

MARX - A DETERMINAÇÃO ONTONEGATIVA DA POLITICIDADE*

J. Chasin

A proposta de minha exposição é trazer à baila, ao menos por algumas horas, a figura de Marx – o eterno enfeitado, mil vezes sepulto e sempre temido formulador teórico –, por meio da esfera de seu pensamento político.

Reconheço que o momento é ingrato, adverso, material e idealmente – nem tanto porque, na atualidade, o descrédito de sua obra tenha se convertido em moeda corrente, mas devido ao fato inegável de que, desde a emergência – há 150 anos –, a perspectiva do trabalho, por ele configurada, não tenha nunca se alçado à vitória. Pelo contrário, amarga um século e meio de derrotas. A enumeração destas é fácil: desde as longínquas revoluções europeias de [18]48, passando pela exemplaridade da Comuna de Paris e fazendo o trânsito das inviabilidades genéricas da Revolução Russa, até chegar a outras mais recentes, como o episódio mórbido do caso chinês ou o combalido esforço cubano, tanto quanto a herança desfeita da esmagada Comuna de Gdansk. Em suma, com a implosão do Leste europeu, é definitivo o traçado da falência de todo o itinerário percorrido de meados dos oitocentos até o encerramento de nosso século.

Mas a adversidade para revisitar Marx não se resume a isso. É acrescida pela maciça e profunda tendência atual à reinvocação salvacionista da política, precisamente na época em que já se evidenciam sintomas agudos do próprio esgotamento da política.

Por tudo isso, cenário de aguda e radical desfavorabilidade, tanto mais imperioso é reinvoocar Marx. De logo, recusando a contrafação que o século XX produziu dele e, positivamente, com a lisura de quem se dispõe a uma autêntica redescoberta.

Nada ressoa mais no quadro histórico atual do que o cântico entoado pela afirmação e aperfeiçoamento da vida política, indicativo da maré montante, prática e teórica, de uma equação humano-societária que no curto prazo já não pode mais ser melhorada, e cuja feição se equipara a uma renúncia. Acentuo que se trata de uma “renúncia e nulificação, ativa e ideal, de um propósito decisivo”, nada menos do que a abdicação de um “patrimônio que nunca dantes fora abjurado”. E pergunto, como quem responde, se “sofridos e maduros, estamos nos despojando, e com razão, de uma tralha de sonhos perversos, ou simplesmente, encabulados, perdidos nos desvãos de um labirinto inacabado, estamos desistindo, nada mais nada menos, do que de nós mesmos”, despejando, sem qualquer cerimônia, no latão dos detritos o único complexo problemático verdadeiramente incontornável, desafiador e radical – a expectativa e a interrogante pela autoconstrução do humano.

Há mais de uma década insisto nesta indagação, cujo cerne não só vem se mantendo por inteiro como o grande imperativo, mas que, inclusive, medrou, multiplicando raízes e se universalizando, numa proliferação que já não exclui nenhum espaço de monta que integre o todo efetivo e ideado em que hoje estamos postos, e no qual julgamos até mesmo com vaidade estar nos agitando. Que a mera agitação enevoada e orgulhosa, real e ideal, pretenda ser o culto do generoso espírito renascentista da *vida ativa* é sintoma bastante para identificar a gravidade do quadro, e razão suficiente para insistir, ainda que sob o ônus do isolamento, na denúncia do problema e no esforço pela sua tematização. Infinito em seus aspectos, intensiva e extensivamente, sua abordagem, ao menos hoje, e especialmente para mim, só pode ser feita aos bocados, numa escalada de múltiplos recortes e num gradiente muito largo de níveis de aproximação e distanciamento de seu centro vital. Núcleo este que é a própria individualidade, que de seu lado, mesmo sendo condensação e síntese, resultante de si própria pela mediação infinita com as demais de seu gênero, na esfera interativa com todos os gêneros, implica tal ordem de complexidade que seu estudo isolado é pura abstração, de modo que chegar concretamente a ela obriga a perfazer caminho sem fim.

Dentre esses aflorarei, em essência, a questão da *determinação ontonegativa da politicidade*, que caracteriza o pensamento político de Marx. Tema que, pela primeira vez, tenho oportunidade de ventilar entre historiadores reunidos em Simpósio Nacional.

A rota traçada para hoje compreende três momentos:

- 1 – A caracterização sumária do pensamento político de Marx em sua curta fase pré-marxiana;
- 2 – O delineamento, igualmente breve, da instauração teórica, operada por Marx em alguns de seus textos de juventude, de determinação negativa da politicidade;
- 3 – A determinação negativa da politicidade tal como se expressa e reencontra na elaboração de maturidade do autor, especificamente nos *Materiais Preparatórios* para a redação de *A Guerra Civil na França*.

* Texto inacabado, apresentado no XVII Simpósio Nacional de História, promovido pela Anpuh e realizado em São Paulo, de 19 a 23 de julho de 1993.

I

É no conjunto dos artigos publicados em *A Gazeta Renana*, entre maio de 1842 e março de 43, que temos o perfil e a estrutura do pensamento político de Marx anterior à formulação das doutrinas específicas que o viriam a caracterizar. De início, apenas como simples colaborador e, nos últimos seis meses, exercendo as funções de redator-chefe, Marx redige para o diário liberal de Colônia de três a quatro dezenas de artigos, num montante que equivale aproximadamente a um livro de 300 páginas, dentre os quais se encontram, por exemplo, os sempre lembrados “Debates sobre a Liberdade de Imprensa”, “O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito”, “Debates sobre a Lei que Pune o Roubo de Lenha”, “Justificações do Correspondente da Mosela” e assim por diante. Escritos que o próprio Marx refere, mais de uma década e meia depois, no “Prefácio” de 59 para a *Crítica da Economia Política*, assinalando a importância que tiveram para sua evolução intelectual os temas sobre os quais então fora obrigado a se debruçar, quando ficou, como diz, “em apuros por ter de tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”.

É bem conhecida a relevância da inflexão que a partir daí se manifestou. Todavia, aqui, não importam os estímulos benéficos ocorridos, nem as conquistas intelectuais que proporcionaram para a emergência do pensamento original de Marx. Ao contrário, os materiais de *A Gazeta Renana* valem, neste primeiro momento da exposição, pela razão oposta, isto é, como matéria-prima que põe em evidência o formato pré-marxiano do pensamento de Marx. Enquanto tais é que são postos em primeiro plano, para uma rápida e sumária abordagem que fixe o caráter da reflexão política de Marx na época em que se encontrava nas franjas do movimento neo-hegeliano, de cuja atmosfera participou, ainda que sempre de modo diferenciado, e da qual rapidamente se evadiu em direção às suas próprias soluções.

Outros já disseram com acerto que a colaboração de Marx em *A Gazeta Renana* foi orientada por um programa implícito à sua tese de doutoramento: unir a filosofia à política, ou mais precisamente ao liberalismo, enquanto equação de ponta para os dilemas do quadro alemão em busca da contemporaneidade, da qual se encontrava completamente divorciada, a não ser no plano das ideias, gerando com isto não uma solução, mas a duplicação do problema. É como dirá Marx, na virada de 43 para 44, já em seu primeiro texto marxiano: “Assim como os povos antigos viveram sua pré-história na imaginação, na mitologia, nós, alemães, temos vivido nossa pós-história no pensamento, na filosofia. Somos contemporâneos filosóficos do presente, sem sermos seus contemporâneos históricos. A filosofia alemã é o prolongamento ideal da história da Alemanha. /.../ A filosofia alemã do direito e do estado é a única história alemã que se encontra *al pari* do presente oficial moderno. Por isso o povo alemão deve acrescentar também essa história imaginária à situação existente e submeter à crítica não apenas essa situação existente, mas também ao mesmo tempo sua prolongação abstrata” (*Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*).

Porém, essa proposta de “ruptura crítica” integrada, de crítica à “situação existente” e à sua “prolongação abstrata”, bem como de “ruptura prática com as situações do estado moderno”, é já uma propositura marxiana, ulterior, portanto, ao período de *A Gazeta Renana*, quando diversa e sintomaticamente a linha reflexiva pré-marxiana almejava e apontava para a conquista do estado verdadeiro, ou seja, moderno.

Com efeito, nos artigos de *A Gazeta Renana*, Marx é um adepto vibrante da linha de pensamento – clássica e de origem tão remota quanto a própria filosofia – que identifica na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Em outros termos, estado e liberdade ou universalidade e civilização ou hominização se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social, e nessa condição – eterna, sob modos diversos, que de uma ou outra maneira a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como atributo perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações. Em suma, à época de *A Gazeta Renana*, Marx está vinculado às estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, à determinação ontopositiva da politicidade, e enquanto tal, formalmente, a uma das inclinações mais fortes e características do neo-hegelianismo, como agora tratarei de evidenciar simplesmente por meio de alguns poucos excertos de seus artigos.

Marx, como já foi apontado, ao referir no “Prefácio” de [18]59 os artigos de *A Gazeta Renana*, ressalta apenas que ficou em apuros ao ter de discutir “os chamados interesses materiais”, mas não informa como enfrentou o desafio. Dada a sua evolução subsequente, uma inferência precipitada e retroativa pode conduzir à suposição de que tenha alterado a natureza do talhe analítico que então praticava. Isto, porém, não ocorreu; continuou a proceder, essencialmente, embora com brilho e progressiva radicalização, pelas vias da análise política e jurídica tradicionais. Em outros termos, muito significativamente, procurou resolver problemas socioeconômicos pelo recurso ao formato racional do estado moderno e da universalidade do direito.

Bem indicativo desse rumo é que grande parte da argumentação desenvolvida nos artigos gira em torno da contraposição entre a universalidade do estado e a particularidade da propriedade privada, tal como aparece, por exemplo, numa passagem muito expressiva de um dos artigos dedicados à questão do roubo da madeira.

Analisando o caso específico, menciona que “por não contar a propriedade privada com os meios para se elevar à posição do estado, este tem de se rebaixar aos meios irracionais e antijurídicos da propriedade privada”, e então alerta enfaticamente: “Esta arrogância da propriedade privada, cuja alma mesquinha nunca foi arejada e iluminada pela ideia do estado, é uma lição severa e fundamental para o estado”. Para o Marx de *A Gazeta Renana*, “se o estado se rebaixa, ainda que só em um ponto, e procede não a seu modo, mas ao modo da propriedade privada”, ele “se degrada” (GR, nº 303).

A degradação do estado está precisamente em descender de sua universalidade. E a melhor das ilustrações da ideia do estado como universalidade humana talvez seja a que aparece num artigo anterior da mesma série, quando Marx trata do infrator como cidadão, e o estado emerge explicitamente como comunidade: “o estado deve ver algo mais no transgressor /.../. Por acaso cada um dos cidadãos não se acha unido a ele por mil nervos vitais, e por acaso pode se considerar autorizado a cortar todos esses nervos pelo simples fato de que um cidadão tenha cortado um nervo apenas? O estado deve ver no infrator, além disto, um ser humano, um membro vivo da comunidade por cujas veias corre o sangue desta, um soldado chamado a defender a pátria, uma testemunha cuja voz deve ser escutada ante os tribunais, um membro da comunidade capacitado para desempenhar funções públicas, um pai de família cuja existência deve ser sagrada e, acima de tudo, um cidadão do estado, que não pode descartar levemente um de seus membros de todas essas funções, pois o estado, ao fazer de um cidadão um delinquente, amputa a si mesmo” (GR, nº 300).

