

## A questão judaica e as *Glosas Críticas*: Estado, direito e crítica da economia política na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844

### *The Jewish question and the Critical Notes: State, Law and critique of political economy in Karl Marx's work between 1843 and 1844*

Lucas de Oliveira Maciel\*

**Resumo:** Entre 1843 e 1844, em dois textos polêmicos, Sobre a questão judaica e Glosas críticas ao artigo “*O rei da Prússia e a reforma social*”. De um prussiano, Karl Marx empreende sua crítica ao Estado e à sociedade civil-burguesa, após seu acerto de contas com o pensamento de Hegel, mas antes de seu estudo mais profundo de economia política. De um lado, o pensador faz a crítica da política, ainda que sem condições de fazer uma profunda crítica da economia política. De outro, ele reconhece a impossibilidade de analisar o Estado sem adentrar a sociedade que lhe confere base, de maneira que não se furta de tentar compreender as determinações da sociedade civil-burguesa, esforço que tem início já nos textos em questão.

**Palavras-chave:** Karl Marx; Crítica da política; crítica da economia política.

**Abstract:** Between 1843 and 1844, in two polemical texts, On the Jewish question and Critical Notes on the article: “*The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian*”, Karl Marx undertook his critique of the state and civil-bourgeois society, after his reckoning with Hegel's thought, but before his more in-depth study of political economy. On the one hand, the thinker critiques politics, even though he is yet unable to make a profound critique of political economy. On the other hand, he recognizes the impossibility of analysing the state without going into the society that underpins it, therefore, he doesn't shy away from trying to understand the determinations of civil-bourgeois society, an effort that begins in the texts in question.

**Keywords:** Karl Marx; critique of politics; Critique of political economy.

#### Introdução

Entre 1843 e 1844, o pensamento de Karl Marx se encontra em estágio de transição. Por um lado, o autor redige, em meados de 1843, sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2013a), com o que rompe em definitivo com a perspectiva segundo a qual o Estado é sujeito do qual a sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] é predicado. Desse modo, abre o caminho para a compreensão do segundo polo dessa relação, o qual possui primazia sobre o outro. A vida privada é, na verdade, o sujeito

---

\* Mestre em Direito pela UFMG. Bacharel em Direito e em Filosofia pela UFMG. *E-mail:* lucas.maciel@gmail.com.

do qual a vida política é predicado.

Por outro lado, seria necessário esperar a ida do autor a Paris em 1844 até que se comesçassem seus estudos mais detidos em economia política, na qual, diria posteriormente (2008, p. 47), encontra-se a anatomia da sociedade civil-burguesa. Desse modo, Marx, no referido intervalo, coloca a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa em termos distintos dos de Hegel e do hegelianismo, uma vez que reconheceu a preponderância desta sobre aquele. Ao mesmo tempo, não se vê em condições plenas de apreensão das determinações desse objeto que agora constituiria seu foco. A sociedade civil-burguesa só seria adequadamente analisada a partir de uma crítica da economia política. Esse é o ponto da trajetória intelectual de Marx no período em questão, e é isso que se deve levar em conta na análise dos textos publicados pelo autor nessa época<sup>1</sup>.

O objeto do presente trabalho são artigos redigidos e publicados entre 1843 e 1844: *Sobre a questão judaica* e *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*. Em ambos, Marx analisa a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa nos termos ressaltados, ou seja, além de tomar os dois polos como lados da mesma moeda, afirma a primazia da sociedade civil-burguesa sobre o poder político, o qual se subordina à primeira.

Os escritos são textos polêmicos, em que o pensador responde a dois neo-hegelianos, Bruno Bauer e Arnold Ruge. Localizados na Prússia absolutista, em que não ocorreu um revolucionamento da sociedade como na França ou na Inglaterra, os dois autores referidos restringem seus horizontes, no que diz respeito às suas posições políticas, à instauração do Estado moderno.<sup>2</sup>

Marx, por sua vez, possui concepção distinta. Sua crítica, ver-se-á, recai não sobre uma forma específica de Estado, ao qual opõe outra, mas sobre o Estado enquanto tal. Estado e sociedade civil-burguesa, como dois lados de uma mesma relação, devem ser, ambos, suprimidos. No que toca à sua exposição, o autor parte,

---

<sup>1</sup> O texto empregará a análise imanente, a qual, nos termos de Chasin (2009, p. 25-26), caracteriza-se pelo seguinte: “Tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto — a formação ideal — em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses”.

<sup>2</sup> Sobre a especificidade do desenvolvimento capitalista alemão e de suas consequências políticas, cf. LUKÁCS, 2020, p. 37-83. Sobre a relação entre o Estado prussiano e os neo-hegelianos ao longo da primeira metade do século XIX, cf. HEINRICH, 2018, 304-342; PALU, 2019, p. 23-37. Sobre as relações pessoais e intelectuais de Marx com os dois autores criticados, no período anterior aos textos analisados, cf. HEINRICH, 2018, p. 342-365, sobre Bauer; cf. PALU, 2019, p. 90-97, sobre Ruge.

sempre, da questão colocada pelos pensadores a que responde. No entanto, uma vez que estes se limitam à crítica das condições alemãs, contra a qual defendem a realização plena do Estado político, Marx precisa, em cada caso, remeter de tal crítica à crítica ao Estado e à sociedade civil-burguesa como um todo.

Em *Sobre a questão judaica*, Marx debate com Bruno Bauer a possibilidade de emancipação judaica diante do Estado absolutista prussiano, que impunha limites ao exercício de atividades privadas e ao ingresso na esfera pública a quem professasse a referida religião (HEINRICH, 2018, p. 58). Bauer (2016, p. 106) afirma que a reivindicação judaica por cidadania é incompatível com a religião, uma vez que as exigências da vida religiosa entrariam em conflito com as demandas da vida do cidadão. O autor reivindica a instauração do Estado moderno, mas acredita que isso só é possível com a supressão da religião, incompatível com a cidadania moderna, e, desse modo, um obstáculo a ser removido.

Nas *Glosas*, Marx debate com Arnold Ruge a revolta tecelã ocorrida na Silésia, duramente esmagada pela monarquia prussiana. O neo-hegeliano atribui ao caráter atrasado, não político, do Estado prussiano, a insensibilidade com a miséria dos trabalhadores, questão que, em virtude de seu caráter universal, só se resolveria por meio do Estado moderno (RUGE *apud* MARX, 2010a, p. 29).

Nos dois casos, identifica-se dada contradição social, a qual se busca solucionar pela via política. Marx procura mostrar a seus interlocutores o caráter não resolutivo de tal caminho. Não bastaria, pois, a realização do Estado moderno e da plenitude da política, mas a supressão do Estado e da política. Este, porém, só existe em relação com a sociedade civil-burguesa, sua base, a qual, por conseguinte, também se deve suprimir.

