própria esfera, não são suficientes apenas energia revolucionária e orgulho intelectual.

A composição social da burocracia é esclarecedora: "o fato de ela ser constituída da parte principal da classe média, setor no qual se encontra a consciência do direito, o sentido do Estado, a inteligência e a cultura. É principalmente a cultura o fator que, segundo Hegel, impede a burocracia de tornar-se uma nova aristocracia entregue à dominação arbitrária".¹³⁰ Por fim:

Enquanto parte do Estado, a burocracia é apenas mais uma corporação: é, portanto, "a sociedade civil do Estado", é o Estado querendo transformar-se em sociedade civil. Mas enquanto corporação ela também é o "o Estado da sociedade civil", a sociedade civil que aspira transformar-se em Estado. Nos dois casos ela é um ser particular, uma corporação em relação de hostilidade com as demais corporações, nada mediando, pois é expressão disfarçada do antagonismo entre sociedade civil e Estado.¹³¹

Esses especialistas do interesse geral movem-se na esfera da sociedade civil, não estão fora dela, têm, portanto, uma imparcialidade, no mínimo, questionável. Eles são a "realização histórica dos filósofos, encarnação da racionalidade em ação, juízes do interesse geral reputados imparciais".¹³² Quem garante isso: o próprio Estado? Ou uma racionalidade meta-histórica, exterior à vida concreta de homens e mulheres? Sua ação prática revela o contrário: o debate sobre o roubo de lenha dos bosques e sobre a censura revela o peso da racionalidade corporativista, antiuniversal, por excelência.

Faz-se agora urgente dar um passo concreto na libertação real da sociedade alemã. É preciso libertar os prussianos dessa forma opressora de Estado e de suas conseqüências práticas. O problema é então o do sujeito social e histórico da revolução:

As revoluções necessitam, com efeito, de um elemento passivo, de uma base material. Em qualquer povo, a teoria só é realizada na medida em que ela lhe realiza as necessidades. À enorme diversidade entre as exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã corresponderá o mesmo dissídio da sociedade civil com o Estado e consigo mesma? As necessidades teóricas se tornaram imediatamente necessidades práticas? Não basta que o pensamento tenda a realizar-se: a realidade tender ela mesma ao pensamento.¹³³

Esse elemento passivo tem que ser encontrado na sociedade civil. É preciso que nela

uma determinada classe empreenda a emancipação geral da sociedade, a partir da própria situação particular. Essa classe liberta toda a sociedade, mas apenas na condição que toda a sociedade se encontre na situação dessa classe, isto é, de que possua, por exemplo, dinheiro e cultura, ou de que possa adquiri-lo ao seu bel prazer.¹³⁴

ou seja, que "se emancipe à parte da sociedade burguesa que instaura sua dominação geral". Ain-

da que isso não seja a "a revolução radical [...] a emancipação humana universal, mas, ao contrário, a revolução parcial, a revolução apenas política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício".¹³⁵

A questão é que para realizar esse processo, ainda que limitado, é necessário que na sociedade civil alguma classe provoque

um momento de entusiasmo em si e na massa, um momento no qual ela confraterniza e conflui na sociedade em geral, se troca com ela e é entendida e reconhecida como sua representante universal, um momento no qual as suas reivindicações e os seus direitos são direitos e reivindicações da própria sociedade, no qual ela é realmente a cabeça e o coração da sociedade. Apenas em nome dos direitos universais da sociedade uma classe particular pode reivindicar para si mesma o domínio universal. Para conquistar essa posição emancipadora e poder, portanto, desfrutar politicamente todas as esferas da sociedade no interesse da própria esfera, não são suficientes apenas energia revolucionária e orgulho intelectual. Para que a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil coincidam, para que uma classe valha como a classe de toda a sociedade, é necessário, pelo contrário, que todos os defeitos da sociedade sejam concentrados em uma outra classe, é necessário que uma determinada classe personifique os limites de todos, é necessário que uma esfera social particular seja considerada como o crime notório de toda a sociedade, de tal modo que a libertação desta esfera apareça como a autolibertação geral. Para que uma classe se torne a classe da libertação *par excellence*, é necessário que outra classe se torne manifestamente a classe da sujeição.¹³⁶

Estamos diante daquilo que no *Manifesto comunista* será chamado de simplificação do real.