E, como não poderia deixar de ser, o estado concebido como a própria universalidade humana, que está para além das diferenças particulares, “exige que ele seja a realização da razão política e jurídica”, como se lê em “Observações sobre a Recente Instrução Prussiana Acerca da Censura”, artigo com que Marx havia iniciado sua carreira de publicista e que acabou sendo publicado na *Anekdotia*. Estado assentado, pois, na “livre razão”, ou seja, na autonomia da individualidade abstrata caracterizada pela racionalidade e pela moralidade, ou, nos termos sustentados por Marx, em oposição à moral religiosa, bem ao estilo dos neo-hegelianos: “A moral independente vai de encontro aos princípios gerais da religião, e os conceitos especiais da religião são contrários à moral. A moral só reconhece sua própria religião geral e racional, e a religião reconhece somente sua moral positiva especial”, fórmula, portanto, que está de acordo com “as doutrinas dos heróis intelectuais da moral tais como Kant, Fichte e Espinosa. Todos estes moralistas partem da existência de uma contradição de princípio entre a moral e a religião, dado que, segundo eles, a moral descansa sobre a autonomia e a religião sobre a heteronomia do espírito do homem” (GR, nº 300).

Universalidade, racionalidade e moralidade consubstanciadas na lei, que não está “isenta do dever geral de dizer a verdade. Sobre ela pesa este dever por duplo conceito, pois é ela que é chamada a definir de modo geral e autêntico a natureza jurídica das coisas. Não é, pois, a natureza jurídica das coisas que tem de ser ater à lei, mas esta àquela” (“Lei Sobre Roubo de Lenha”, GR, nº 298). Ou seja, só a “esfera do real entra na esfera do legislador”, como diz Marx no artigo da *Anekdotia*, pois, “Somente na medida em que me manifesto, em que entro na esfera do real, entro na esfera do legislador. Minha pessoa não existe em absoluto para a lei, não é em absoluto objeto desta, fora de meus atos”, pois, “unicamente para estes é que exijo o direito de existir”, de modo que só o “direito da realidade” é submetido ao “direito real”. Fora disto, é o império das “leis tendenciosas”, “a sanção positiva da arbitrariedade”, que tem por medida as intenções, e não por “critério fundamental os atos enquanto tais”, como faz o direito real, que corresponde às “leis do estado ditadas para os cidadãos”, baseadas na “igualdade dos cidadãos diante da lei”, e que por isso mesmo (pela universalidade/igualdade) unem, enquanto as leis tendenciosas dividem, “animadas pela má consciência de facção” [consciência particular, finita]. Em suma, em sua universalidade e racionalidade, “o estado moral atribui a seus membros as intenções do estado, ainda que se encontre em oposição a um órgão do estado ou ao governo” (“Lei Sobre Roubo de Lenha”, GR, nº 298). E, conclusivamente, numa expressão que traduz por inteiro a natureza das convicções de Marx à época, lemos que “a liberdade juridicamente reconhecida existe no estado como lei. As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, da mesma forma que a lei da gravidade não é uma medida repressiva contra o movimento, já que impulsiona os movimentos eternos dos astros /.../. As leis são melhor as normas positivas, luminosas e gerais em que a liberdade adquire uma existência impessoal, teórica e independente da vontade humana. Um código é a bíblia da liberdade de um povo” (“Sobre a Liberdade de Imprensa”, GR nº 132).

A vinculação de Marx à esfera da determinação positiva da politicidade, no período de seu doutoramento e subsequente colaboração em *A Gazeta Renana*, também pode ser apreciada na sua correspondência do período.

As cartas de fevereiro de 1842 a maio de 43, endereçadas quase que exclusivamente a Arnold Ruge, é que vêm ao caso. Note-se que compreendem todo o período de *A Gazeta Renana*, estendendo-se para além deste em alguns meses. Nelas podem-se rastrear diversas questões, como, por exemplo, as distinções entre Marx e os neo-hegelianos – “Os Livres”, como se autointitulavam – no concernente à crítica da religião, aos propósitos políticos e ao modo de encarar a prática teórica. Todavia, aqui, farei menção apenas a algumas poucas passagens típicas, com a exclusiva preocupação de reconfirmar o diagnóstico sustentado.

Vale começar pela menção à carta de 5/3/42, dirigida a Ruge, na qual é afirmado, contra a inclinação de muitos neo-hegelianos, que “o ponto central é a luta contra a monarquia constitucional, concebida como um híbrido que do começo ao fim contradiz e abole a si mesma”. Para muito significativamente completar que “*Res publica* é quase intraduzível em alemão”. Um ano depois (março/43), viajando pela Holanda, diz ao mesmo interlocutor: “O holandês mais insignificante é ainda um cidadão quando comparado ao primeiro dos alemães. /.../ Nos ensina a reconhecer a vacuidade de nosso patriotismo e a monstruosidade do nosso regime político, nos faz cobrir a cara de vergonha. /.../ A vergonha é já uma revolução; a vergonha é realmente a vitória da Revolução Francesa sobre o patriotismo alemão, que o venceu em 1813. A vergonha é uma forma de ira, uma ira contida. /.../ A comédia do despotismo que está sendo representada conosco é tão perigosa para ele quanto a tragédia uma vez foi para os Stuarts e Bourbons. /.../ O estado é uma coisa demasiado séria para ser transformado num tipo qualquer de arlequinada.”

Prototípica é a carta de maio de 43, igualmente enviada a Ruge. Nela os vínculos do Marx pré-marxiano à determinação positiva da politicidade são exemplares e exuberantes. A principiar por uma frase lapidar: “Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar republicano”. E logo em seguida, com a mesma aura, lê-se: “Em primeiro lugar a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acendida outra vez nos corações /.../. Só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade outra vez numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático”. E por contraposição ao “mais perfeito dos mundos filisteus, a nossa Alemanha”, afirma que a “Revolução Francesa restaurou o homem”, uma vez que promoveu “a transição para o mundo humano da democracia”.

Basta isso, pois os fragmentos são extremamente categóricos, patenteando de modo cabal que à época o pensamento político de Marx estava inteiramente inserido no universo da determinação positiva da politicidade. Mas é muito importante chamar a atenção para outros dois aspectos. O primeiro diz respeito simplesmente à data da carta – maio de 43, ou seja, Marx a escreveu cerca de dois meses depois de ter abandonado *A Gazeta Renana*; a carta, de fato, faz parte do dossiê preparatório dos *Anais Franco-Alemães*. Segundo, é ao final desta carta que está configurada a posição política a que Marx chegara pelas vivências em *A Gazeta Renana*. Algo que pode ser assinalado como o trânsito, no interior do idealismo ativo, entre a democracia radical e a democracia revolucionária. Revolução esta, seja grifado, que Marx não mais acredita que possa ser encabeçada na Alemanha pelos mesmos agentes sociais que a conduziram na França. Mas por um surpreendente dispositivo formado pela “humanidade sofredora que pensa e pela humanidade pensante oprimida”. Para uma visão mais completa, cito o final da carta quase na íntegra: “todos os homens que pensam e que sofrem têm chegado a um acordo para o que antes careciam absolutamente de meios /.../. O sistema da indústria, do comércio, da propriedade e da exploração dos homens leva /.../ a uma ruptura da sociedade atual /.../. Mas a existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante oprimida deve, inevitavelmente, se tornar indigerível e indigesta para o mundo animal do filisteísmo /.../. Da nossa parte, temos de expor o velho mundo à completa luz do dia e configurar positivamente o novo. Quanto mais tempo os acontecimentos deixem para a humanidade pensante refletir e para a humanidade sofredora mobilizar suas forças, tanto mais perfeito será o produto que o tempo presente leva em seu seio”.

Concluo esta parte assinalando que Marx desemboca numa revolução de sofridos e pensantes ainda no interior da determinação positiva da politicidade, ou seja, aponta um agente heterodoxo para levar a cabo uma solução política convencional. Em outras palavras, havia transitado, como já aponte, da democracia radical para a democracia revolucionária, mas continuava estacionado no universo tradicional da determinação positiva da politicidade.

Focalizo, agora, a carta também destinada a Ruge de setembro de 43, a primeira redigida (ou conservada) depois daquela outra de maio/43, referida com destaque linhas acima. Entre as duas há muito mais do que um simples intervalo de quatro meses.

Com efeito, graças a essas duas peças do epistolário Marx/Ruge é possível determinar com rigor e documentalmente o preciso momento em que tem início a reconfiguração do padrão reflexivo de Marx, ou seja, o instante e o meio através do que ocorre a emergência do pensamento propriamente marxiano.

Foram quatro meses cruciais. É bom lembrar que, no autobiográfico “Prefácio” de 59, Marx assegura que, ao deixar em março *A Gazeta Renana*, pretendia se “retirar do cenário público para o gabinete de estudos”. De fato, isto virá a ocorrer, depois de visitar os avós maternos na Holanda e de uma passagem por Dresden, onde discute os planos para a criação dos *Anais Franco-Alemães*. Em maio se estabelece em Kreuznach, onde permanecerá até outubro, quando deixa a Alemanha para residir em Paris.

O “gabinete de estudos”, pois, foi instalado em Kreuznach. Pelos seus cadernos de leitura sabe-se que esteve voltado à história europeia, principalmente francesa, e na relação dos livros lidos figuram obras de Rousseau, Montesquieu, Maquiavel e Hamilton. Todavia, o mais importante é destacado por Marx mesmo, ao assinalar o propósito dos estudos empreendidos no já várias vezes citado “Prefácio” de 59. Trazia para o gabinete de Kreuznach dois problemas bem configurados: o já referido embaraço diante dos “interesses materiais”, cujo

encaminhamento dado nos artigos de *A Gazeta Renana* pelo visto não o satisfizera, e a necessidade subsidiária de se inteirar das ideias socialistas e comunistas francesas, que confessara desconhecer de modo mais profundo nas próprias páginas do jornal. Para enfrentar tal situação diz que “O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel”. É apropriado repetir, dada a natureza do que está em jogo, que tal análise redundou num produto teórico decisivo, explicitado posteriormente por uma famosa afirmação de Marx: “Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’, seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na economia política”.

Essa não é, todavia, a única manifestação de Marx a respeito. Em *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, por exemplo, o referido produto teórico decisivo aparece diretamente como súpula analítica da avaliação e crítica do texto hegeliano, que ele acabara de fazer em Kreuznach, mas cuja redação completa jamais viria a executar. Bem ao seu estilo reflexivo, distingue os significados positivos da obra, articuladamente com os enunciados de sua exercitação crítica. Assim, lemos que “A crítica da *filosofia alemã do direito e do estado*, que encontrou em Hegel sua expressão última, a mais consequente e a mais rica, é ao mesmo tempo tanto a análise crítica do estado moderno e da realidade a ele associada, como a resoluta negação de todo o *modo anterior da consciência política e jurídica alemã*, cuja expressão mais nobre, mais universal, elevada à categoria da *ciência*, é precisamente a própria *filosofia especulativa do direito*”. Na frase, há que grifar, o pensamento político hegeliano é reconhecido como o cimo da filosofia política alemã, que aniquila nesse âmbito toda a reflexão germânica anterior, mas, passo subsequente, ele é determinado como “*pensamento abstrato e exuberante do estado moderno, cuja realidade continua sendo uma coisa do além*” [especulativa – “além apenas do Reno”, ironiza Marx], e como produto especulativo que “só podia ser produzido na Alemanha”, precisamente porque “a imagem *alemã* do estado moderno, que faz abstração do *homem real*, só era possível porque e enquanto o próprio estado moderno faz abstração do *homem real ou satisfaz o homem total* de modo puramente imaginário”. Portanto, conclui Marx, “a consumação da lança cravada na carne do estado moderno, o *status quo da consciência do estado alemão* expressa a *imperfeição do estado moderno*, a falta de solidez de sua própria carne”.