A caracterização do Estado por Marx entre 1843 e 1844 se dá em momento em que seus estudos econômicos ainda estão bastante incipientes. Não obstante, sua crítica à política e ao direito são indissociáveis de suas reflexões sobre a sociedade civil-burguesa. Ainda que o autor não adentre as determinações desta com o grau de sofisticação com que o faria nos anos e décadas seguintes, ele reconhece a necessidade de desvelar seus traços fundamentais, sem o que não se pode realizar a crítica do Estado e do direito, esferas intimamente conectadas com a primeira.

O intuito do presente trabalho é, pois, mostrar não só como Marx aponta a insuficiência do Estado político na resolução de conflitos sociais, mas como a crítica a este, bem como ao direito moderno, remete à crítica da sociedade civil-burguesa.

Ainda que, como adiantado, o pensador não esteja em condições de apreender adequadamente a anatomia desta, não obstante, ele dá os primeiros passos no sentido de adentrar suas determinações. A crítica marxiana ao Estado e ao direito só faz sentido diante de sua crítica à sociedade civil-burguesa, a qual se torna, após o período em questão, foco de suas preocupações, o que o leva à crítica da economia política.

O texto se divide em quatro seções: na primeira, trata-se da elucidação de caráter mais geral relativa à emancipação política, ou seja, que esta consiste em uma separação entre Estado e sociedade civil-burguesa, a partir do que Marx insere o debate em termos propriamente políticos, e coloca em questão não uma forma específica de Estado, mas este enquanto tal; na segunda, analisa-se o caráter subordinado do Estado diante da vida privada, sua base real, à qual, assim como o direito, submete-se, e a partir do que se esclarece a primazia da sociedade civil-burguesa e a necessidade de apreender suas determinações; na terceira, averigua-se como Marx caracteriza a sociedade civil-burguesa no período em questão, e quais os avanços teóricos e limites de suas reflexões em tal ponto; por fim, trata-se do processo que o pensador enxerga como realmente resolutivo das contradições sociais, a emancipação humana, que exige não só a supressão do Estado, mas também de sua base, a sociedade civil-burguesa, a partir do que se engendra o socialismo.

Uma última observação, de cunho, digamos, metodológico: os textos ora analisados se encontram em período da trajetória intelectual de Marx denominada, por autores variados (cf. ALTHUSSER, 2015; DRAPER, 2011; FREDERICO, 2009; LÖWY, 2012), como a do “jovem Marx”, que se contraporia, de um modo ou de outro, à sua obra posterior, a qual romperia, de modo brusco, com suas posições anteriores. Para os fins do presente trabalho, basta afirmar, como premissa, que não nos filiamos a tais vertentes. Aproximamo-nos, antes, de José Chasin (2009, p. 57), segundo o qual, a partir de 1843, Marx desenvolve uma nova posição ontológica com a qual não rompe, ainda que sua obra posterior possua não só continuidades, mas também descontinuidades, naturais a qualquer pensamento em desenvolvimento.

### Emancipação política

A crítica marxiana tem por ponto de partida a posição de autores que creem na possibilidade de que o Estado moderno resolva contradições sociais. Começar-se-á pela resposta a Bruno Bauer, e ver-se-á como Marx remete ao solo político debate inicialmente teológico, com o que desvela a relação entre Estado e sociedade civil-

burguesa.

Em *Sobre a questão judaica*, Bauer afirma que a emancipação judaica, em termos de aquisição de cidadania, requer a supressão do judaísmo e da religião em geral, em virtude da incompatibilidade entre os deveres do indivíduo religioso e do cidadão. O autor de *O capital* coloca a questão em outros termos, pois defende que se deve sair do terreno teológico e adentrar o terreno político, ou, nos termos da famosa *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, deve-se converter “a crítica da teologia [...] na crítica da política” (MARX, 2013b, p. 152). Não basta investigar a relação entre um Estado cristão e a religião judaica, pois o comportamento de um em relação ao outro é ainda teológico. Interessa, na verdade, a relação do Estado político com a religião (MARX, 2010b, p. 37), ou, como se verá a seguir, com o indivíduo privado em geral.

A escolha terminológica não é por acaso. Fala-se no “Estado político pleno” (MARX, 2010, p. 40), que “se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião” (MARX, 2010b, p. 37). A política como esfera de existência do ser social se conforma em seu maior grau de desenvoltura com o Estado moderno, que se liberta das amarras da particularidade de âmbitos como a religião, a família e a propriedade privada (MARX, 2010, p. 39-40). Ele passa a se comportar propriamente “como Estado” (MARX, 2010b, p. 37), e é esse comportamento que deve ser investigado. Note-se, pois, que a crítica marxiana recai não sobre uma ou outra forma de Estado, mas sobre o “Estado como tal” (MARX, 2010b, p. 36). Ainda, o pensador associa a esfera política como um todo ao desenvolvimento estatal, de modo que o Estado que age enquanto tal diante da religião é o Estado em que a política se desvela de modo pleno. A plenitude da política se conforma pela via estatal.

O processo acima descrito, qual seja, de libertação do Estado das esferas particulares da religião, da propriedade, da família, entre outras, é denominado por Marx (2010b, p. 36) emancipação política<sup>3</sup>, e é desse tipo de emancipação que trata a questão judaica. Ela se caracteriza não pela supressão da religião, como postula Bauer, mas por sua separação de tal esfera, realocada para o âmbito privado. A religião não desaparece, mas ela própria se liberta da atuação política, e passa a se comportar somente como religião. Como adiantado, o mesmo vale para outras esferas da vida humana, como propriedade e família, que se tornam todas assunto privado, e podem,

---

<sup>3</sup> A emancipação política se distingue da emancipação humana, que será tratada adiante.

desse modo, comportar-se de modo independente do Estado. A emancipação política:

não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe [*Dennoch ist mit der politischen Annullation des Privateigentums das Privateigentum nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt*]. [...] o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só se torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (MARX, 2010b, p. 39-40).

O que caracteriza, pois, a emancipação política é a separação entre público e privado, ou entre o Estado, de um lado, e os elementos da vida privada, de outro, que se tornam, um diante do outro, autônomos. Não se trata de acidente de percurso: a universalidade do Estado só é possível uma vez que ele se eleva acima dos elementos da vida particular, a qual, por sua vez, só se move livremente assim que se dá essa separação.

A oposição entre universal e particular própria da emancipação política se coloca em termos de uma “divisão entre *o Estado político* e a *sociedade [civil-] burguesa*” (MARX, 2010b, p. 40). A esfera da vida privada é, desse modo, a da sociedade civil-burguesa, expressão que, como o autor indicaria na década seguinte (MARX, 2008, p. 47), fora empregada por Hegel e pelos economistas do século XVIII. No texto ora em análise, ela indica a contraparte do Estado político. Se este representa a libertação da política diante da vida particular, a sociedade civil-burguesa representa o oposto, ou seja, o livre movimento dos elementos da vida privada diante do Estado. Trata-se, desse modo, de dois lados de uma mesma moeda: a sociedade civil-burguesa pressupõe a elevação, acima de si, do Estado político, o qual, por sua vez, é condicionado pela particularidade acima da qual se caracteriza como âmbito universal. Estado e sociedade civil-burguesa são, pois, indissociáveis, e a crítica marxiana não pode recair sobre um sem, ao mesmo tempo, recair sobre o outro.