Contrariamente aos países europeus que viveram um longo processo de luta de classes e de revoluções, a Alemanha não viveu as fases intermediárias da emancipação política. Tendo elaborado no pensamento, sem vivê-lo na prática, aquelas fases que teoricamente superou.

Como poderia, com um *salto mortale*, saltar não apenas sobre seus próprios limites, mas, ao mesmo tempo, sobre os limites dos povos modernos, sobre os limites que na realidade deveria sentir e aos que deveria aspirar como a emancipação dos próprios limites reais? Uma revolução radical só pode ser a revolução das necessidades radicais, das quais parecem faltar exatamente os pressupostos do terreno do qual surgir.¹³⁷

Sendo uma síntese dos defeitos civilizados do mundo moderno com os defeitos bárbaros do antigo regime tem, segundo Marx, que participar, ainda que pela irracionalidade das formações dos Estados que estão para além do seu *statu quo*. Nela convivem as ilusões e as proclamações do Estado constitucional, mas não suas realidades.

Assim como no Panteão romano se encontram os deuses de todas as nações, assim, hoje, no Sacro Império Romano-Germânico se encontram os pecados de todas as formas estatais. E que este ecletismo chegará a atingir uma altura até hoje impensada garante-nos, notadamente com efeito, a *gourmanderie* estético-política de um rei alemão que pensa sustentar todas as partes da monarquia, da feudal como da burocrática, da absoluta como da constitucional, da autocrática como da democrática, senão pela pessoa do povo certamente pela sua própria pessoa, se não para o povo certamente para si mesmo.¹³⁸

É nesse terreno minado pelas múltiplas contradições que a revolução tem que ser levada avante. "A Alemanha, como deficiência do presente político constituído em um mundo próprio, não poderá abater as próprias barreiras sem abater as barreiras gerais do presente político."¹³⁹ Vimos anteriormente que Marx falando sobre a revolução burguesa já colocara a possibilidade da revolução permanente. A internacionalização do processo está colocada. Ou se realiza esse processo de alteração mundial (européia, digamos) ou então se viverá o sonho utópico dos alemães: fazer uma revolução que não altere os pilares do poder. Na linguagem de nossos dias, o sonho de uma modernização com governabilidade.¹⁴⁰

A questão é a existência do sujeito revolucionário. Marx vai afirmar que as classes presentes no processo carecem no fundamental de consequência, arrojo, rigor e intransigência, necessários para a realização da revolução entendida como emancipação humana geral.

A sustentação principal da moral e da honradez alemãs, não apenas dos indivíduos, mas também das classes, é constituída muito mais por aquele modesto egoísmo que faz valer e deixa fazer valer mesmo contra si a sua limitação. A relação entre as diferentes esferas da sociedade alemã não é dramática, mas épica. Cada uma delas começa a adquirir consciência de si e a produzir ao lado das outras com as próprias reivindicações particulares, não quando é oprimida, mas quando as circunstâncias do momento, sem sua contribuição, criam uma base sobre a qual ela, da sua parte, possa exercitar

a sua opressão. Até a consciência moral da classe média alemã repousa unicamente sobre a consciência de ser a representante universal da mediocridade filistina de todas as demais classes.¹⁴¹

Contrariamente à revolução francesa, onde a burguesia conta durante algum tempo com uma solidariedade dos de baixo na sua luta contra a nobreza e a Igreja, a situação alemã apresenta-se como sendo uma espécie de colocação em movimento de todos contra todos:

[...] cada uma das esferas da sociedade civil experimenta a própria derrota antes de ter celebrado a própria vitória, desenvolvem os próprios limites antes de ter superado os limites a elas contrapostos, iluminam a angústia do próprio ser, assim como a oportunidade de sustentar um grande papel sempre já passou antes de estar presente, assim cada classe, mal inicia a luta com a classe que está por cima dela, está implicada na luta com a que está abaixo. Daí que os príncipes estão em luta contra a monarquia, os burocratas em luta contra a nobreza e os burgueses contra todos eles, enquanto o proletariado já começa a lutar com o burguês.¹⁴²