Eis a resultante sintética da *Crítica de Kreuznach*, ou seja, de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, nome segundo o qual veio a se tornar conhecida bem depois da morte de seu autor. Independentemente de quanto seja inacabada e lacunar, imprecisa ou obscura, para Marx, e na condição acima de tudo de meio para o seu autoesclarecimento, ela significa o momento preciso da viragem ontológica a partir da qual tem início a elaboração do pensamento marxiano propriamente dito.

Em contraste com o estado enquanto demiurgo racional e universal da sociabilidade, que habita a tese doutoral e os artigos de *A Gazeta Renana*, temos agora a “sociedade civil” – o campo da interatividade dos agentes privados, a esfera do “metabolismo social” – como demiurgo real do estado e das relações jurídicas. Numa espécie de exagero proposital poder-se-ia dizer que o conjunto das glosas da *Crítica de Kreuznach* são variações microscópicas em torno dessa mesma tese ontológica, que se expressa de várias maneiras, sempre recriminando a orientação hegeliana por não querer e não poder “que o ‘geral em e para si’, o estado político, não seja determinado pela sociedade civil, mas seja ele o determinante desta”, como se lê quase ao final do parágrafo 304, dando consecução assim à “unidade do fim último universal do estado e do interesse particular dos indivíduos” (parágrafo 261, referindo o 260), em obediência formal ao movimento lógico e com isso realizando seu conteúdo racional. Mas é precisamente o que Marx passou a negar com ênfase, como se lê no item “d” do parágrafo 270: “O conteúdo concreto, a determinação efetiva aparece como formal. A determinação formal, puramente abstrata, aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do estado não consiste em que estas sejam determinações referentes ao estado, mas que possam ser consideradas em sua forma mais abstrata determinações lógico-metafísicas. O que interessa na verdade não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em concretizar o pensamento em determinações políticas, mas, ao contrário, consiste em deixar que as determinações políticas existentes se volatizem em pensamentos abstratos. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”.

Ora, a inversão ontológica alcançada e retida é precisamente uma configuração que impulsiona em direção oposta a tudo isso. Mas, o que aqui importa, em especial, é que ela seja o esvaimento do estado racional, que tudo era e tudo podia nos artigos de *A Gazeta Renana*. Ou, para usar os termos verdadeiros e muito incisivos de Maximilien Rubel, quando refere *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: “É neste volumoso manuscrito que Marx rompe definitivamente com a ideia de estado como instituição racional” (Pléiade, *Cronologia*).

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

É precisamente essa extraordinária mudança de conteúdo que justifica as diferenças entre a carta de maio e a de setembro, ao mesmo tempo em que estas, de simples peças de um epistolário, podem passar a funcionar como documentos que parecem conjugar a certidão de nascimento de um evento teórico da maior grandeza.

Com efeito, a carta de setembro parece conter as primeiras manifestações dessa subversão teórica. Nela, Marx discute com Ruge a definição da linha de procedimento a ser adotada pelos *Anais Franco-Alemães*. Marx registra em primeiro lugar que “não só reina uma anarquia geral entre os reformadores, mas cada um também se vê obrigado a confessar que não tem ideia exata do que se trata de alcançar”. Sintomaticamente, ao inverso das certezas proclamadas nos artigos de *A Gazeta Renana*, Marx ressalta “que a vantagem da nova tendência consiste precisamente em que não tratamos de antecipar dogmaticamente o mundo, mas que queremos encontrar o mundo novo por meio da crítica ao velho”. E justifica o argumento com cutiladas reveladoras: “Até agora, os filósofos haviam deixado a solução de todos os enigmas nas gavetas de suas mesas, e o estúpido mundo exotérico não tinha mais do que abrir a boca para que nela caíssem as pombas assadas da ciência absoluta. A filosofia se secularizou. /.../ a própria consciência filosófica se lançou, não apenas exteriormente, mas também interiormente, ao tormento da luta”. E, depois de afirmar que “a construção do futuro e o estabelecimento definitivo de todas as coisas não é tarefa nossa”, sustenta que “é tanto mais seguro o que devemos levar a cabo /.../ – a crítica implacável de todo o existente”. É dentro desses parâmetros, em que faz também duras críticas ao sectarismo comunista de Cabot, Dézamy e Weitling, referindo de passagem, em contraposição a estes, as ideias socialistas de Fourier e Proudhon, e manifestando ainda, em alguns momentos, desdobramentos ao talhe reflexivo anterior, como, por exemplo, ao afirmar que “A razão sempre existiu, ainda que nem sempre sob forma racional. Portanto, o crítico /.../ pode desenvolver, partindo das próprias formas da realidade existente, a verdadeira realidade como seu dever-ser e seu fim último”, que Marx chega ao ponto que parece mais interessar. É quando passa a relacionar estado e sociedade, e o que valoriza suas afirmações é que o faz ainda, em grande medida, sob a forma de seu padrão expositivo anterior. Assim, temos que “Pelo que diz respeito à vida real, é precisamente o estado político, ainda quando não se encontre imbuído conscientemente dos postulados socialistas, que contém em todas suas formas modernas os postulados da razão. E não se limita a isso [observe-se que é nessa quadra, em seu período pré-marxiano, que Marx raciocina, cogita ou leva em consideração a figura de ‘estado socialista’]. Supõe por toda parte a razão como já realizada, mas cai por toda parte na contradição entre sua determinação ideal e suas premissas reais”.

Não é só essa contradição entre racionalidade idealmente postulada e premissas reais do estado que Marx sublinha, mas também, e isto é ainda mais vigoroso, que, “Partindo desse conflito do estado político consigo mesmo, cabe por toda parte desenvolver a verdade social”, uma vez que “O estado político é o resumo das lutas práticas da humanidade” e “expressa dentro de sua forma *sub specie rei publicae* todas as lutas, necessidades e verdades sociais”. Que a atividade proposta se equacione apenas por uma “reforma da consciência” é somente mais uma evidência de que os traços antigos ainda têm forte presença, mas não nega que já nesta carta apareça algo que sustenta a participação política como *médium* de uma virtual efetivação social, que é posta para além dos marcos da política.

Seja qual for a força probante dessa carta, ela só diz respeito à certidão de nascimento, ao momento no qual são registráveis os primeiros sinais da viragem ontológica ou de seus efeitos na esfera prática, mas o próprio nascituro é indubitável pela evidência do corpo de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

II

Dois são os textos, redigidos poucos meses depois, publicados em vida, que testemunham não só o nascimento e desenvolvimento da nova posição ontológica, como também, em conjunto com um terceiro, trazem os elementos mais característicos desse período, no que tange à estrutura de base do agora pensamento político marxiano – a *determinação negativa da politicidade*.

Estou referindo, cronologicamente:

1 – *Sobre A Questão Judaica* / (*Anais*), redigido no outono de 43.

Contra Bruno Bauer – 1) *Die Judenfrage* e 2) *A Capacidade dos Judeus e Cristãos Atuais para Serem Livres*.

2 – *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*.

Escrito em finais de 43/ princípio de 44. Inverno [europeu] de 43 para 44.

3 – *Glosas Críticas de 44*.

Ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano”

(*Vorwärts!*, 63/64, [*Avante!*] – Agosto/1844 – Contra Ruge).

[Lembro que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 44 são escritos entre abril e agosto – MEGA/1932.]

PARA A CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL – INTRODUÇÃO

Nesse texto, o segundo de elaboração marxiana e publicado ao mesmo tempo que *Sobre A Questão Judaica*, ambos no único número dos *Anais Franco-Alemães* em 44, dando praticamente por encerrada a crítica da religião – objetivo realizado pelos seus ex-amigos neo-hegelianos e no qual persistiam, contra a sua opinião² –, Marx propõe a crítica do “erro profano”; ou seja, uma vez que fora dissolvido “o além da verdade”, tratava-se de “descobrir a verdade do aquém”, dado que “a missão da filosofia a serviço da história consiste em desmascarar a autoalienação em suas formas profanas”. Com esse novo programa “a crítica do céu transforma-se na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (in *Revista Temas* 2, p. 2).

Interessa-nos a última, para destacar a seu respeito apenas alguns pontos, em especial certos temas que caracterizam a politicidade, distinguem formas de revoluções e *centralizam* a problemática da *emancipação humana*.

Já nesse texto primígeno, no qual declara “guerra à situação alemã”, Marx aponta que “a relação entre a indústria, o mundo da riqueza em geral, e o mundo político é um problema fundamental da época moderna” (in *Revista Temas* 2, p. 5). Sustenta ao mesmo tempo o relevante diagnóstico sintomático, manifestação de suas novas aquisições teóricas, de que o “estado moderno faz abstração do homem real ou satisfaz o homem total de modo puramente imaginário” (in *Revista Temas* 2, p. 7), e contrapõe de imediato o patamar – dado como inferior – do “nível oficial dos povos modernos”, isto é, político, ao patamar superior da “altura humana, que deverá ser o futuro próximo destes povos” (in *Revista Temas* 2, p. 8). De chofre, portanto, estamos diante de uma escala que inferioriza o plano político da modernidade, ou, nos próprios termos de Marx, “as fases intermediárias da emancipação política” (in *Revista Temas* 2, p. 9), diante da “altura humana”, pois “o homem é o ser supremo para o homem” (in *Revista Temas* 2, p. 8), o que coloca o estágio político como figura transitória a ser naturalmente superada em momento subsequente do evoluir da porção avançada da humanidade. O que é categoricamente confirmado, parágrafos adiante, quando Marx alude à necessidade de uma derrubada universal da “barreira geral do presente político” (in *Revista Temas* 2, p. 10). É nítido, pois, desde o instante em que Marx principia a efetivar seu pensamento próprio, que a esfera política perde a altura e a centralidade que detém ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental, cedendo lugar a um novo objetivo que é indicado pela expressão – *altitude máxima do humano*.

E essa distinção constitui o próprio critério para identificar as formas das revoluções: de um lado temos “a revolução radical” – “a emancipação humana geral”; de outro, “a revolução parcial” – “a revolução meramente política, que deixa em pé os pilares do edifício” (in *Revista Temas* 2, p. 10).