O autor aprofunda sua caracterização da referida oposição quando afirma: “o Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (MARX, 2010b, p. 40). A separação entre Estado e sociedade civil-burguesa implica uma cisão na própria existência humana, em que vida em comunidade se opõe à vida particular. O Estado representa a primeira, na forma do gênero humano elevado acima da vida privada, e a sociedade civil-burguesa, a segunda, na forma dos interesses materiais dissociados de qualquer preocupação com

a comunidade.

A essa cisão corresponde a distinção entre *bourgeois* e *citoyen*, caracterizados por Marx (2010b, p. 41) como a ocorrência de uma “vida dupla”. O primeiro corresponde à existência na sociedade civil-burguesa, voltada, pois, à particularidade, e o segundo, à vida política no seio do Estado. Ambos são dois lados da existência humana, que, com a emancipação política, divide-se nessas duas figuras, que cada indivíduo incorpora.

O autor ressalta, porém, a relação variada do ser humano com as duas facetas de sua vida: o *bourgeois*, mais próximo da concretude da vida cotidiana, parece mais verdadeiro que o *citoyen*, restrito à abstração que é a vida política:

Na sua realidade mais imediata, na sociedade [civil-] burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal (MARX, 2010b, p. 40-41).

A vida comunitária se mostra, pois, como universalidade irreal, pois que distante dos anseios mais concretos de cada indivíduo. O *citoyen* se conforma como indivíduo “abstraido, artificial” (MARX, 2010b, p. 53), oposto ao real e palpável *bourgeois*.

Marx (2010b, p. 43) afirma que é a essa relação que “acaba se reduzindo toda a questão judaica”. O judeu não é senão uma das várias figuras que caracterizam a vida particular, e, pois, o *bourgeois*. O essencial não é a religião, mas a sociedade civil-burguesa como um todo, composta de diversas esferas que se tornaram autônomas diante do Estado e que passaram não só a se mover livremente, mas a fazerem-no como esfera da vida humana voltada aos interesses concretos dos indivíduos opostos à sua vida comunitária, que se tornou âmbito abstrato e ilusório. Ressalta-se, pois, que o autor vê como necessário remeter para além da crítica teológica, para que se possa entender a questão tal como ela de fato é, ou seja, como algo que diz respeito à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa a partir da emancipação política. O pensador resume o ponto do seguinte modo:

o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante um sofisma, assim como o *citoyen* [cidadão] só permanece judeu ou *bourgeois* sofismando; mas essa sofística não é pessoal. É a *sofística do próprio Estado político*. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois*

e o *citoyen*, entre o membro da sociedade [civil-] burguesa e sua *pele de leão política* (MARX, 2010b, p. 41).

O essencial para se compreender a questão judaica é, pois, a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa. O processo em questão é o de autonomização e oposição entre as duas esferas. Isso implica a distinção entre *bourgeois* e *citoyen*, que revelam a cisão da vida humana em, de um lado, existência particular concreta, determinada, e, de outro, vida comunitária abstrata e ilusória. A seguir, ver-se-á que isso tem por consequência a subordinação de uma à outra.

### O Estado como “organização da sociedade”

As figuras do *bourgeois* e do *citoyen* desvelam não só a oposição entre vida pública e vida privada, mas também que estas se relacionam de modo subordinado uma com a outra. Verificar-se-á em que consiste essa submissão, e quais as consequências políticas e jurídicas desta.

A relação entre *bourgeois* e *citoyen* traz consigo a subordinação do segundo ao primeiro. Dada a maior concretude deste, e o caráter abstrato e ilusório daquele, o Estado se vê reduzido a esfera de conservação da vida privada. Por ser mais concreta, esta é tida pela vida humana real, da qual a vida comunitária se torna mero instrumento:

Ela [a emancipação política,] encara a sociedade [civil-] burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o *fundamento de sua subsistência*, como um *pressuposto* sem qualquer fundamentação adicional, e, em consequência, como sua *base natural*. (MARX, 2010b, p. 53).

A sociedade civil-burguesa, em sua autonomia diante do Estado, é, ao mesmo tempo, seu fundamento. Ele responde a ela, a qual, enquanto âmbito dos interesses humanos materiais, torna legítima sua reivindicação de submeter a si a vida política. Esta, por sua vez, ainda que seja expressão da vida humana em comunidade, uma vez que se encontra em oposição aos interesses individuais concretos, torna-se âmbito aparentemente despido de conteúdo, que existe, pois, somente para a conservação da sociedade civil-burguesa.

O tema retorna nas *Glosas* (2010a), em que a discussão se coloca nos seguintes termos: o Estado politicamente emancipado é incapaz de solucionar mazelas inerentes à sociedade civil-burguesa, como é o caso do pauperismo, pois esta é base do poder político. Trata-se de resposta a Arnold Ruge, para o qual o universalismo do Estado é o que se requer para o tratamento adequado das anomalias sociais. Segundo Marx, o

caráter universal do poder político é somente a contraparte da particularidade própria da sociedade civil-burguesa, base real do Estado. Se a miséria é inerente a esta, o poder público é incapaz de solucionar a questão.

Enfatiza-se, pois, o caráter subordinado do público ao privado, e a isso se acrescenta a impotência do primeiro diante do segundo. Uma vez que o Estado tem por fim a manutenção da vida do *bourgeois*, é ele também incapaz de intervir de modo resolutivo diante de traço inerente a essa existência.

Nesse sentido, Marx afirma: “Do ponto de vista político, Estado e *organização da sociedade* não são *duas* coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade” (2010a, p. 38). O Estado se relaciona com a sociedade civil-burguesa como sua organização. Desse modo, um é indissociável do outro, ao mesmo tempo que o primeiro se submete às necessidades do segundo.

Dada tal relação, a possibilidade de atuação do poder público diante da miséria presente na sociedade civil-burguesa se limita:

Na medida em que o Estado admite a existência de anomalias sociais, ele procura situá-las no âmbito das leis da natureza, que não recebem ordens do governo humano, ou no âmbito da vida privada, que é independente dele, ou ainda no âmbito da impropriedade da administração, que é dependente dele (MARX, 2010a, p. 38).

As mazelas sociais são elementos próprios da sociedade civil-burguesa, sobre a qual se ergue o Estado. Este, por sua vez, identifica o pauperismo como um problema a solucionar. Porém, porque se encontra subordinado à esfera privada, o poder público a reconhece, necessariamente, como dado sobre a qual atua, e que é incapaz de colocar em questão. Desse modo, a miséria é tomada não como o que é, figura inerente a uma forma específica de sociedade, mas, das duas, uma: lei natural, em relação à qual nada se pode fazer, ou objeto de gestão administrativa, que se pode solucionar a partir de uma ou outra medida política. Chasin (2013a, p. 56) denomina a reflexão marxiana, nesse ponto, “*crítica da razão política*”, uma vez que expõe os limites de um tipo de entendimento que considera inquestionável a existência da sociedade civil-burguesa, e que sempre a toma como premissa de sua atuação.