A análise de um novo período revolucionário é aqui esboçada. O processo de unificação alemã, a revolução burguesa, irá conferir com tintas ainda mais claras essa previsão. Era necessário que a burguesia em luta contra todos, inclusive o proletariado, tomasse uma decisão: construir um bloco dos de cima contra o proletariado em movimento. Trata-se do que Lênin chamará de via prussiana e Gramsci designará como revolução passiva. Para este trata-se de uma nova etapa, universal, a partir da aliança entre os liberais e os *Junkers*, contra a classe trabalhadora, que pode derrubar esse projeto de dominação. Aliança feita à custa da integração da burguesia aos antigos dominantes.

A possibilidade positiva da emancipação reside, portanto, em uma classe que negue radicalmente esse quadro; repousa, portanto,

na formação de uma classe com cadeias radicais; de uma classe que não seja uma classe da sociedade civil; de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos; de uma esfera que pelos seus sofrimentos universais possua um caráter universal e não reivindique nenhum direito particular, posto que, contra ela venha exercida não uma injustiça particular mas uma injustiça absoluta, a qual não pode apelar-se por um título histórico mas pelo título humano, que não se encontra em contraste unilateral em direção às conseqüências; mas em contraste

universal contra todas as premissas do sistema político alemão, enfim, de uma esfera que não pode emancipar-se de todas as esferas da sociedade e com isto emancipar todas as esferas da sociedade, a qual, em uma palavra, é a perda completa do homem e pode, portanto, ganhar novamente para si mesmo através da completa recuperação do homem. Essa decomposição da sociedade enquanto classe particular é o proletariado.¹⁴³

Marx anuncia a necessidade de a revolução ser trabalhada por uma classe ainda em constituição na Alemanha. A industrialização alemã, recente, feita da maneira mais brutal, criava uma classe destinada por suas características a ser o carro-chefe da emancipação humana e não apenas política: a revolução radical. Essa é a classe que não é uma classe da sociedade civil, isto é, uma classe ainda em constituição.

Contra a representação oficial da sociedade (a burocracia enquanto capaz de dar racionalidade e a nobreza enquanto poder concreto) coloca-se um universal que nasce do movimento da própria sociedade, que não é nada e quer ser tudo, como seguidamente nosso autor repetiu:

O proletariado começa a formar-se na Alemanha com o nascente movimento industrial, posto que não é a pobreza nascida naturalmente, mas a pobreza produzida artificialmente, não a massa humana mecanicamente oprimida pelo peso da sociedade, mas a massa de homens que provem da sua aguda dissolução e notadamente da dissolução da camada média, constitui o proletariado da classe média, ainda que gradualmente entrem em suas fileiras, como é natural, também a pobreza natural e os servos cristão-germânicos da gleba.¹⁴⁴

O processo da revolução passa necessariamente pela abolição de todas as condições vigentes, que só podem ser abolidas pela eliminação da causa de todas as opressões: a propriedade privada. O proletariado, criatura da produção capitalista, que vai criando rápida e seguramente raízes na sociedade alemã, é, para ela, ao mesmo tempo, necessidade e perigo. Por fim, Marx vai salientar a unidade da teoria e da prática.

Assim como a filosofia encontra no proletariado suas armas materiais, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais, e tão logo quanto o raio do pensamento penetre profundamente nesse ingênuo terreno popular, se realizará a emancipação dos alemães enquanto homens [...] A emancipação do alemão é a emancipação do homem. A cabeça dessa emancipação é a filosofia, seu

coração é o proletariado. A filosofia não pode chegar a realizar-se sem a supressão do proletariado, e o proletariado não pode suprimir-se sem a realização da filosofia.¹⁴⁵

Importante ressaltar a unidade claramente anunciada entre teoria e prática, entre classes, política e filosofia. Apesar da linguagem feuerbachiana, a perspectiva é radicalmente nova.