O que vem a ser, marxianamente, uma revolução parcial ou meramente política? É o ato exercido por “*parte da sociedade civil que se emancipa* e instaura sua dominação geral; /.../ partindo da sua *situação especial* e empreendendo a emancipação geral da sociedade” (in *Revista Temas* 2, p. 10). Para tanto, por um momento, a referida parcela tem de ser “sentida e reconhecida como *representante geral*” da sociedade. É em nome dessa representação global que pode reivindicar e exercer a dominação completa. E a condição de possibilidade para que isso se dê é que um dado estrato encarne em si a potência da libertação, ao mesmo tempo em que haja de parte distinta, em contraste e oposição, outro estrato ou classe que condense “o crime notório”, que seja a concentração de todos os defeitos e limites da sociedade. Este é o itinerário no caso dos países avançados, para os quais “a emancipação parcial é o fundamento da emancipação universal” (in *Revista Temas* 2, p. 12). Distintamente, onde não houver o contraste dessa dupla incorporação de sinais opostos, não poderá ocorrer a revolução política, passando “a emancipação universal a *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial” (in *Revista Temas* 2, p. 12).

Portanto, a revolução política, por ter caráter apenas mediador, pode ser substituída, enquanto que “a revolução radical – a emancipação humana geral” – guarda sempre a condição invariável de grande e verdadeiro objetivo – de *télos* último e inarredável. Tanto que, em quadros societários estruturalmente desfavoráveis, exerce os dois papéis – *é fim e é meio* de toda a emancipação parcial. De sorte que, dependendo do caso, e a conclusão é literalmente marxiana, “a realidade da libertação gradual [ou] sua impossibilidade é o que deve gerar a liberdade

2 Ver em *A Ideologia Alemã* trecho que descreve a crítica da religião dos neo-hegelianos: “Toda a crítica da filosofia alemã de Strauss a Stürner limita-se à crítica das representações *religiosas*. Partia-se da religião real e da verdadeira teologia. Aquilo que se entendia por consciência religiosa, por representação religiosa, foi posteriormente determinado de diferentes formas. O progresso consistia em subsumir à esfera das representações religiosas ou teológicas as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras, consideradas predominantes; do mesmo modo proclamava-se a consciência política, jurídica ou moral como consciência religiosa ou teológica e o homem político, jurídico ou moral, em última instância, “o Homem”, como religioso. O domínio da religião foi pressuposto. E, aos poucos, declarou-se que toda relação dominante era uma relação religiosa e se a converteu em culto, culto do direito, culto do estado etc. Por toda parte, tratava-se apenas de dogmas e de crenças em dogmas. O mundo viu-se canonizado numa escala cada vez mais ampla até que o venerável São Max pôde canonizá-lo *en bloc* e liquidá-lo de uma vez por todas”. K. MARX e F. ENGELS, *A Ideologia Alemã*, Hucitec, São Paulo, 1996, pp. 24-25.

total” (in *Revista Temas* 2, p. 12). Numa palavra, a *revolução política* ou seu *impedimento* são os êmulos da globalidade da emancipação humana: o revolucionamento político nunca ultrapassa as fronteiras de sua natureza parcial e mediadora, e a emancipação global nunca deixa de ser o fim último a postular.

Importa inclusive ressaltar com toda a ênfase e nitidez que o complexo emancipador também se distingue por seus modos de realização: enquanto a revolução meramente *política* “realiza a liberdade social sob o pressuposto de certas condições encontradas fora do homem, as quais, não obstante, foram criadas pela sociedade humana”, a emancipação humana “organiza melhor todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social” (in *Revista Temas* 2, p. 12). A primeira estende para o terreno político as emanações do quadro societário subjacente, exterior em relação ao homem, apesar de ser sua resultante, enquanto de outra parte, ao inverso, a segunda toma por meio a liberdade política em sua parcialidade para resolver e refazer o traçado global das condições de existência do homem. No primeiro caso o meio é convertido em finalidade humana, ou seja, esta é dessubstanciada ou mutilada; no segundo, a finalidade humana se apoia e dá sentido aos meios. Nos casos estruturais adversos, quando a revolução política é impossível, “nenhuma classe da sociedade civil tem necessidade ou capacidade de emancipação geral”, diz Marx, “até ser obrigada a isso por sua situação *imediate*, pela necessidade *material*, por seus *próprios grilhões*” (in *Revista Temas* 2, p. 12). É o caso em que o *têlos* também exerce a função de meio, a partir de sua configuração mais ínfima.

Este último é um ponto crucial, que reafirma a dimensão fundante da emancipação humana, pois, como afirma Marx, uma categoria social de “cadeias radicais, de uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil”, que é a dissolução de todas as configurações societárias, que só é universal pela universalidade de seus sofrimentos, que não padece injustiças parciais, mas “a injustiça pura e simples”, que, em suma, “já não pode reclamar um título histórico, mas simplesmente o título humano”, “que é, numa palavra, a *perda total* do homem, só pode, portanto, recuperar a si mesma através da *recuperação total* do homem” (in *Revista Temas* 2, p. 13). Não pode haver expressão mais precisa e eloquente do que essa para pôr em evidência que a *revolução radical ou emancipação global* é, para Marx, o ato que resgata o humano, que tem por objetivo o homem, que está centrada na efetivação deste, e não sobre a criação de uma forma qualquer de estado ou de prática política.

O arremate, direta e explicitamente filosófico, de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* reconfirma a análise imanente do texto, pois reaglutina o *momento real* com o *momento ideal* – próprios de todas as configurações ou proposições concretas. Assim, a filosofia é dada como *arma espiritual* do agente societário e este é entendido enquanto *arma material* daquela. É o que significa dizer que “A filosofia não pode se realizar sem a superação do proletariado”, ou seja, do agente do trabalho estranhado, como é melhor dizer hoje – corporificação que é da perda total do homem, por isso mesmo compelido a reclamar simplesmente o título humano. Por outro lado, o agente real “não pode se superar sem a realização da filosofia”, pois esta é a cabeça da emancipação, que tem naquele seu coração.

SOBRE A QUESTÃO JUDAICA

Do mais antigo dos textos aqui examinados – *Sobre A Questão Judaica*, redigido poucos meses antes do anterior – não importa, para a exposição em curso, a polêmica com Bauer, contra quem o texto foi redigido, mas o aglutinado das formulações atinentes aos tópicos estruturais da reflexão política marxiana. Mas não custa assinalar de passagem que, ao simplismo da solução baueriana – abolir a religião para alcançar a emancipação política, identificada pelo teólogo à emancipação humana –, Marx contrapõe a própria crítica da *emancipação política*, num complexo analítico em que pela primeira vez determina a *natureza da politicidade* de acordo com seus novos e originais lineamentos teóricos.

De fato, Marx principia por assegurar a necessidade de que seja efetuada uma dupla tarefa analítica: submeter à crítica “o estado enquanto tal” (“*Sobre A Questão Judaica*”, in *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Edições 70, Lisboa, 1989, p. 40), o “estado político na sua construção secular” (“*Sobre A Questão Judaica*”, p. 42), o estado enquanto estado, isto é, seu caráter geral e essencial, que se manifesta “onde o estado político existe na sua forma plenamente desenvolvida” (“*Sobre A Questão Judaica*”, p. 41), ou seja, em sua “perfeição” (“*Sobre A Questão Judaica*”, p. 42); e, confluentemente, “examinar a relação entre emancipação política e emancipação humana” (“*Sobre A Questão Judaica*”, p. 40). Roteiro distinto, que deixe indiferenciadas as duas formas de emancipação e que se restrinja a contrapor as formas particulares de estado, dadas como imperfeitas, ao suposto de uma figura universal superior, é formular embaralhadamente os problemas e enveredar por contradições insanáveis, que se originam e “explicam pela confusão acrítica de emancipação política com emancipação humana universal” (“*Sobre A Questão Judaica*”, p. 40).

No plano mais amplo, criticar o estado enquanto estado é “revelar a contradição entre o estado e os seus pressupostos gerais” (“*Sobre A Questão Judaica*”, p. 42). E a primeira dessas contradições, apontadas por Marx, é a *resultante assimétrica* à emancipação política, o que manifesta desde logo a estreiteza de seu alcance: “Os limites da emancipação política aparecem imediatamente no fato de o estado poder se libertar de um constrangimento sem que o homem se encontre *realmente* liberto; de o estado conseguir ser um estado *livre* sem que o homem seja um *homem*

livre” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 43). Marx faz aqui o reconhecimento da convivência do moderno estado laico com o homem religioso, do estado que se libertou da religião de estado, ou seja, que “ao não reconhecer como estado nenhuma religião e ao afirmar-se pura e simplesmente como estado” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 42) e que, afastando a religião para a vida privada, coabita com o homem constringido a potências estranhas, ainda que por este produzidas, e mesmo que cultivadas apenas na intimidade. De sorte que a libertação do moderno estado soberano não implica a liberdade dos homens, evidenciando assim que “a emancipação política não constitui a forma plena, livre de contradições, da emancipação humana” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 42). Em outros termos, o “estado livre” não abole o constringimento religioso, apenas o afasta de seu plano, deixando que viceje na mente e no coração do homem; o que arma uma contradição do homem consigo mesmo, pois o homem, enquanto membro do estado, “através do estado, politicamente se libera de uma limitação, pondo-se em contradição consigo mesmo ao se sobrepor a essa limitação de um modo *abstrato e limitado*, ou seja, parcial” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 43), porque não liberta a si mesmo, enquanto homem, desse limite.

Depreende-se, ademais, que “libertando-se politicamente [e não enquanto individualidade], o homem se libera através de um desvio, por meio de um intermediário, por mais necessário que esse meio seja” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 43). De modo que, ao se declarar livre pela mediação do estado, isto é, ao proclamar que o estado é livre, acha-se ainda subsumido à servidão, porque só reconhece a própria liberdade indiretamente, por meio de um mediador. Através dessa paráfrase, conclui-se com Marx que “o estado é o intermediário entre o homem e a liberdade humana. Assim como Cristo é o mediador a quem o homem confere toda a sua divindade e toda a sua servidão religiosa, assim também o estado constitui o mediador ao qual o homem transfere toda a sua essência terrena, toda a sua *liberdade humana*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 43).

É preciso grifar com ênfase que, para Marx, a limitada e abstrata ultrapassagem da religião pela política manifesta em sua especificidade o caráter parcial de toda solução política. De fato, é o que importa reter. E tal evidência é cabal nos próprios termos do autor: “A elevação política do homem sobre a religião compartilha de todas as insuficiências e de todos os méritos da elevação política em geral” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 43).

Momento angular desse curso analítico é a reflexão que oferece sobre a abolição política da propriedade privada. Exemplificando com diversos estados norte-americanos, ressalta que, com o voto universal, isto é, a eliminação do “censo para a elegibilidade ativa e passiva” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 44), “a propriedade é idealmente abolida”, politicamente extinta por decreto, para acrescentar logo em seguida, e com isso deixando patente a forma sempre contraditória das resoluções políticas, que “a supressão política da propriedade privada não somente não abole a propriedade privada, mas pressupõe de fato sua existência” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 44). De modo que a forma contraditória dos atos políticos não é mera imperfeição, mas deficiência intrínseca à sua natureza, portanto, condição de possibilidade da sua efetivação. Se não, vejamos: “O estado elimina, a sua maneira, as distinções estabelecidas por *nascimento, posição social, educação e profissão*, ao decretar que nascimento, posição social, educação e profissão são distinções *não políticas*; ao proclamar, desconsiderando tais distinções, que todo membro do povo é *partícipe igualitário* da soberania popular, ao tratar a todos os integrantes da vida real do povo do ponto de vista do estado” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 44). Mas, aí se dá a inflexão decisiva, geratriz de contradição igualmente radical: “o estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão *atuem* a seu modo, a saber, como propriedade privada, como educação e profissão, manifestando sua natureza *particular*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 44). Por consequência, “longe de abolir essas diferenças *efetivas*, o estado só existe na medida em que as pressupõe”, ou seja, “só se apreende como *estado político* e só faz valer sua *universalidade* em oposição a tais elementos” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 44). Em outras palavras: “unicamente *por cima* dos elementos *particulares* é que o estado se constitui como universalidade” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 45).