Se o Estado afirma a possibilidade de resolução da miséria pela via administrativa, ele pode tomar medidas de assistência social. Marx toma a Lei dos Pobres inglesa como exemplo:

A atual legislação inglesa referente aos pobres data da lei constante do Ato nº 43 do governo de Elizabeth. Em que consistem os meios de que dispõe essa legislação? Na obrigação das paróquias de prover

auxílio aos seus trabalhadores pobres, no imposto para os pobres, na beneficência legal<sup>4</sup>. (2010a, p. 33)

Em primeiro momento, a Inglaterra procura, pois, auxiliar seus pobres por meio das paróquias e de impostos voltados para sua assistência. Após dois séculos, as medidas não mostram eficácia, e se chega ao ponto em que o pauperismo se torna “*instituição nacional*” (MARX, 2010a, p. 35).

Se o Estado, porém, afirma o caráter natural da miséria, então pode postular lei “segundo a qual a população constante e obrigatoriamente extrapola os meios de subsistência” (MARX, 2010a, p. 38). O exemplo, nesse ponto, é a adoção, por parte do poder público inglês, das ideias de Thomas Malthus, após o fracasso da Lei dos Pobres. Com isso, o pauperismo se funda em traço inevitável da natureza das sociedades, e o Estado nada pode fazer quanto à questão, ou melhor, pode considerar “que o pauperismo seria a miséria infligida a si mesmo pelo trabalhador, não devendo, em consequência, ser prevenido como um infortúnio, mas reprimido e punido como um crime” (MARX, 2010a, p. 34). Na Inglaterra surgem as *workhouses*, e o tratamento da miséria se torna questão policial.

Em ambos os casos, revelam-se os limites da atuação política. O pauperismo é tomado por objeto de gestão administrativa, com o que sua base real, a sociedade civil-burguesa, permanece intocada. Uma vez que a esta é inerente a miséria, o Estado se vê limitado no tocante à questão. Subordinado à vida privada, é incapaz de colocá-la em xeque, e o entendimento político se restringe a medidas administrativas, ora beneficentes, ora repressivas, mas jamais resolutivas.

Tal tipo de atuação é inevitável, pois:

O Estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele *está baseado* nessa contradição. Ele está baseado na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares* (MARX, 2010a, p. 39).

A impotência do Estado diante da sociedade civil-burguesa se explica, pois, pelo caráter subordinado do primeiro à segunda. Independentemente das boas intenções deste ou daquele que porventura se encontre em posição de poder, a vida

---

<sup>4</sup> O Ato dos Pobres é analisado, antes de Marx, por Adam Smith (2016, p. 174), que o vê como limitado porque obstrui a livre circulação de trabalho, uma vez que dificulta a aquisição de domicílio por parte dos pobres. Os problemas de tal legislação: “Consistem na dificuldade que o homem pobre encontra para se instalar, ou mesmo para obter a permissão para exercer seu ofício numa outra paróquia que não aquela a que pertence”.

pública é incapaz de suprimir algo inerente à vida privada, pois aquela tem esta por base. O Estado não pode suprimir as condições de sua própria existência, portanto, não pode eliminar elemento próprio a seu fundamento, a sociedade civil-burguesa. Subordinação implica impotência (nesse sentido, cf. MUSETTI, 2014, p. 60-61; ENDERLE, 2000, p. 76).

É a partir do caráter submisso do Estado que se compreendem, ainda, além de sua impotência diante da sociedade civil-burguesa, os direitos humanos. Em *Sobre a questão judaica*, o pensador trata da questão a partir da Constituição francesa de 1793, que considera a mais avançada. Os assim chamados direitos do *homme* se tornam objeto de seu escrutínio, e o autor é explícito quando afirma que tais direitos não são senão direitos do *bourgeois*, do indivíduo egoísta desconectado da vida comunitária (MARX, 2010b, p. 48). Tais direitos estão, pois, intimamente conectados com a emancipação política, e sancionam a distinção entre Estado e sociedade civil-burguesa.

Os direitos humanos são quatro: liberdade, igualdade, propriedade e segurança. O pensador analisa todos, a começar pela liberdade:

A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo *a não prejudicar* o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma (MARX, 2010b, p. 49).

A liberdade é tomada em termos individuais. É livre quem atua sem interferência alheia, e sem prejudicar os demais. Trata-se, pois, de uma liberdade no isolamento, em que não se é livre com os outros, mas contra eles. Diz Marx: “[...] o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo” (MARX, 2010b, p. 49). A liberdade é, pois, o agir individual desconectado de qualquer referência à vida comunitária.

A igualdade é descrita do seguinte modo: “A *égalité*, aqui em seu significado não político, nada mais é que igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma” (MARX, 2010b, p. 49). Assim como a liberdade é a atuação do indivíduo isolado, a igualdade é a consideração de cada indivíduo como indivíduo isolado, desvinculado dos demais.

Se cada sujeito é livre porque age como mônada fechada em si mesma, cada um é igual ao outro porque todos são igualmente atomizados.

O terceiro direito:

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (*à son gré*), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade [civil-] burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade (MARX, 2010b, p. 49).

Uma vez mais, trata-se de direito que se exerce não com os demais, mas contra eles. Marx o associa explicitamente à liberdade, uma vez que se trata do livre gozo e disposição dos próprios bens. O outro é, uma vez mais, o limite do direito, pois qualquer intervenção de sua parte sobre a propriedade alheia configura violação legal.

Por fim, a segurança: “a segurança é o conceito social supremo da sociedade [civil-] burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade” (MARX, 2010b, p. 50). Trata-se, desse modo, da asseguarção dos demais direitos, que requerem coerção estatal para sua manutenção. Explícita-se, novamente, a subordinação do Estado à vida privada, o qual existe somente para a garantia do livre exercício dos direitos do indivíduo egoísta desconectado dos demais e contra eles. Em relação ao *bourgeois*, pois: “a segurança é [...] a asseguarção do seu egoísmo” (MARX, 2010b, p. 50).

Os direitos do *homme*, portanto, remetem à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, e dizem respeito à conservação da existência do *bourgeois*, levada a cabo pelo poder público. Tais direitos sancionam não só a oposição própria da emancipação política, mas também a relação de subordinação que desta advém. Eles confirmam que o único papel da esfera de exercício da vida comunitária é a manutenção das condições de existência do indivíduo isolado. Dada a maior concretude deste, nada mais natural que o Estado, âmbito abstrato e ilusório, seja chamado a nada fazer além de conservar a vida humana tida por real. Marx resume o processo:

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade [civil-] burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. [...] esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes

como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta. (2010b, p. 50)

A relação entre Estado e sociedade civil-burguesa só se compreende, pois, quando se aponta que o primeiro se subordina à segunda. O poder político existe somente para a conservação da vida do indivíduo privado, e, diante de anomalias sociais, é impotente, pois que estas são inerentes à referida sociedade. Os direitos humanos não dizem respeito senão à manutenção da existência do *bourgeois*, cuja vida egoísta deve ser protegida pela coerção estatal. Marx reconhece, com isso, a importância de se adentrar a sociedade civil-burguesa e suas determinações, o que busca fazer, mesmo que de modo limitado, ainda nos textos em análise.