□ PROGRAMA

Essas críticas indicam que Marx rompe teórica e politicamente com Hegel, define a concepção materialista da relação teoria-prática e designa o proletariado, já constituído na Inglaterra e parcialmente na França, como a classe revolucionária *par excellence*. Ressalte-se que o proletariado na Alemanha está em formação, o que indica que o evolucionismo vulgar que costuma atribuir-se aos textos marxianos não encontra aqui nenhuma base de sustentação.

A última carta que os *Anais* registra coloca claramente um programa para a intervenção política da revista. Marx começa definindo sua postura diante do movimento realmente existente ao afirmar que nisto está é precisamente a vantagem da nova orientação, pela qual não nos antecipamos dogmaticamente o mundo, mas da crítica do velho, pretendemos encontrar o novo. Até agora todos os filósofos tinham bela e pronta, nas suas cátedras, a solução de todos os enigmas, e o insensato mundo esotérico não tinha senão que abrir a boca para que lhe viessem a ela as pombas assadas da ciência absoluta.¹⁴⁶

A filosofia não substitui o real, mas é fundamental na construção de sua inteligibilidade:

Se a construção do futuro e a busca de uma solução válida para todos os tempos não são de nosso interesse, tanto mais certo aparece o que devemos realizar no presente, e isto é a crítica sem preconceitos radical de tudo o que existe, falta de preconceitos radical no sentido de que, em geral, a crítica não se assusta frente aos seus resultados, e nem menos frente ao conflito com as forças existentes.¹⁴⁷

Os filósofos devem assumir um papel claramente político. Fazer a crítica radical significa pensar o futuro.

Mas, atenção! Isso não significa ter razão sobre o movimento real. Assim sendo



Weitling

não estamos de acordo com o alçar nenhuma bandeira dogmática; todo o contrário. Devemos procurar ir em ajuda aos dogmáticos, a fim de que tornem claros para si mesmos seus princípios. Assim, sobretudo, o comunismo é uma abstração dogmática, com isto tenho em mente não um imaginário e possível comunismo, mas o comunismo realmente existente, tal como o predicam Cabet, Dézany, Weitling, etc.¹⁴⁸

Esclarecimento, como definirá mais adiante Marx, que permitirá superar um comunismo que não é mais do que

uma manifestação particular do princípio humanista, contaminado pelo seu oposto, a essência privada. Supressão da propriedade privada e comunismo, portanto, não são em absoluto idênticos, e não por casualidade, mas necessariamente, o comunismo viu surgir diante de si outras doutrinas socialistas, como as de Fourier, Proudhon, etc., mas necessariamente, porque ele próprio não é senão a realização particular, unilateral, do princípio socialista.¹⁴⁹

Não se pode localizar a resolução da alienação política de forma parcial, pois "o princípio socialista, por sua vez, não é senão um dos aspectos, o que concerne à realidade, da verdadeira essência humana. Devemos nos ocupar do outro aspecto, da existência teórica do homem, isto é, também para fazer objeto de nossa crítica da religião, da ciência, por exemplo".¹⁵⁰

Marx toca aqui em questões decisivas: existe uma relação dialética entre as diferentes formas da essência humana. É preciso alterá-las como totalidade. Se se pretende

influir sobre nossos contemporâneos, especialmente sobre os nossos contemporâneos alemães. O problema é: como realizar tudo isso? Dois fatos são inegáveis: em primeiro lugar a religião e depois a política. São os objetos que constituem o interesse principal da Alemanha odierna. É necessário dirigir-se a eles tais quais são realmente, e não contrapô-los a um sistema qualquer como, por exemplo, o *Voyage en Icarie*.¹⁵¹

O problema não radica na inexistência da razão. Esta "sempre existiu, mas nem sempre na for-

Marx toca aqui em questões decisivas: existe uma relação dialética entre as diferentes formas da essência humana. É preciso alterá-las como totalidade.

ma racional. O crítico pode, portanto, ligar-se a qualquer forma de consciência teórica e prática, e das formas próprias da realidade existente desenvolver a verdadeira realidade como seu dever ser e sua meta final".¹⁵²

Marx registra aqui uma mudança fundamental, pois subsume a razão ao movimento realmente e não o contrário. E localiza a questão do Estado não mais, como Ruge e os jovens hegelianos, como um ente abstrato, mas como um ser concreto.