Aqui temos, portanto, a essência da determinação: “o estado político perfeito é, por natureza, a *vida genérica* do homem, em oposição a sua vida material” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 45). De um lado, pois, a universalidade humana, politicamente entificada, é a parte abstrata de uma generidade cindida, parte que expele de si todos os traços e supostos sensíveis da vida entificada em seus particulares reais, os quais, por outro lado, enquanto “pressupostos da vida egoísta [isto é, da vida singular voltada e centrada sobre si mesma, ou seja, da vida que nega ou opõe ao gênero, que se contrapõe à universalidade, que se recusa à alteridade, ou seja, que é o oposto do altruísmo – vida centrada sobre as interconexões com os outros, vida afirmativa do gênero, supostamente contida na universalidade política] continuam a existir na *sociedade civil*, fora da esfera política, como predicados da sociedade civil” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 45).

Tal contradição genética e estrutural faz com que “Onde o estado político tenha atingido o pleno desenvolvimento, o homem leve, não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na *comunidade política*, em cujo seio é considerado *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, em que age como simples *indivíduo privado*, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e se tornando joguete de poderes estranhos” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 45). Nesse ponto, Marx arremata a determinação com uma frase de grande efeito, mas que está longe de constituir um simples recurso de persuasão: “O estado político, em relação à sociedade civil, é precisamente tão espiritual como o céu em relação à

terra” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 45). Para muito além da retórica, tal analogia indica que, na articulação – estado político/sociedade civil, do mesmo modo que entre o mundo celestial e o profano, aquele vence a mesquinhez deste sempre o reconhecendo de novo em sua estreiteza, bem como o restaurando e se submetendo a seu domínio.

Sumariando o exposto até aqui, temos que os atos ou as resoluções políticas são, por natureza, inerentemente parciais, abstratas e contraditórias. O que não implica que sejam inertes ou destituídas de importância. Marx, ele mesmo, reconhece seus significados, até mesmo com ênfase, porém, delimitando com precisão seu alcance e dimensão. “Sem dúvida”, diz ele, “a emancipação política subentende um grande progresso. Porém, não constitui a forma final da emancipação humana, ainda que seja a última forma da emancipação humana *dentro* da ordem mundana atual” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 47), advertindo linhas abaixo que “ninguém deve se iludir [ou enganar] a respeito dos limites da emancipação política”, os quais não constituem “uma fase, mas a *consumação* da emancipação política” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 48), de modo que esta, em consonância com o espírito analítico do texto, “não abole, nem procura abolir”, as limitações reais do homem, que a cada passo se erguem e manifestam nas concretas e conhecidas formas de sociabilidade. Direta e explicitamente: “a *emancipação política* em si não é a *emancipação humana*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 53). De sorte que, por sua própria efetivação, a emancipação política entra em contradição e fere seu mais caro galardão de honra, sua petição de princípio universalista, sua pretensão à universalidade racional e ética. É por isso que, explica a analítica marxiana, “nos momentos em que a vida política manifesta especial autoconsciência, ela trata de abafar os próprios pressupostos – a sociedade civil e seus elementos – e se pôr como a genuína e harmoniosa vida genérica do homem, isenta de contradições” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 48). Esse objetivo, todavia, prossegue a análise, só seria alcançável “mediante a *contradição violenta* com suas próprias condições de vida, ou seja, proclamando sua revolução como permanente, de modo que o drama político termina com a restauração de todos os elementos da sociedade civil, tal como a guerra termina com a paz” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 48).

É muito importante notar que não se trata apenas de uma conciliação contra o princípio de universalidade, que lastreia idealmente os atos políticos, mas de uma subordinação degenerativa da política às particularidades da sociedade civil, no sentido de que “a cidadania, a *comunidade política* são reduzidas a simples *meio*”, o que se efetiva estrutural e reiteradamente, dado que “o *cidadão* é declarado servo do ‘homem’ egoísta, ou seja, a esfera em que o homem age como ser genérico é degradada ao plano em que ele atua como ser parcial” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 58), o que é traduzido, “por fim, na declaração de que o homem enquanto burguês, e não enquanto cidadão, é que seja o homem *verdadeiro e autêntico*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 59). Repetindo; “a vida política se declara como simples *meio*, cuja finalidade é a vida da sociedade civil” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 59), o que equivale a dizer, generalizando uma frase de Marx – que a política é em princípio superior aos poderes da sociedade civil, mas que na realidade se torna sua escrava (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 69). O que é o exato contraposto de espírito político, constituído “como a esfera da comunidade, o interesse *geral* do povo, em independência ideal dos elementos particulares da vida civil” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 61). Em suma, trata-se da “oposição secular entre o estado político e os seus pressupostos, quer sejam estes elementos materiais como a propriedade privada etc., quer elementos espirituais como a cultura ou a religião, conflito entre o *interesse geral* e a *sociedade civil*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 46), ou como é dito, sinteticamente, mais adiante: “universal *contradição secular* entre o estado político e a sociedade civil” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 53), uma vez que “a consumação do idealismo do estado foi ao mesmo tempo a realização do materialismo da sociedade civil”, ou seja, “A emancipação política foi simultaneamente uma emancipação da sociedade civil a respeito da política, e até da *aparência* de um conteúdo geral” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 61), pois, “A revolução política é a revolução da sociedade civil” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 60) – enquanto instauradora de um conteúdo particular. Em outras palavras: “*A revolução política* dissolve a sociedade civil nas suas componentes sem *revolucionar* estas componentes” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 62). Eis, portanto, a natureza e os limites da revolução política: *meio* de dominações específicas que, enquanto tais, contradizem o princípio da comunidade política – o estado como realização racional da universalidade humana –, axioma do qual a política, idealmente, parte e para cujo conteúdo presumidamente se dirige como *finalidade*, mas que é negado por ela no processo mesmo de sua exercitação.

Já foi dito que a contradição genética e estrutural entre sociedade política e sociedade civil faz com que “Onde o estado político tenha atingido o pleno desenvolvimento, o homem leve, não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na *comunidade política*, em cujo seio é considerado *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, em que age como simples *indivíduo privado*, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e se tornando juguete de poderes estranhos” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 45).

Convém, agora, desenvolver um pouco o complexo problemático da individualidade cindida em dois seres – comunitário e privado, tal como aparece em *Sobre A Questão Judaica*.

Em uma das formulações marxianas mais célebres, lemos que “O homem, em sua realidade *imediate*, na sociedade civil, é um ser profano. Precisamente aqui, onde aparece a si mesmo e aos outros como indivíduo real, emerge como manifestação *carente de verdade*. Em contrapartida, no estado, em que é considerado ser genérico,

membro imaginário de uma soberania presumida, está privado de sua vida individual real e imerso em uma universalidade irreal” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 46). De modo que, para o homem como ser privado, “a vida no estado é apenas aparência ou uma exceção momentânea à essência e à regra” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 46). É verdade, argumenta Marx, que o homem privado “só se insere na vida política de modo sofisticado”, assim como o *cidadão* é um ente dotado de qualidades privadas só sofisticadamente, porém, arremata, “essa sofisticação não é pessoal. É a sofisticação do próprio *estado político*”, que arma e sustenta o “conflito entre o *interesse geral* e o *interesse privado*, a cisão entre o *estado político* e a *sociedade civil*” – “entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 46).

Instaurada pela natureza da emancipação política, a distinção entre *cidadão* e homem *privado* ou, “simplesmente *homem*”, pois “é ao membro da sociedade civil que chamam ‘homem’”, remete ao mesmo fundamento que subjaz à divisão entre comunidade política e sociedade civil, e igualmente ao mesmo efeito da perversora subsumção real da universalidade ao plano da existência restrita, estando envolvidos estreitamente “os chamados *direitos do homem*, enquanto distintos dos *direitos do cidadão*, que constituem apenas os direitos de um *membro da sociedade civil*, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade”, “do homem enquanto mônada isolada e autossuficiente, retirado para o interior de si mesmo” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 56), ao qual são predicados os direitos naturais e imprescritíveis da – *igualdade, liberdade, segurança e propriedade*. De modo que “a liberdade como direito do homem não se funda nas relações entre homem e homem, mas antes na separação do homem a respeito do homem. É exatamente o *direito* a tal separação, o *direito* do indivíduo *circunscrito*, fechado em si mesmo” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 57). Portanto, trata-se do direito de fruir, sem atentar para ninguém, ou seja, para o conjunto social; é, de fato e por essência, independente da sociedade. “É o direito do interesse pessoal. Essa liberdade individual e sua aplicação constituem o fundamento da sociedade civil” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 57). Destaque-se, então, a resultante apontada por Marx: “cada homem vê nos outros homens não a *realização*, mas a *limitação* da sua própria liberdade” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 57). Trata-se, pois, da liberdade mesquinha, negativamente definida; da liberdade posta não pela hominização proporcionada pelas interconexões com os outros – não a liberdade *com* os outros, mas *contra* os outros –, pois estes são tomados como os *limites* da liberdade e não enquanto sua efetiva *condição de possibilidade*. Exatamente como está inscrito na Declaração dos Direitos do Homem de 1791: “a liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique outrem”.

Assim é, vale detalhar um pouco, sempre trazendo à luz as próprias determinações de Marx, porque “nenhum dos supostos direitos do homem transcende o homem egoísta, o homem enquanto membro da sociedade civil; quer dizer, como indivíduo dissociado da comunidade, confinado a si próprio, ao seu interesse privado e à sua arbitrariedade privada. Nos direitos humanos, o homem está longe de ser concebido como um ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – aparece como sistema externo ao indivíduo, como limitação de sua independência originária. O único nexo que os ata é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e de suas pessoas egoístas” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 58). Onde, à semelhança do que já foi anteriormente assinalado para o conjunto societário – plano em que “a vida política se declara simples *meio*, cuja finalidade é a vida da sociedade civil” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 59) –, “o cidadão é declarado servo do ‘homem’ egoísta, a esfera em que o homem atua como ser genérico é degradada à esfera na qual ele age como ser parcial; enfim, é o homem como burguês e não enquanto cidadão que é considerado o homem *verdadeiro e autêntico*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, pp. 58-9), e enquanto tal “é a base e o pressuposto do *estado político*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 61). Em suma, tanto na universalidade quanto na singularidade social, só quando os homens “convertem em relações puramente exteriores a si *todas* as relações nacionais, naturais, morais e teóricas, pode a sociedade civil separar-se totalmente da vida do estado, romper todos os laços genéricos do homem por meio do egoísmo, estabelecer a necessidade egoísta, dissolvendo o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados e antagônicos” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 72).