#### A sociedade civil-burguesa: dinheiro e estranhamento

Dada sua primazia sobre assuntos políticos, o interesse de Marx recai sobre a sociedade civil-burguesa. Interessa-lhe não somente o Estado, mas aquilo sobre o qual ele repousa e a que ele obedece. Não por acaso, ainda em *Sobre a questão judaica*, o autor adentra, ainda que de modo insuficiente, as determinações dessa sociedade. Não obstante, sua investigação sobre o Estado o levou à relação entre este e a sociedade civil-burguesa, e o pensador nota que se trata de tomar esta por foco.

Não se trata, como afirma Althusser (2015, p. 43), de fazer uma leitura teleológica da obra marxiana, que procura em seu início os elementos de seu final, mas de compreender o teor do percurso de Marx, entender quais questões o guiaram e a que suas investigações e reflexões o levaram. Nos textos da virada de 1843-44, o pensador alemão se posiciona sobre questões religiosas e políticas, as quais, porém, conduzem-no ao que se apontou: a relação entre Estado e religião o levou à emancipação política, a qual, por sua vez, abriu o caminho para a investigação entre Estado e sociedade civil-burguesa, e para a constatação da primazia desta sobre aquele. De tal ponto em diante, torna-se necessária a compreensão das determinações da sociedade civil-burguesa, cuja anatomia, o autor diria posteriormente, encontra-se na economia política (MARX, 2008, p. 47).

Na polêmica com Bauer, como adiantado, Marx trata de alguns dos traços da sociedade civil-burguesa, e o faz, como antes, diante de debate teológico para além do qual remete. Ainda sobre a emancipação judaica, o neo-hegeliano discute qual religião, se o judaísmo ou o cristianismo, é mais apta a se emancipar. Trata-se,

evidentemente, da emancipação política, a qual, segundo Bauer, envolve a supressão da religião. A pergunta colocada é, pois, qual religião é mais capaz de abolir a si mesma para que se possa engendrar o cidadão. Marx afirma, sobre tal modo de proceder: “[...] era de se esperar que a emancipação dos judeus fosse transformar-se também em um ato teológico-filosófico” (2010b, p. 55). Ao neo-hegeliano interessa investigar a essência religiosa a partir de si mesma, ou seja, de, mediante análise das teologias judaica e cristã, verificar qual religião, em virtude de seus preceitos, é mais apta a se emancipar.

Bauer toma a emancipação como questão teórica, que se resolve pela leitura de textos filosóficos e teológicos. Para o neo-hegeliano, a emancipação política consiste na investigação da relação de cada religião com a universalidade própria do cidadão. Este, como visto, surge de sua separação dos elementos particulares da vida civil-burguesa. Ele se eleva acima destes e se integra à esfera dos interesses universais própria do Estado político. O judaísmo é pouco apto a esse movimento, pois consistiria no apego à localidade: “para o judeu, somente outro judeu é seu irmão e vizinho, e todas as outras nações aparecem a ele, e precisam aparecer a ele, de acordo com a Lei, como fora da lei e sem justificação” (BAUER, s/d, p. 34, tradução nossa<sup>5</sup>). O cristianismo, por sua vez, “cancela a crença em qualquer nacionalidade [...]; ele se rebela contra toda condição estatal e nacional” (BAUER, s/d, p. 49, tradução nossa<sup>6</sup>). Ele, pois, relaciona-se de modo mais harmonioso com aquilo que é próprio da cidadania, a universalidade, e é, pois, mais apto a se emancipar.

Marx procede do mesmo modo que antes: a questão deve ser retirada do âmbito teológico e remetida a seu solo social. O fundamental não é, desse modo, a investigação dos meandros das teologias cristã e judaica, as quais, por sua vez, forneceriam a resposta para o problema da emancipação. De maneira diversa, cabe penetrar a base a partir da qual se é possível explicar a existência real de judaísmo e cristianismo. Como visto, a emancipação política aloca a religião para a esfera da vida privada, oposta à vida comunitária representada pelo Estado. A existência religiosa real é, pois, indissociável do *bourgeois*, figura própria da individualidade que vigora na sociedade civil-burguesa. O sujeito atomizado, cujo interesse particular se opõe ao

---

<sup>5</sup> “To the Jew only another Jew is his brother and neighbor, and all other nations appear to him, and must appear to him according to the Law, as outside the law and without justification” (BAUER, s/d, p. 34).

<sup>6</sup> “[...] cancels the belief in any nationality [...]; it rebels against all state and national conditions” (BAUER, s/d, p. 49).

da comunidade, fornece a chave para a compreensão do fundamento sobre o qual se assenta a religião.

Nesses termos, o autor começa a caracterização dos elementos da sociedade civil-burguesa a partir dos quais se explica a religião. Ele afirma: “qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade prática, o interesse próprio. Qual é o culto secular do judeu? O negócio. Qual é o seu deus secular? O dinheiro” (MARX, 2010b, p. 56). Tais elementos não se elucidam somente a partir da exegese dos escritos sagrados da tradição judaica, mas remetem também à sociedade que engendra e torna possível tal existência do judeu. Nesse sentido, só é lícito relacionar o interesse próprio ao judaísmo porque se trata de um dos princípios que rege a sociedade civil-burguesa, marcada pela oposição entre interesses particulares e interesses gerais, com o que o interesse do indivíduo se torna a vontade egoísta de um sujeito isolado dos demais (cf. MACIEL, 2021, p. 59).

Note-se, ainda, que o pensador inicia a busca pelas determinações da sociedade civil-burguesa, uma vez que menciona o dinheiro como um de seus traços. Afirma:

O judeu se emancipou à maneira judaica, não só por ter se apropriado do poder financeiro, mas porque, com ou sem ele, o dinheiro assumiu o poder sobre o mundo e o espírito prático do judeu se tornou o espírito prático dos povos cristãos. Os judeus se emanciparam na mesma proporção em que os cristãos se tornaram judeus (MARX, 2010b, p. 56).

O dinheiro, “com ou sem” o judeu, assumiu o controle da sociedade, e é ele, pois, que engendra não só o judeu, mas também o cristão, e, pode-se dizer, a religião em geral. Esta não se compreende somente em seus próprios termos, mas inserida em dado mundo com o qual se relaciona. No caso, a religião, com a emancipação política, torna-se elemento da sociedade civil-burguesa, a qual é governada pelo dinheiro. Este, por sua vez, rege a religião em sua existência real.

Ao tratar do dinheiro, pois, Marx tem em vista retirar a discussão do terreno teológico, do qual parte Bauer, e adentrar o terreno político, indissociável da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, fruto da emancipação política. Mais especificamente, o autor afirma que compreender a religião real exige que se adentrem as determinações da vida privada emancipada.