Quanto à vida real, é precisamente o Estado político, ainda que aí não se tenha racionalmente compenetrado de exigências socialistas, contém em todas as suas formas modernas as exigências da razão, nem se fecha a ela. Ele pressupõe a razão como realizada. Mas, do mesmo modo, ele incorre na contradição entre sua destinação ideal e suas premissas reais.¹⁵³

A tese que se segue demonstra a radicalidade da questão:

Deste conflito do Estado político consigo mesmo pode, conseqüentemente, derivar-se a verdade social. Como a religião é o índice das batalhas teóricas dos homens, o Estado político o é das suas batalhas práticas. De qualquer modo o Estado político expressa, portanto, do interior de sua forma *sub specie republica* todas as lutas, as necessidades, as verdades sociais. Não está de fato abaixo do *hauteur des principes* fazer o problema político mais especializado, por exemplo, a diferença entre o sistema das ordens e o sistema representativo objeto de crítica. De fato, esta questão exprime apenas de modo político a diferença entre o domínio do homem e o domínio da propriedade privada. O crítico não apenas pode, mas deve enfrentar estas questões políticas (que, segundo os socialistas vulgares, estão abaixo de toda dignidade).¹⁵⁴

A questão dos intelectuais, da direção, está colocada com clareza:

Ilustrando as vantagens do sistema representativo sobre o corporativo, ele [o crítico] interessa praticamente a um grande partido. Elevando o sistema político de sua forma política à forma universal e pondo em relevo seu significado verdadeiro que está no fundo dele, ele obriga, ao mesmo tempo, este partido a superar-se, posto que sua vitória é, ao mesmo tempo, sua derrota. Nada, portanto, nos impede de ligar nossa crítica à crítica política e, conseqüentemente, às lutas políticas, e



Etienne Cabet

identificá-las com ele. Então não enfrentaremos o mundo de modo doutrinário, com um novo princípio: aqui está a verdade, ajoelhai-vos! Nós ilustraremos o mundo com princípios novos tirando-os dos princípios do mundo. Não lhe diremos: "Abandona a tua luta, são bobagens; nós te gritaremos a verdadeira palavra de ordem da luta." Nós lhe mostraremos apenas porque efetivamente combates, porque a consciência é uma coisa que ele tem que fazer própria, ainda que não o queira.¹⁵⁵

A proposta é, pois, a da construção da inteligibilidade do real (como dissemos antes) e não a pura substituição do movimento existente. Os filósofos começam a escutar um discurso novo: o de que a filosofia quando ganha as massas, ganha força material. Mesmo que Marx ainda fale que a filosofia requer ser realizada pelo proletariado (que ele caracterizou anteriormente como classe em formação) para poder ser ultrapassada. É a política que permitirá negar a abstração formal e construir a abstração real. A filosofia é a arma necessária do sujeito revolucionário.

E este fará o trabalho da "velha toupeira" pela reforma da consciência que consiste apenas em se fazer

o mundo conhecer a sua consciência, que se o despertar dos sonhos sobre si mesmo, que lhe expliquem as suas próprias ações. Toda a nossa finalidade não pode consistir em outra coisa, assim como ocorre também na crítica da religião de Feuerbach, senão no atuar na forma humana autoconsciente todas as questões religiosas e políticas.¹⁵⁶

A filosofia ganha uma nova tarefa, pois a reforma da consciência não se fará

mediante dogmas, mas mediante a análise da consciência mística, obscura a si mesma, seja que se apresente em modo religioso, seja em modo político. Aparecerá então claro como faz tempo o mundo possui um sonho de uma coisa da qual basta ter consciência, para possuí-la realmente.¹⁵⁷

Por fim, Marx anuncia o programa dos *Anais*: "clarificação consigo mesmo (filosofia da crítica) do nosso tempo com respeito às suas lutas e aos seus desejos. Este é um trabalho para o mundo e para nós".¹⁵⁸ Filosofia e política se unificam, se fazem história.