Por tudo isso, em síntese, conferindo sentido oposto ao que fora anteriormente postulado por Feuerbach, é que Marx sustenta a identidade religiosa da vida política. Diz ele, numa passagem das mais sutis de *Sobre A Questão Judaica*: “Os membros do estado político são religiosos pelo dualismo entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade civil e a vida política. São religiosos no sentido de que o homem trata a vida política, transcendente à vida individual, como se fosse a sua verdadeira vida; e na medida em que a religião é aqui o espírito da sociedade civil, a expressão do divórcio e da alienação do homem em relação ao homem. A democracia política é cristã no sentido de que o homem, não só um homem, mas todo homem, equivale a um ser *soberano*, a um ser supremo; porém, é o homem ignorante, associal, o homem em sua existência fortuita, o homem tal como vive e vegeta, tal como foi corrompido por toda a organização da nossa sociedade, perdido de si mesmo, alienado, sujeito ao domínio das relações e elementos mais inumanos – numa palavra, o homem que ainda não emerge como *real* ser genérico. A imagem fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem – mas do homem como ser estranhado, distinto do homem real – é, na democracia, realidade tangível, presente, máxima profana” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 52).

Tomado o conjunto das determinações sob a pedra angular de seus vigamentos, vem à tona uma significação fundamental: a geratriz que desmembra e fragmenta. “*A constituição do estado político*”, diz Marx, “e a dissolução da

sociedade civil em *indivíduos* independentes, cujas relações são regidas pelo direito” (vale dizer: por algo extrínseco e contraposto à sua lógica de indivíduos) “são levadas a cabo *em um só e mesmo ato*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 62). Ou seja, o gesto que cria politicamente a comunidade dos homens ao mesmo tempo a pulveriza civilmente. Gera, de fato, uma contradição entre elementos mutilados: a comunidade política não tem *corpos*, apenas evanescências éticas e jurídicas, enquanto os corpos dos indivíduos isolados são destituídos de qualquer *comunidade*, confinados que estão ao egoísmo naturalista, que os priva de qualquer responsabilidade ética ou traço humano em geral, mesmo porque o egoísmo, enquanto *denominador comum*, inerentemente dissocia e contrapõe. Numa só frase, o *cidadão* sem corpo e o *homem* sem gênero são ambos, efetivamente, contornos atrofícos, resultantes de predicções usurpadas. Padecem enquanto tais, irreversivelmente, de supressões desfiguradoras. São perfis depredados de certas forças próprias, que são suas e só suas, aglutinadas e voltadas, por fim, contra eles próprios: a comunidade política *usurpa o gênero dos homens reais* e a pleora dos homens isolados, degradando e retendo para si toda a efetividade possível, privam a política de corpo; ou, visto em termos da individualidade: o homem real é roubado da cidadania, enquanto o cidadão é saqueado em suas forças sociais.

É o que Marx afirma, quando escreve que “O homem, como membro da sociedade civil – o homem *apolítico* –, emerge necessariamente como o homem *natural*. Os direitos do homem aparecem como *direitos naturais*, porque a atividade *autoconsciente* é concentrada no *ato político*. O homem *egoísta* é o resultado *passivo*, simplesmente *dado*, da dissolução da sociedade, objeto da *certeza imediata* e, por consequência, objeto *natural*”. Ou ainda, lembrando antes que Marx assinala com grande acuidade que a revolução política desmancha a sociedade civil em seus componentes – os indivíduos – sem os revolucionar e sem os submeter à crítica, de modo que a revolução política “considera a sociedade civil, o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil como *base de sua própria existência*, como premissa inquestionável, que subsiste inteiramente, portanto como sua *base natural*”, temos que “por fim o homem enquanto membro da sociedade civil é identificado ao *homem autêntico*, o homem enquanto distinto do *cidadão*, por ser o homem em sua existência *imediata*, sensível e individual, ao passo que o homem *político* é somente *homem abstrato, artificial, o homem como pessoa alegórica, moral*. Assim, o homem real se reconhece apenas na forma do homem *egoísta*, e o homem *verdadeiro*, somente na forma do *cidadão abstrato*” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 62).

É por isso que, parafraseando certas passagens do texto marxiano, o estado ético é a negação ética do estado, mas não a realização política da ética. O estado que professa a ética como política não a professa politicamente, porque mantém ainda uma atitude política a respeito da ética, isto é, não é a genuína efetivação da base humana da ética, porque ainda apela de forma imaginária ao cerne humano. Em sua dupla mutilação ou imperfeição, o estado e a sociedade civil invocam a ética e a *responsabilidade social*, o que dá no mesmo, para lhes servir de *complemento e santificação* das próprias imperfeições. A ética se converte assim, forçosamente, em *meio*, e o estado em estado da hipocrisia. O chamado estado ético se comporta politicamente diante da ética e eticamente diante da política. Ao reduzir as formas do estado à aparência, reduz igualmente a aparência à ética (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 49). De outro lado, perante a sua própria consciência, o estado ético é um *dever-ser* irrealizável, que não pode afirmar a *realidade* da própria existência sem mentir para si mesmo e que, portanto, permanece sempre ante si mesmo como um objeto de dúvida, um objeto incerto e problemático. Por isso a crítica se encontra em pleno direito de compelir o estado que especula com a ética a reconhecer seu equívoco de consciência, já que nem ele sabe se é ilusão ou *realidade*, desde que a infâmia de seus objetivos *profanos*, aos quais a ética serve apenas de manto, se acha em contradição insolúvel com a probidade de sua consciência ética, para a qual a ética é a finalidade do mundo. Perante o mundo terreno, a sociedade civil, que declara o estado como uma corporação a seu serviço, o estado é impotente, poder eticamente impotente que declara ser o império do espírito ético (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 51).

[Quando o mercado é a lógica da sociabilidade, “Todos os vínculos morais da sociedade são destruídos pelos princípios da concorrência e todas as leis existentes até então /.../ são vencidas pelas leis da oferta e da procura. A humanidade mesma se converte em uma mercadoria” (Engels, citado por M. Nicolaus in *Grundrisse*, Siglo XXI, v. I, p. XIV).]

Para encaminhar a conclusão desta parte, lembremos que, no assalto recíproco de que são vítimas as partes clivadas do cidadão e do homem privado, do primeiro são tungadas as forças pessoais e do segundo o gênero. Da síntese em metamorfose dessa dupla usurpação de forças individuais e sociais é que se origina a chamada força política, de sorte que, em enunciado direto, há que dizer que *força política* é energia humano-societária alienada e degenerada.

Valendo-se de uma passagem de *O Contrato Social* (L. II, C. VIII – *O Legislador*) de Rousseau, Marx leva a termo sua própria reflexão: confirma o caráter abstrato do homem político, fixa a natureza das forças políticas tal como há pouco decifrada e determina o arcabouço estrutural da *emancipação humana*, ou seja, da *revolução universal* com a qual lidamos no texto anterior.

Admitindo que “*Toda emancipação constitui uma restituição* do mundo humano e das relações humanas ao *próprio homem*”, recapitula sinteticamente: “A emancipação política é a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade civil, a indivíduo *independente* e egoísta, e, de outro, a *cidadão*, pessoal moral” (“Sobre *A Questão Judaica*”,

p. 63), para contrapor de imediato que – “Só quando o real homem individual reincorpora a si o cidadão abstrato; quando, como indivíduo, em seu trabalho individual e em suas relações individuais se converte em *ser genérico*; e quando reconhece e organiza suas *próprias forças* como forças *sociais*, de maneira a nunca mais afastar de si força social sob a forma de força *política*, só então é levada a cabo a emancipação humana” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 63). Ou, tal como estampa, no final da segunda parte do texto: quando – a necessidade prática – assume forma humana e o conflito entre a existência individual, sensível, do homem e sua existência genérica é abolida” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 73).

Sobre A Questão Judaica termina, pois, dando resposta às indagações cruciais que formula de início: “*que espécie de emancipação* está em jogo? Que condições estão implícitas na natureza da emancipação postulada?” (“Sobre *A Questão Judaica*”, p. 39).

Vale a pena, como arremate, destilar as componentes básicas das respostas, cristalinamente desveladas pela analítica marxiana:

1 – a emancipação *política* ou *parcial* é um avanço irrecusável, mas não é o ponto de chegada da construção da liberdade; resume-se à liberdade possível na (*des*)ordem humano-societária do capital; sua realidade é o homem fragmentado, impotente como *cidadão* e emasculado como ser humano, diluído em abstração na primeira metade e reduzido à naturalidade na segunda;

2 – a emancipação *universal* ou *humana* não é mais da lógica das liberdades restritas, condicionadas pela malha de determinações externas ao homem, mesmo que por ele próprio construídas, mas a construção da mundaneidade humana a partir da lógica inerente ao humano, ou seja, de *ser social*, cuja natureza própria ou “segredo ontológico” é a *autoconstituição*;

3 – a emancipação *humana* ou revolução social do *homem* compreende:

A – a reintegração pelo homem real da figura do cidadão, ou seja, a reincorporação e o desenvolvimento da capacidade de ser racional e justo, mera aspiração piedosa na esfera da política, tornando a ética possível, porque imanente ao ser que se autoedifica, de modo que ele não mais aliene de si força humano-societária, degenerada e transfigurada em força política, assim tornando impossível, além de inútil, o aparecimento desta, o que derruba as barreiras atuais para a retomada da autoconstrução do homem;

B – o reconhecimento e a organização – racional e humanamente orientada – das próprias forças individuais como forças sociais, de tal sorte que a individualidade, isolada e confundida com o *ser mudo* da natureza, quebre a finitude do ser orgânico e se alce à universalidade de seu gênero.

A emancipação humana é, portanto, para Marx, a revolução permanente do homem, e enquanto tal infinita.

Por ela, sim, vale a pena lutar, ao menos para superar as embrutecedoras ilusões políticas, hoje definitivamente esgotadas, tanto quanto a própria função da politicidade já mostra hoje sintomas agudos de inutilidade histórica.

- “Fazeis com a palavra *proletariado* o mesmo que os democratas fazem com a palavra *povo*: a converteis em objeto de adoração”. (Trecho da ata da última reunião londrinense da Liga dos Comunistas, *in Biografia do Manifesto*, p. 481 – *Cartas Filosóficas*, p. 61.)

- Já na “Introdução” de 43-4, Marx deixa claro que proletariado não é classe universal, mas esfera universal “por seus sofrimentos”:

“Onde se encontra, pois, a possibilidade positiva da emancipação alemã? Resposta: na formação de uma classe cujas cadeias são radicais, de uma classe da sociedade burguesa que não é nenhuma classe dessa sociedade, de uma categoria que é a dissolução de todas as categorias, uma esfera que possui caráter universal por seus sofrimentos universais e que não reivindica um direito particular /.../. Essa dissolução da sociedade, encarada como uma categoria social particular, é o proletariado”.

- A metapolítica nas *Glosas de 44*

- *No Manifesto Comunista*: “Uma vez que, no curso do desenvolvimento, tenham desaparecido as diferenças de classe e se tenha concentrado toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. O poder político, propriamente falando, é a violência organizada de uma classe para a opressão da outra. Se na luta contra a burguesia o proletariado se constitui indefectivelmente em classe; se mediante a revolução se converte em classe dominante e, enquanto classe dominante, suprime pela força as velhas relações de produção,

suprime, ao mesmo tempo em que estas relações de produção, as condições para a existência do antagonismo de classe e das classes em geral e, portanto, sua própria dominação como classe” (Ed. Progresso, p. 50).