Não se trata, nesse sentido, de qualquer associação rasa, ou pior, antisemita, entre judaísmo e dinheiro. O autor trata daquele porque é o ponto de partida de seu adversário, Bruno Bauer, e também porque, como indica Mészáros (2016, p. 33): “em seu realismo ‘rude’, o judaísmo reflete de modo muito mais imediato o real estado de

coisas [...]”. Porém, o intuito é sempre mostrar que judaísmo e religião não são o fundamental para a discussão da questão. Como visto, Marx é claro quando afirma que, por trás do judeu, encontra-se o *bourgeois*, indivíduo privado em geral, oposto ao *citoyen* e à vida humana em comunidade encarnada pelo Estado. Desse modo, tratar do dinheiro é contribuir para a caracterização da sociedade civil-burguesa, um dos polos da relação própria da emancipação política. Já se colocou que, na oposição entre público e privado, a primazia é deste diante daquele, e que a vida comunitária se subordina aos imperativos da vida individual, mais concreta e, desse modo, real. Compreender o dinheiro, nesse ponto, é adentrar o núcleo da relação que caracteriza o mundo moderno.

Sobre o referido procedimento marxiano, afirma Netto: “[...] ao contrário de Bauer, ele, metodologicamente, não pensa o judeu a partir de sua particularidade religiosa: pensa a realização de sua particularidade religiosa a partir das condições próprias da vida empírica dos indivíduos na sociedade civil [-burguesa]” (2020, p. 73). O autor brasileiro, porém, acrescenta que Marx “entende o judaísmo como o espírito do capitalismo” (NETTO, 2020, p. 74), no que descreve as reflexões do pensador alemão em termos weberianos. De modo semelhante, Mészáros afirma:

É muito importante enfatizar aqui que a questão em jogo não é simplesmente a realidade empírica das comunidades judaicas na Europa, mas “o espírito do judaísmo”; isto é, o princípio interno dos desenvolvimentos sociais europeus que culminaram na emergência e consolidação da sociedade capitalista. “O espírito do judaísmo”, por conseguinte, deve ser entendido, em última análise, no sentido de “o espírito do capitalismo”. (MÉSZÁROS, 2016, p. 34)

Por um lado, ambos os autores acertam quando afirmam que o acento da crítica marxiana está não no judaísmo, mas na sociedade que este pressupõe. Por outro, colocar que o judaísmo é o espírito do capitalismo ofusca a relação com a sociedade civil-burguesa que também o cristianismo possui. O foco parece se voltar para o judaísmo, o qual, como visto, é somente o ponto de partida de investigação mais ampla acerca da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa e das determinações desta.

Sobre a relação entre judaísmo, cristianismo, e emancipação política, Marx afirma:

O judaísmo atinge o seu ponto alto com a realização plena da sociedade [civil-]burguesa; mas a sociedade [civil-]burguesa só se realiza plenamente no mundo cristão. Somente sob a dominação do cristianismo, que torna todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas exteriores [*äußerlich*] ao homem, a sociedade [civil-]burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper

todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente (MARX, 2010b, p. 59).

Cristianismo e judaísmo são dois lados de um mesmo movimento, ligado à consolidação da emancipação política e da oposição entre Estado e sociedade que daí advém. Por um lado, o localismo próprio da religião judaica faz com que esta se realize plenamente uma vez consolidada a sociedade civil-burguesa. Por outro, esta só emerge em oposição ao Estado político, com o que se relaciona também com o cristianismo, cuja universalidade requer que o gênero humano se separe das demais relações sociais. Aversa à particularidade, a religião cristã engendra uma esfera universal que retira da vida humana individual qualquer relação com o gênero. Desse modo, abre caminho para que a esfera privada se caracterize, como visto, pelo interesse mesquinho e egoísta próprio do *bourgeois*, figura que perdeu o vínculo com a vida comunitária.

Evidentemente, não se trata de afirmar que é a partir do cristianismo que se compreende a emancipação política. Tal erro seria equivalente ao de atribuir ao judaísmo tal papel. O que ocorre é que ambas as religiões não se explicam por si sós, mas a partir de dada base social, aqui colocada pelo processo de separação entre Estado e sociedade civil-burguesa, dentro da qual os dois sistemas de fé se inserem. Se o localismo do judeu se adequa às relações monetárias, de um lado, o universalismo cristão, de outro, é adequado a sociedade em que o comunitário perdeu o vínculo com o genérico. O acento se encontra, nos dois casos, na emancipação política, e na dominação da vida privada e do dinheiro sobre os interesses gerais.

Afirmações de cunho weberiano, como a de que o judaísmo seria o espírito do capitalismo, não se sustentam, pois, à luz da letra marxiana. Cristianismo e judaísmo são dois lados de um mesmo processo. Mészáros, apesar de se pronunciar em tais termos, aponta corretamente a relação entre as religiões: “Judaísmo e cristianismo expressam as contradições de ‘parcialidade versus universalidade’ [...]: isto é, contradições internas do que se tornou conhecido como ‘o espírito do capitalismo’” (MÉSZÁROS, 2016, p. 34). Também são adequadas, nesse sentido, as colocações de Vieira: “Marx indicou que o dinheiro é o verdadeiro Deus do judeu num sentido prático, real, mas que, para além dos judeus, o dinheiro é o Deus dos homens modernos [...]. A prática dos cristãos também é o culto do dinheiro, tal como o é a prática dos modernos em geral” (VIEIRA, 2017, p. 192, 193-194).

Cabe ainda, porém, adentrar as determinações do dinheiro, para além da mera indicação de sua relação com a sociedade civil-burguesa. Marx, nesse sentido, afirma o seguinte:

O dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o valor universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em consequência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, de seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada [*entfremdete*] do homem; essa essência estranha [*fremde Wesen*] a ele o domina e ele a cultua. (MARX, 2010b, p. 58)

O dinheiro é descrito como essência alienada, ou estranhada, do ser humano<sup>7</sup>. Ele se caracteriza pela permutabilidade universal, ou seja, por sua capacidade de adquirir todos os produtos do trabalho humano, e, em virtude disso, estranha do ser humano sua própria existência. Tudo que os indivíduos produzem pode ser trocado por dinheiro, e, desse modo, toda a existência humana pode adquirir forma monetária. Esta, porém, não se confunde com os próprios objetos do trabalho, ainda que se possa converter neles. O dinheiro é, pois, algo distinto do ser humano, que, entretanto, condensa sua vida.

O tema, ainda que presente em *Sobre a questão judaica*, é mais bem desenvolvido nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004), redigidos em 1844, após a publicação dos *Anais franco-alemães*. Não obstante, algumas das determinações do estranhamento já são descritas no texto ora em análise, e adiantam pontos desenvolvidos somente posteriormente pelo pensador.