NOTAS

- ¹ Utilizaremos a edição italiana dos "Anais Franco-Alemães", em Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere (1843-1844)*, vol. 3 (Roma: Editori Riuniti, 1976), daqui para frente citado como Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3*. Agregamos, contudo, carta presente na edição espanhola de Karl Marx & Arnold Ruge, *Los Anales Franco-Alemanes* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970), daqui para frente citada como Karl Marx & Arnold Ruge, *Anales*.
- ² "Durante muito tempo estivemos equivocados em relação a uma coisa: acreditar que fosse relevante conhecer que desejos e pensamentos o rei teria manifestado. Isto não podia mudar nada nas coisas. O material da monarquia é o filisteu, e o monarca e sempre o rei dos filisteus: ele não pode liberar-se a si mesmo, nem à sua gente, não pode fazer deles homens reais, enquanto ambas as partes permanecerem sendo o que são"; cf. "Carta de Marx a Arnold Ruge, março de 1843", Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3*, cit., p. 151; Karl Marx & Arnold Ruge, *Anales* cit., p. 54.
- ³ "Carta de Marx a Arnold Ruge, março de 1843", em Karl Marx & Arnold Ruge, *Anales*, cit., p. 147.
- ⁴ *Ibidem*. Grifo nosso. Não existe na edição italiana.
- ⁵ *Ibid.*, p. 46. Grifo nosso. Não existe na edição italiana.
- ⁶ *Ibid.*, p. 47.
- ⁷ *Ibid.*, p. 18.
- ⁸ *Ibid.*, p. 149.
- ⁹ *Ibidem*.
- ¹⁰ *Ibidem*.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 152.
- ¹² *Ibidem*.
- ¹³ "Carta de Feuerbach a Ruge, junho de 1843", em Karl Marx & Arnold Ruge, *Anales*, cit., p. 64. Grifo nosso. Não existe na edição italiana.
- ¹⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵ *Ibidem*.
- ¹⁶ François Châtelet, "Introdução", em Karl Marx, *Contribution a la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Paris: Aubier Montaigne, 1971), p. 17.
- ¹⁷ Marx fará essa caracterização em suas *Teses sobre Feuerbach*.
- ¹⁸ François Châtelet, "Introdução", cit., p. 18.
- ¹⁹ Na edição italiana fala-se em civil, na espanhola fala-se em burguesa. Na realidade, Marx expressava a idéia de sociedade burguesa emancipando-se das travas feudais.
- ²⁰ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3*, cit., p. 175.
- ²¹ *Ibid.*, p. 176.
- ²² *Ibidem*.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ *Ibid.*, pp. 177-178.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 178.
- ²⁶ *Ibidem*.
- ²⁷ *Ibidem*.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 179. Coloca-se aqui com clareza a possibilidade da passivização da revolução.
- ²⁹ *Ibidem*. Marx cita Buchez e Roux, *Histoire parlementaire de la révolution française* (Paris, 1834-1836), quando, falando de Robespierre le jeune, tomo 28, p. 159, escrevem: "a liberdade de imprensa não deve ser permitida quando ela compromete a liberdade política", cf. *Anales*, cit., p. 246.
- ³⁰ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3*, cit., p. 179.
- ³¹ *Ibid.*, p. 180.
- ³² *Ibidem*.
- ³³ *Ibidem*. Essa dissolução das relações dos estamentos e grêmios será estudada mais adiante nas "Formas que precedem à produção capitalista" e aparecerá sobre a forma do homem despido das relações feudais, do homem juridicamente livre.
- ³⁴ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3*, cit., pp. 180-181.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 181. Grifo nosso.
- ³⁶ *Ibidem*. Marx anuncia aqui o permanente revolucionar da sociedade burguesa.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 179.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 181.
- ³⁹ *Ibid.*, pp. 181-182.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 182.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 184.
- ⁴² *Ibidem*.
- ⁴³ Aliás, essa é a forma que a própria burguesia elabora para dar coerência à sua existência.
- ⁴⁴ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3*, cit., pp. 184.
- ⁴⁵ *Ibid.*, pp. 184-185.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 185.
- ⁴⁷ *Ibidem*.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 186.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 187.
- ⁵⁰ *Ibidem*.
- ⁵¹ *Ibidem*.
- ⁵² *Ibidem*.
- ⁵³ *Ibidem*.
- ⁵⁴ *Ibidem*.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 188.
- ⁵⁶ *Ibidem*.
- ⁵⁷ *Ibidem*.
- ⁵⁸ Max Weber trabalhou esse tema em contraposição aos marxistas deterministas em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* e em muitas de suas análises sobre o fenômeno religioso na modernidade burguesa.
- ⁵⁹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3*, cit., pp. 189.
- ⁶⁰ *Ibidem*.
- ⁶¹ *Ibidem*.
- ⁶² Umberto Cerroni, *Teoria política e socialismo* (Roma: Editori Riuniti, 1973), p. 54.
- ⁶³ Essa tese será logo desenvolvida nos *Manuscrisos de 1844*.
- ⁶⁴ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3*, cit., pp. 190.
- ⁶⁵ *Ibidem*.
- ⁶⁶ *Ibidem*. Gramsci, nos *Quaderni del Carcere* retomará a idéia de que "o homem é o mundo dos homens", afirmando que ele é o "conjunto dos seus atos".
- ⁶⁷ *Ibidem*.
- ⁶⁸ *Ibid.*, pp. 190-191.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 191.
- ⁷⁰ A investigação sobre o porquê de os homens necessitarem alienar-se ganhará fôlego e maior desenvolvimento nos chamados *Manuscrisos econômicos e filosóficos*.
- ⁷¹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3*, cit., p. 191.
- ⁷² Há uma discussão sobre onde Marx dá o corte com o hegelianismo e começa a projetar sua futura teoria do materialismo histórico. Para Galvano Della Volpe é exatamente nesse momento em que ocorre o corte. François Châtelet, em