GLOSAS CRÍTICAS DE 44

Glosas Críticas ao Artigo “O Rei Da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano” (Arnold Ruge)

As *Glosas Críticas de 44*, publicadas nos números 63 e 64 do *Vornwärts!*, em 7 e 10/8/44, expressam a polêmica de Marx contra Ruge a respeito da sublevação dos tecelões da Silésia – primeira aparição em combate dos trabalhadores alemães –, transcorrida de 4 a 6 de junho de 44. Ocorrência de porte, tanto que permitiu a Marx dizer que “a insurreição silesiana começa precisamente por onde as revoltas operárias da França e da Inglaterra estão terminando” (“Glosas Críticas ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano’”, in *Marx – Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura, México, 1987, p. 516), grandeza e significado que escapam ao entendimento de Ruge, cujo artigo tem por lógica estruturante a ênfase e a elevação do espírito político, bem ao talhe da ideologia neo-hegeliana, movimento ao qual pertencia como um de seus expoentes. Não custa lembrar que foi em conjunto com Ruge que Marx publicara meses antes os *Anais Franco-Alemães*. As *Glosas Críticas* constituem, por esse aspecto, um documento da ruptura pública de Marx com um dos últimos neo-hegelianos com quem ainda mantinha, até então, certas relações pessoais e intelectuais.

(Mudo a partir daqui o estilo expositivo. Para não cansar demais e ganhar tempo, passo simplesmente a citar determinadas passagens dos textos, tecendo quando muito algumas considerações articuladoras.)

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

Para a Alemanha, sob essas condições, a miséria parcial só pode ter o caráter de uma *falha administrativa*, ou que seja o produto da *falta de caridade*.

Para Ruge, a sociedade alemã, de acordo com seus termos, ainda não chegou ao pressentimento de sua reforma, vale dizer, à consciência política da necessidade de transitar para as instituições modernas; é ainda, portanto, um país sem “alma política”, “alma política que a tudo penetra”.

Diagnostica que a revolta dos tecelões silesianos é uma revolta social exatamente sem “alma política”. Arremata seu artigo na espera e invocação de que “o entendimento *político* dos alemães descubra as raízes da penúria social”, condição para ele das grandes e necessárias transformações futuras.

Em suma, preconiza a *revolução social com alma política*.

É diante destas postulações que Marx reage, percorrendo um itinerário crítico que, ao mesmo tempo, é a trilha de constituição de suas próprias teses, como tantas vezes ocorre nos seus textos. É fácil reconhecer que nas *Glosas Críticas* aparecem os fundamentos elaborados em *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, e, sobretudo em *Sobre A Questão Judaica*. Todavia, não é a “aplicação” de um referencial teórico a um caso concreto, o que é totalmente estranho aos procedimentos analíticos marxianos, mas uma espécie de *redescoberta* das mesmas determinações a partir da análise de uma ocorrência histórica. Ademais, explicita determinações que não se encontram nos textos anteriores, além de ser um escrito extremamente claro, franco e contundente. É, sem dúvida, um grande fecho para o conjunto dos pequenos escritos publicados à época. É, provavelmente, por essas qualidades que as *Glosas de 44* foram ocultadas; até recentemente eram muito pouco conhecidas e só foram editadas no interior da publicação de obras completas. A incapacidade do nosso século para entender sua importância também deve ter contribuído para que fossem condenadas ao ostracismo.

Limito-me a aflorar alguns de seus fragmentos mais expressivos.

- Contestando Ruge, Marx evidencia, por meio de um apanhado histórico relativo à França e à Inglaterra, que os “países políticos” igualmente estão condenados a desentender o pauperismo. E explica porque, afirmando literalmente: “O estado jamais descobrirá no estado e na organização da sociedade a razão dos males sociais. Onde houver partidos políticos, cada um deles encontra a razão de todos os males no fato de que não seja ele, mas seu adversário, que esteja ao timão do estado. Até os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal não na natureza do estado, mas em uma determinada forma de governo, que tratam de substituir por outra” (“*Glosas críticas*”, p. 512). Ou seja, “*todos os estados buscam em defeitos casuais ou intencionais da administração a causa de seus males e recorrem, por consequência, a medidas administrativas para os remediar*” (“*Glosas críticas*”, p. 513). “Por quê?”, indaga a seguir. “Precisamente porque a administração é a atividade organizativa do estado” e o “estado não pode superar a contradição entre a boa vontade e a disposição da administração e sua capacidade e os meios que

tem para operar, sem destruir a si mesmo, já que repousa sobre esta mesma contradição, uma vez que repousa sobre a contradição entre a vida pública e a vida privada, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Daí que a administração tenha de se limitar a uma atividade formal e negativa, pois sua ação termina onde começa a vida civil e sua ação. Por isso a impotência é a lei natural da administração”. Pois “a escravidão da sociedade civil constitui o fundamento do estado moderno”. E arremata a passagem peremptoriamente, depois de um rápido volteio a respeito do estado antigo: “a existência do estado e a da escravidão são inseparáveis” (“*Glosas críticas*”, p. 513). Mais ainda, “se o estado moderno quisesse acabar com a impotência de sua administração, teria de acabar com a atual vida privada. E se quisesse acabar com a vida privada, teria de destruir a si mesmo, pois o estado só existe por oposição a ela” (“*Glosas críticas*”, pp. 513-14).

E, concentrando a argumentação, afirma: “Quanto mais poderoso seja o estado, e mais político, por consequência, seja o país, menos se inclinará a buscar no *princípio do estado*, isto é, na *atual organização da sociedade*, cuja expressão ativa, consciente de si e oficial é o estado, o fundamento dos males sociais e a compreender seu princípio geral” (“*Glosas críticas*”, p. 514).

- Articuladamente com tal determinação em geral da natureza do estado moderno, Marx caracteriza também o molde da *racionalidade* política, oferecendo assim o que podemos chamar de *crítica da razão política*. As passagens não são muito longas, porém extremamente agudas e originais, ademais de contrariarem radicalmente todos os postulados da filosofia política anterior. Diz ele: “o entendimento político é político precisamente porque pensa dentro dos limites da política. E quanto mais vivo e sagaz seja, *mais incapacitado* se achará para compreender os males sociais”. E justifica: “O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral e, portanto, mais perfeito seja o entendimento político, tanto mais acreditará na onipotência da vontade, tanto mais resistirá a ver as *barreiras naturais* e espirituais que se levantam diante dela, mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais”. Marx ilustra o exposto com a Revolução Francesa, que aponta como o “período clássico do entendimento político”. Segundo tal argumentação, a unilateralidade e a cegueira do entendimento político, no caso, expressam-se pelo fato de que os “heróis da Revolução Francesa viam nos defeitos sociais a fonte da qual nasciam os males políticos”, invertendo a ordem da determinação, a ponto de Robespierre entender que “a grande pobreza e a grande riqueza representavam simplesmente um obstáculo para a *democracia pura*, aspirando, por consequência, estabelecer uma frugalidade espartana para todos” (“*Glosas críticas*”, p. 514). E, prosseguindo a contestação a Ruge, Marx completa nas *Glosas* esta que é uma de suas primeiras elaborações na esfera da *determinação social do pensamento*, afirmando que “é absurda a invocação de Ruge segundo a qual o ‘entendimento político’ é chamado a descobrir as raízes da *penúria social*” (“*Glosas críticas*”, p. 514). Isto porque o “entendimento político é engendrado pelo bem-estar social”, e assegura taxativamente, tomando apoio no economista francês Michel Chevalier: “O entendimento político é um espiritualismo e ele é facultado a quem já tem posses e vive afortunadamente” (“*Glosas críticas*”, p. 518). E como Marx nunca dá pontos sem nós, universaliza a tematização muito coerentemente, mas de forma surpreendente e mesmo chocante para os limites e vícios do pensamento no século XX: “Quanto mais desenvolvido e generalizado se acha o entendimento político de um povo, mais o proletariado desperdiça suas energias – pelo menos no início do movimento – em revoltas irrefletidas, estereis, que são afogadas em sangue. Ao pensar sob forma política, divisa o fundamento de todos os males na *vontade* e os meios para os remediar na *força* e na derrubada de uma *determinada* forma de governo. Temos a prova disso nas primeiras explosões do proletariado francês. /.../ O entendimento político lhes ocultava as raízes da *penúria social*, falsificava a compreensão de sua verdadeira finalidade; o *entendimento político enganava*, pois, o seu *instinto social*” (“*Glosas críticas*”, pp. 518-19). [Esse pensamento de Marx, além de rigoroso, é verdadeiramente premonitório.]

- O espiritualismo político, nas *Glosas*, é conectado à problemática da motivação revolucionária. E aí são reencontradas as distinções relativas à - revolução política ou parcial e à revolução universal ou emancipação humana. Assim, Marx volta a sustentar que “a comunidade da qual o trabalhador está excluído é de uma realidade e amplitude totalmente diversas da comunidade política. (Tradução truncada na edição das *Obras Fundamentais* pelo Fondo de Cultura Económica, v. I.) É a comunidade da qual é separado pelo seu próprio trabalho, da própria vida, da vida física e espiritual, da moral humana, do prazer humano, do ser *humano*. O ser humano, eis a verdadeira comunidade dos homens. De maneira que a exclusão funesta desse âmbito é infinitamente mais completa, mais insuportável, mais terrível e contraditória que a exclusão da comunidade política; assim, a superação dessa exclusão, inclusive uma reação parcial diante dela, constitui uma sublevação incomparavelmente mais infinita, do mesmo modo que o homem é mais infinito que o cidadão e a vida humana mais infinita que a vida política. Consequentemente, por mais parcial que seja uma insurreição industrial, nela está encerrada sempre uma alma universal, e, por mais universal que seja uma insurreição política, esta abrigará sempre, mesmo que sob a mais colossal das formas, um espírito estreito” (“*Glosas críticas*”, p. 519).

O rigor e a eloquência desta reflexão tornam ocioso qualquer comentário.

- Para finalizar, retomemos o final do artigo de Ruge, onde está escrito: “Uma revolução social sem alma política (quer dizer, sem a penetração organizada do ponto de vista do todo) é impossível” (“*Glosas críticas*”, p. 520).

Marx verdadeiramente tripudia sobre a peroração rugiana, mas o que importa é a argumentação marxiana e o conteúdo de sua própria conclusão.

Retomando o curso analítico, Marx assegura: “a revolução social está situada no ponto de vista do todo, porque – mesmo que se produza num único distrito fabril – engendra um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo real, porque a comunidade, da qual o indivíduo foi excluído, motivo de sua reação, é a verdadeira comunidade do homem, o ser humano. Pelo contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes carentes de influência política a ultrapassar sua exclusão do estado e do poder. Seu ponto de vista é o estado, totalidade abstrata que só existe graças ao afastamento da vida real, que é inconcebível sem a contraposição organizada entre a ideia geral de homem e sua existência individual. Portanto, uma revolução com alma política organiza também, em consonância com a natureza limitada e dual dessa alma, um círculo dirigente da sociedade, à custa da própria sociedade” (“*Glosas críticas*”, p. 520).

De modo que, segundo Marx, uma revolução social com alma política é “um absurdo composto [se revolução social por oposição a revolução política] ou simples paráfrase de revolução política” (“*Glosas críticas*”, p. 520).