Marx diz que o dinheiro transforma todos os deuses em mercadoria. Ainda que suas reflexões sobre esta sejam, no período em questão, ainda incipientes, já se ressalta o caráter generalizado da troca mercantil, o que se nota pela afirmação de que todo o produto do trabalho humano pode se tornar mercadoria. O dinheiro não poderia ser a essência do trabalho humano se os produtos deste não pudessem, todos, converter-se em dinheiro, o que, por sua vez, quer dizer que a produção humana se tornou produção mercantil. O autor nota, pois, o caráter generalizado da troca de mercadorias, e, por conseguinte, o caráter alienado do dinheiro.

Ressalte-se a relação estreita entre tal caracterização do dinheiro e o direito à

---

<sup>7</sup> Não se diferenciará, aqui, alienação de estranhamento. Ambas as expressões serão utilizadas como sinônimos de *Entfremdung*, o que vale para o substantivo, bem como para verbos e adjetivos que a ele remetam.

propriedade (cf. MACIEL, 2021, p. 67). Este se define pela possibilidade de dispor dos próprios bens como bem se entender, o que não consiste senão na faculdade de comprar e vender. O direito pressupõe o *bourgeois*, o indivíduo egoísta, o que é dizer que ele tem por base a sociedade civil-burguesa e suas determinações. Vê-se agora que esta é o reino do dinheiro e da troca mercantil, sem a qual não se pode falar em livre disposição dos próprios bens, e, assim, em direito à propriedade.<sup>8</sup>

Como encarnação estranhada do trabalho humano, o dinheiro se torna fim em si mesmo. Em virtude de sua permutabilidade universal, não é necessário desejar este ou aquele objeto de consumo. Basta perseguir o dinheiro, o qual se pode trocar por qualquer coisa que se queira. Como alienação da existência humana, ele se torna aquilo pelo qual o ser humano vive e trabalha.<sup>9</sup>

Cabe ressaltar, ainda, que Marx afirma que o dinheiro despoja tanto os objetos produzidos pelo ser humano quanto os da natureza de seus valores próprios. Tal apontamento deve ser compreendido nos termos do culto ao dinheiro, já descrito, ou seja, no fato de que o dinheiro, como encarnação alienada da vida humana, torna-se fim em si mesmo. Entretanto, a colocação da questão em termos de valor mostra a incipiência dos estudos econômicos de Marx, uma vez que tal palavra, no contexto da economia política e de sua crítica, adquire sentido distinto, não aplicável à discussão em questão.

Nos termos de *O capital*, qualquer sociedade, independentemente “de todas as formas sociais” (MARX, 2017, p. 120), requer trabalho útil, que produz valores de uso, ou seja, que produz algo que “por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer” (MARX, 2017, p. 113). Sob condições capitalistas, em

---

<sup>8</sup> Em *O capital* (2017, p. 250-251), Marx relaciona, explicitamente, a troca mercantil aos direitos humanos: “A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino da liberdade, da igualdade, da propriedade, e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadoria e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados”.

<sup>9</sup> Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004, p. 157), o caráter universal da dominação do dinheiro e o seu tornar-se fim em si mesmo são descritos nos seguintes termos: “O dinheiro, na medida em que possui o atributo de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o objeto enquanto posseção eminente. A universalidade de seu atributo é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. ... O dinheiro é o alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem”.

que a riqueza “aparece [*erscheint*] como uma ‘enorme coleção de mercadorias’” (MARX, 2017, p. 113), a mercadoria individual, encarnação da produção, possui, além do valor de uso, valor, a partir do qual ela pode se trocar por outras mercadorias em dadas proporções.

Não importam aqui os meandros da reflexão marxiana madura. O que se deve ressaltar é que em nenhum desses dois sentidos de valor é válido afirmar que o dinheiro despoja as coisas de seus valores (cf. MACIEL, 2021, p. 65-66). Por um lado, sem valor, o objeto não se troca, e, pois, não se torna dinheiro. Por outro, sem valor de uso, a coisa não é útil para ninguém, e não pode ser permutada. Nota-se, pois, que Marx, no período em análise, ainda não se expressa nos termos do arcabouço teórico que só viria a adquirir com o desenvolvimento de seus estudos econômicos. Nesse sentido, diz Netto: “Deixemos claro que, em *Para a questão judaica*, Marx não tem as condições teóricas e políticas para analisar a ‘relação do Estado político com seus pressupostos’; tais condições, ele começará a reuni-las no ano seguinte” (NETTO, 2020, p. 73).

Portanto, ao remeter da crítica teológica à existência real do judeu, Marx tem por foco a vida privada, a qual se conforma nos termos da sociedade civil-burguesa, reino da existência separada do Estado político e a ele oposto. O autor vê, então, a necessidade de adentrar as determinações dessa sociedade, o que o leva ao dinheiro. Este se caracteriza como essência humana estranhada, pois, em virtude de sua permutabilidade universal, encarna toda a produção humana, com o que sua aquisição se torna finalidade de toda a vida individual.

### Emancipação humana

A argumentação marxiana é toda no sentido de empreender a crítica ao Estado político e à sociedade civil-burguesa, contra concepções que creem na possibilidade de que, por meio do primeiro, solucionem-se contradições sociais. Dado o caráter não resolutivo da emancipação política, o autor de *O capital* a ela opõe a emancipação humana.

Esse segundo tipo de emancipação, evidentemente, não envolve a manutenção da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Pelo contrário, exige sua supressão. Marx o descreve da seguinte maneira:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua

vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (MARX, 2010b, P. 54)

A emancipação humana consiste na abolição da oposição operada por sua contraparte política. Se esta se define pela separação entre vida individual e vida comunitária, a tarefa da emancipação humana, é, por sua vez, reatar esses dois polos. Desse modo, engendrar-se-ia cenário em que o indivíduo particular já não vive em situação atomizada, desconectada de sua relação com os demais. Por conseguinte, ele recuperaria sua vida social, que dele se havia separado, e não mais haveria oposição entre indivíduo e gênero.

Como visto, à oposição entre *bourgeois* e *citoyen*, ou seja, entre existência individual e vida genérica, corresponde a separação entre Estado político e sociedade civil-burguesa. Estes, pois, são, também, levados a termo. O Estado só existe como encarnação dos interesses gerais separados dos interesses particulares a ele opostos. Do mesmo modo, a sociedade civil-burguesa só existe como vida individual desconectada da vida comunitária. A recuperação, por parte do indivíduo, de suas forças sociais, acarreta, pois, a supressão dessas suas esferas. Nesse sentido, compreende-se que as forças sociais já não se separam do homem empírico na forma da política. Assim resume Sartori:

O autor alemão [...] defende uma forma de emancipação que traga consigo a superação da oposição entre indivíduo e suas vidas e atividade genéricas. Tratar-se-ia da emancipação que Marx chamou de humana e que consistiria no fato de o indivíduo real, o homem individual da vida empírica estar colocado em uma relação de mútuo enriquecimento com as suas próprias potências sociais, tornando-se, assim, um ser genérico. Isto só seria possível quando as forças sociais não se colocassem mais como políticas. (SARTORI, 2020, p. 32)