- "Introdução" a *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, concorda com ele. Já para Louis Althusser teríamos que esperar por *A ideologia alemã*.
- ⁷³ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3, cit.*, p. 191.
- ⁷⁴ *Ibidem*.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 195.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 193.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 192. Apesar de "paixão do coração" e "paixão da cabeça soarem feuerbachiana" a *démarche* é radicalmente distinta.
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 193. Gramsci em *Neutralità attiva ed operante*, texto de intervenção no debate sobre a participação do Partido Socialista Italiano ou não na Primeira Guerra Mundial, aproxima-se desse argumento mesmo não conhecendo essa obra de Marx.
- ⁷⁹ *Ibid.*, p. 194.
- ⁸⁰ *Ibidem*.
- ⁸¹ Trata-se de um intraduzível jogo de palavras: "aus der listinger theorie" contém uma ambigüidade, pois "listig", respectivamente, pode significar: a) "astuta" e b) "de Friedrich List" (1789-1846), economista alemão, teórico da União Alfandegária e do protecionismo (Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3, cit.*, p. 195).
- ⁸² *Ibid.*, pp. 194-195.
- ⁸³ Esse foi o processo que Gramsci chamará de revolução passiva e Lênin de via prussiana. A burguesia se aliou com os antigos inimigos para fazer frente aos perigos da nova ordem e do proletariado.
- ⁸⁴ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3, cit.*, pp.198.
- ⁸⁵ *Ibidem*.
- ⁸⁶ *Ibidem*. Sobre isso ver, entre outros, Friedrich Engels, *A guerra dos camponeses na Alemanha* e Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Ciência Nueva, 1958.
- ⁸⁷ *Ibid.*, pp. 195-196.
- ⁸⁸ *Ibid.*, p. 196.
- ⁸⁹ *Ibid.*, pp. 196-197.
- ⁹⁰ *Ibid.*, p. 197.
- ⁹¹ *Ibid.*, p. 199. Grifo nosso.
- ⁹² *Ibid.*, p. 197.
- ⁹³ *Ibid.*, p. 200.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 197. Grifo nosso.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 197.
- ⁹⁶ *Ibid.*, p. 160.
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. 162.
- ⁹⁸ *Ibidem*.
- ⁹⁹ *Ibidem*.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 163-164.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 164.
- ¹⁰² *Ibidem*.
- ¹⁰³ *Ibidem*.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 165.
- ¹⁰⁵ *Ibidem*.
- ¹⁰⁶ *Ibidem*. Nota de Marx: "Cf. Thomas Hamilton, "Die Menschen und die Sitten in den Vereingten Staaten Von Nordamerica, Nach die 3, engilsche Auflage ubers", Von L. Hout, Mannheim, 1834, vol. 1, p. 146"; ver *Opere, vol. 3, cit.*, p. 165.