Agora, então, pode arrematar: “Tudo que há de absurdo ou parafrásico numa revolução social com alma política há de racional numa revolução política com alma social. A revolução, genericamente – é a derrocada do poder existente e a dissolução das antigas condições –, é um ato político. Toda revolução dissolve a velha sociedade, assim considerada é uma revolução social. Toda revolução derruba o antigo poder, nesse sentido é uma revolução política. E sem revolução não pode o socialismo se realizar. Este necessita do ato político na medida em que tem necessidade de destruir e dissolver. Porém, ali onde começa sua atividade organizadora, ali onde se manifesta seu fim em si, sua alma, o socialismo despeja seu invólucro político” (“*Glosas críticas*”, p. 520).

É nas *Glosas de 44* que temos a determinação de que o estado é produto da fraqueza da sociabilidade, não das melhores qualidades humanas:

“O estado não pode suprimir a contradição entre a disposição e as boas intenções da administração, de um lado, e os seus meios e poderes, de outro, exceto se abolir a si próprio; porque o estado está fundado sobre esta contradição. Funda-se sobre a contradição entre a vida pública e a vida privada, entre os interesses universais e os interesses privados. Por esta razão, o estado deve limitar-se a atividades formais e negativas, pois a esfera de seus poderes termina no mesmo ponto onde começam a vida civil e o trabalho. De fato, quando observamos as consequências que emergem da natureza associal da vida civil, da propriedade privada, do comércio, da indústria, da mútua pilhagem entre os vários grupos na vida civil, torna-se claro que a lei natural que governa a administração é a impotência. Com efeito, esta vileza, esta escravidão da sociedade civil é o fundamento do estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento natural do estado da Antiguidade. A existência do estado é inseparável da existência da escravidão. O estado antigo e a escravidão antiga – francos e claros antagonismos clássicos – se achavam tão colados entre si como o estado moderno e o moderno mundo do tráfico – hipócritas antagonismos cristãos. Se o estado moderno quisesse abolir a impotência de sua administração, teria de abolir a vida privada contemporânea. E, para abolir a vida privada, teria de abolir a si mesmo, pois ele existe apenas em oposição à vida privada.” [Note-se como este final corresponde à solução lógica do parágrafo 303 da *Crítica de 43*.]

- Nas *Glosas*, ainda, Marx fala de natureza humana. Do que se trata? Diz: “A natureza humana é a verdadeira comunidade dos homens. E assim como o irremediável isolamento em relação a esta natureza é desproporcionalmente mais profundo, mais insuportável, terrível e contraditório que o isolamento em relação à comunidade política, assim também a superação desse isolamento, e até mesmo uma reação parcial, uma rebelião contra ele, é algo muito maior, assim como o homem é maior que o cidadão e a vida humana maior que a vida política” (“*Glosas críticas*”, p. 519).

- “É inteiramente falso que a penúria social produza entendimento político. Em verdade, é mais exato dizer que o entendimento político é produzido pelo bem-estar social” (“*Glosas críticas*”, p. 518).

III

MATERIAIS PREPARATÓRIOS PARA “A GUERRA CIVIL NA FRANÇA”

Primeiro Esboço

Os *Materiais Preparatórios* são três e foram redigidos no próprio fluxo dos acontecimentos da Comuna de Paris – 1871. Logo após a derrocada desta Marx leu seu texto para o Conselho da AIT, e como manifesto dessa entidade foi publicado; pouco depois Marx, em função de polêmicas internas, revelou publicamente sua autoria.

Muito mais reduzidamente do que no item imediatamente anterior, apresentarei tão somente alguns fragmentos, com o propósito de deixar assinalado com toda a evidência que a determinação negativa da politicidade perdurou como teoria marxiana até o fim da maturidade de seu autor. Numa palavra, uma vez formulada ela nunca mais foi abandonada por Marx, e toda sua reflexão política, em suas diversas modalidades, foi sempre fundamentada por ela.

1 – ORIGEM DO ESTADO MODERNO – PODER POLÍTICO CENTRALIZADO

Numa das numerosas monografias fragmentárias que constituem o Primeiro Esboço, exatamente na intitulada – *O Caráter da Comuna*, Marx faz a determinação da natureza do estado moderno, sumariando sua gênese histórica.

Lemos: “A máquina centralizada, com cujos complexos e ubíquos órgãos – militares, burocráticos, clericais e judiciários, o estado enreda, como uma jiboia, a sociedade civil viva, originou-se no início da monarquia absoluta, como arma da nascente sociedade moderna”. Os atributos anteriores do poder foram aglomerados no “poder de estado unitário”, constituíram “o poder de estado ordenado e dotado de uma divisão do trabalho sistemática e hierarquizada, expandindo o raio de ação e a independência em relação à sociedade real e o controle sobrenatural sobre ela” (*A Guerra Civil na França*, Éditions Sociales, Paris, 1992, pp. 61-2). De modo que se constitui uma “excrecência parasitária sobre a sociedade civil, fingindo ser sua contrapartida ideal”; o pleno desenvolvimento dessa configuração se deu no reinado de Napoleão I. As sucessivas “revoluções apenas aperfeiçoaram a máquina do estado, em vez de se desfazer dela, desse *pesadelo asfixiante*” (*A Guerra Civil na França*, p. 63).

2 – A NATUREZA DA COMUNA

“A verdadeira antítese do executivo centralizado foi a Comuna.”

“Todas as revoluções anteriores só haviam transferido o poder organizado – essa forma organizada da escravidão do trabalho – de uma mão para outra. A Comuna não foi uma revolução contra esta ou aquela forma de poder de estado – legitimista, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o próprio estado, esse aborto prodigioso da sociedade; foi a retomada pelo povo, para o povo, de sua própria vida social. Não transferiu essa máquina terrível de dominação de classe de uma fração das classes dominantes para outra, mas uma revolução que demoliu a própria máquina. Não foi dessas lutas tacanhas entre a forma executiva e a parlamentar de dominação de classe, mas uma insurreição contra ambas, que se integram uma à outra, e das quais a forma parlamentar é somente a suplementação enganadora da ação do Executivo. Diante da forma final da usurpação estatal, que foi o Segundo Império, a Comuna foi sua negação clara e, por isso, o início da revolução social do século XIX. Em decorrência, seja qual for seu destino em Paris, dará volta ao mundo” [esse é seu significado universal] (*A Guerra Civil na França*, pp. 65-6).

“Só os trabalhadores, inflamados pelo cumprimento de uma tarefa social nova para toda a sociedade – acabar com todas as classes, com toda a dominação de classe –, eram os homens que podiam quebrar o instrumento dessa dominação – o estado, o poder governamental centralizado e organizado, que, usurpador, se pretende senhor, e não servidor da sociedade” (*A Guerra Civil na França*, pp. 66-7). Eis no que consiste a perspectiva do trabalho.

A comuna é “a reabsorção do poder de estado pela sociedade, que constitui suas próprias forças vivas, em lugar de forças que a controlem e subjuguem” (*A Guerra Civil na França*, p. 68).

“Isso é a *Comuna*; forma política da emancipação social, da libertação do trabalho usurpado pelos monopolistas dos instrumentos de trabalho, instrumentos criados pelos próprios trabalhadores ou que são dádivas da natureza. Porém, assim como a máquina do estado e o parlamentarismo não constituem a vida real das classes dominantes, mas somente organismos gerais

pelos quais exercem o domínio, somente garantias e formas políticas da velha ordem das coisas, assim, também, a Comuna não constitui o movimento social de regeneração universal da humanidade, somente o meio organizado de ação. A Comuna não acaba com a luta de classes, por meio das quais as classes trabalhadoras se esforçam por obter a abolição de todas as classes, portanto, de toda a dominação de classe – porque a abolição de todas as classes não representa um interesse particular, mas a libertação do ‘trabalho’, isto é, a condição fundamental e natural da vida individual e social; trabalho que, somente através de usurpação, fraude e dispositivos artificiais, a minoria pode manipular em detrimento da maioria. Mas a Comuna propicia o meio racional em que essa luta de classes pode atravessar suas diversas fases de modo mais racional e humano. Ela inicia a *emancipação do trabalho* – sua grande meta – acabando com a obra improdutiva e perniciosa dos parasitas de estado; suprimindo, de um lado, as causas que sacrificam uma porção imensa do produto nacional na alimentação do monstro estatal; e, de outro, fazendo o trabalho real da administração local e nacional, pagando apenas salário de trabalhadores. Começa, pois, efetuando imensa poupança, uma reforma econômica, bem como uma transformação política” (*A Guerra Civil na França*, pp. 71-2).

“A classe trabalhadora sabe que precisa atravessar diferentes fases da luta de classes. Sabe que a substituição das condições econômicas da escravidão do trabalho pelas condições do trabalho livre e associado só pode resultar da ação progressiva do tempo; que essas novas condições requerem não apenas mudanças na distribuição, mas nova organização da produção, ou, mais propriamente, a libertação das formas sociais de produção existentes na organização atual do trabalho dos grilhões da escravidão que atualmente caracteriza a classe trabalhadora – bem como coordenação nacional e internacional harmoniosa das formas sociais de produção assim libertadas. Sabe que a atual ‘ação espontânea das leis naturais do capital’ só pode ser substituída pela ‘ação espontânea das leis da economia social do trabalho livre e associado’ através de longo processo de desenvolvimento de novas condições”.

“Mas sabe, ao mesmo tempo, que passos muito largos podem ser dados de imediato por meio da forma comunal de organização política; que chegou a hora de iniciar esse movimento para si mesma e para a humanidade” (*A Guerra Civil na França*, p. 73).

3 – A REVOLUÇÃO COMUNAL/ A REPÚBLICA SOCIAL DO TRABALHO

Não é por acaso que Marx intitula uma das últimas monografias fragmentárias do Primeiro Esboço de – A Revolução Comunal enquanto Representante de todas as Classes da Sociedade que Não Vivem do Trabalho Alheio (*A Guerra Civil na França*, p. 79).

É muito atual, a vários títulos, o que se lê aí:

“A classe média sente que só a classe trabalhadora a pode emancipar. Converter a ciência em força popular, ciência que hoje é instrumento de dominação de classe; converter os próprios homens de ciências em livres agentes do pensamento, homens estes que, hoje, são alcoviteiros do preconceito de classe, parasitas de estado, caçadores de prebendas e aliados do capital. Só na República do Trabalho a ciência pode fazer seu papel genuíno” (*A Guerra Civil na França*, p. 80).

Uma última palavra: a monografia imediatamente posterior tem por título – A República só É Possível quando Declaradamente Social. Lerei apenas algumas poucas linhas, as últimas desta noite: “Todos os elementos vivos da França admitem que a república, na França e na Europa, só é possível sob a forma de ‘República Social’, ou seja, de uma república que arranque a máquina de estado da classe dos capitalistas e dos proprietários rurais, e a substitua pela Comuna; que reconheça abertamente a ‘emancipação social’ – como a grande meta da república, e deste modo garanta essa transformação social pela organização comunal. A outra república” [a meramente política, para usar uma expressão de *Sobre A Questão Judaica*] – assegura Marx enfaticamente, “nada pode ser além do terror *anônimo da dominação de classe*” (*A Guerra Civil na França*, p. 81).