- ¹⁰⁷ *Ibidem*.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 165-166.
- ¹⁰⁹ G. W. Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse", em *Werke, vol. III* (Berlim, 1833), p. 346, *apud* Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3, cit.*, pp. 166.
- ¹¹⁰ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3, cit.*, p. 166.
- ¹¹¹ *Ibidem*.
- ¹¹² *Ibidem*.
- ¹¹³ *Ibid.*, pp. 166-167.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, p. 167.
- ¹¹⁵ *Ibidem*.
- ¹¹⁶ *Ibidem*. Essa reflexão mostra o equívoco de um reducionismo na obra de Marx e é vital para a questão da hegemonia que será desenvolvida por Gramsci já nos textos da década de 1910.
- ¹¹⁷ *Ibid.*, p. 168.
- ¹¹⁸ *Ibidem*.
- ¹¹⁹ *Ibidem*.
- ¹²⁰ *Ibidem*.
- ¹²¹ *Ibid.*, pp. 168-169.
- ¹²² *Ibid.*, p. 169.
- ¹²³ *Ibid.*, p. 172.
- ¹²⁴ *Ibidem*. O grifo na última frase da citação é nosso.
- ¹²⁵ *Ibid.*, p. 173.
- ¹²⁶ *Ibidem*.
- ¹²⁷ *Ibid.*, p. 174.
- ¹²⁸ François Châtelet, "Introdução", em *Contribution a la critique de la philosophie du droit de Hegel*, cit., p. 37.
- ¹²⁹ Celso Frederico, *O jovem Marx. As origens da Ontologia do ser social* (São Paulo: Cortez Editora, 1995), p. 67.
- ¹³⁰ *Ibid.*, p. 68.
- ¹³¹ *Ibid.*, p. 69.
- ¹³² *Ibid.*, p. 38.
- ¹³³ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3, cit.*, pp. 198-199.
- ¹³⁴ *Ibid.*, p. 200.
- ¹³⁵ *Ibidem*.
- ¹³⁶ *Ibid.*, pp. 200-201. É interessante notar que essas idéias serão desenvolvidas em *A ideologia alemã*. Gramsci trabalhará questões similares na formulação de sua teoria (e prática) da hegemonia.
- ¹³⁷ *Ibid.*, p. 199.
- ¹³⁸ *Ibid.*, p. 200.
- ¹³⁹ *Ibidem*.
- ¹⁴⁰ A expressão governabilidade usada no cenário político atual expressa o processo gatopardista: "é preciso que tudo mude para que tudo permaneça".
- ¹⁴¹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere, vol. 3, cit.*, p. 201.
- ¹⁴² *Ibid.*, pp. 201-202.
- ¹⁴³ *Ibid.*, pp. 202-203.
- ¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 203.
- ¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 203-204.
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 154.
- ¹⁴⁷ *Ibidem*.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 154-155.
- ¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 155.
- ¹⁵⁰ *Ibidem*.
- ¹⁵¹ *Ibidem*.
- ¹⁵² *Ibidem*.
- ¹⁵³ *Ibidem*.
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 155-156.
- ¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 156.
- ¹⁵⁶ *Ibidem*.
- ¹⁵⁷ *Ibidem*.
- ¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 156-157.