Como visto, Marx se refere, ao tratar da emancipação política, ao Estado político pleno. A expressão não é casual. O autor vê a conformação de um poder público que se autonomiza diante de sua base como a realização plena da política.<sup>10</sup> Sua supressão implica, portanto, a supressão da própria política enquanto tal. Por isso, ainda, a referência à reassunção das forças sociais humanas, que continuam a existir, mas não mais se conformam como esfera política. É nesse sentido que Mézáros fala em uma “definição predominantemente negativa de política” (MÉSZÁROS, 2015, p. 116) na

---

<sup>10</sup> Sobre a conformação da esfera política enquanto âmbito estranhado, cf. CHASIN, 2013b.

obra de Marx, e Chasin (2013a), em uma determinação ontonegativa da politicidade. O caráter ontonegativo de tal esfera, na obra do autor alemão, decorre do fato de que este “exclui o atributo da política da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial” (CHASIN, 2009, p. 64). A política não seria, pois, inerente à existência humana, mas acidente do qual o ser social pode se libertar. Enquanto força separada do indivíduo particular e a ele oposta, a política deixa de encarnar a vida comunitária assim que esta é recuperada pelo homem empírico. Marx afirma que, conforme se consolida, “o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*” (MARX, 2010a, p. 52). Com isso, além de se expressar em termo a que é mais associado, qual seja, socialismo, o pensador é claro ao afirmar que este tem por condição a supressão da esfera política como âmbito das relações humanas.

O mesmo vale para a sociedade civil-burguesa. Esta só existe enquanto vida particular descolada da vida genérica. Sobre tais bases, ela se caracteriza pelo livre movimento do *bourgeois*, figura definida pela existência não com os demais, mas contra eles. Como visto, o *homme*, titular dos direitos humanos, só o é enquanto mônada isolada, que goza de sua liberdade e propriedade na ausência dos demais homens.

A emancipação humana requer, porém, que o indivíduo isolado recupere suas forças sociais. Desse modo, suprimem-se, também, as condições de existência do *bourgeois*, que pressupõe a separação em relação à vida comunitária. A crítica marxiana da política é indissociável da crítica à sociedade civil-burguesa, e não se suprime uma dessas esferas sem fazer o mesmo com a outra, uma vez que elas só existem em relação. A emancipação humana implica, pois, além da supressão da política, a supressão da particularidade sem vínculo com o gênero, a partir do que se engendra “o ser humano liberto da dominação do interesse próprio bruto e individualista” (MÉSZÁROS, 2016, p. 36).

Como visto, a sociedade civil-burguesa é caracterizada, nesse ponto da trajetória intelectual de Marx, como âmbito de domínio do dinheiro e da troca, pressupostos da existência concreta do judeu e do cristão. Desse modo, a supressão de tal sociedade traz consigo também a abolição de tais elementos:

No momento em que a sociedade conseguir superar a essência empírica do judaísmo, o negócio e seus pressupostos, o judeu terá se tornado inviável, porque sua consciência não terá mais nenhum objeto, porque a base subjetiva do judaísmo, a necessidade prática,

terá sido humanizada, porque o conflito entre a existência sensível individual e a existência do gênero terá sido superado (MARX, 2010b, p. 60).

A base sobre a qual se funda o judeu,<sup>11</sup> a sociedade civil-burguesa e seu atomismo, deixa de existir com a emancipação humana. O dinheiro e o negócio, elementos próprios de tal sociedade, são, também, suprimidos. Eles só operam uma vez dada a separação do indivíduo particular de seu gênero. Só sob as condições do *homme* egoísta, desconectado dos demais, cada um goza de sua propriedade sem considerar os demais, e produz-se, em geral, para o mercado e para a troca. A emancipação humana coloca fim, pois, a tal estado de coisas.

Marx diz mesmo que “a *comunidade*, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade *política*” (MARX, 2010a, p. 50). O essencial, desse modo, não é, como queriam os neo-hegelianos, que se realize a plenitude política. Esta é incapaz de solucionar as contradições sociais, e mantém o isolamento humano diante da comunidade. Aquilo que se deve reassumir é “a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição *humana*”, sendo que “a *vida humana* é infinitamente maior do que a *vida política*” (MARX, 2010a, p. 51). O que se perdeu, e que se quer recuperar, é, nesse sentido, a própria atividade humana, reduzida, sob as condições da sociedade civil-burguesa, à troca e ao dinheiro sob condições atomizadas. O socialismo permite que o ser humano reassuma para si suas relações com os demais, sem a referência a algo estranho que encarne sua vida<sup>12</sup>.

Marx, portanto, opõe à emancipação política a emancipação humana, capaz de solucionar as contradições sociais. Diante da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, o único processo de caráter resolutivo é o que requer a supressão dessa relação, e, assim, desses dois polos. A emancipação humana exige que se leve a cabo a abolição da vida comunitária separada da vida individual, com o que exige a

---

<sup>11</sup> O presente trabalho não poderá aprofundar a crítica marxiana da religião, presente nos escritos do período, e, em especial, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (2013b). Cabe ressaltar que, a nosso ver, há, na obra de Marx, uma concepção negativa de religião, que permanece em seu pensamento. Em 1878, o autor diz: “Segundo nossas concepções, a religião desaparecerá à medida que o socialismo se fortalecer. A evolução social vai, infalivelmente, favorecer esse desaparecimento, no qual cabe à educação um papel importante” (MARX, 2018, p. 13).

<sup>12</sup> Vieira (2017, p. 191) vê, nesse ponto, o adiantamento de argumentos que só seriam desenvolvidos com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, os quais tematizam, em mais detalhes, o tópico do estranhamento em relação ao trabalho: “o *Vorwärts* traz à tona para a centralidade uma análise lançada embrionariamente em *A questão judaica* de indicação do significado da emancipação prática como libertação dos homens da alienação do trabalho”.

supressão tanto da esfera política quanto da sociedade civil-burguesa. De um lado, pois, o autor defende a abolição do Estado político. De outro, esta é igualmente indissociável da supressão da sociedade civil-burguesa, com o que se leva a termo âmbito governado pelo atomismo social, pelo dinheiro e pela troca, a partir do que se pode iniciar o socialismo.

### Considerações finais

A crítica de Marx ao Estado o remete à sociedade civil-burguesa. O pensador, uma vez que não se prende à realidade do Estado prussiano de então, um regime absolutista e religioso, é capaz de tratar as contradições sociais em seu solo propriamente político. Desse modo, o autor empreende a crítica ao Estado político pleno, mas também à sua base, a sociedade civil-burguesa.

A emancipação política, segundo Marx, consiste na oposição entre vida comunitária e vida individual, categorias às quais correspondem Estado e sociedade civil-burguesa, respectivamente. Tal processo emancipatório é incapaz de suprimir a contradição entre a particularidade da existência do *bourgeois*, de um lado, e a universalidade do *citoyen*, de outro. Antes, ambas as esferas aparecem como a contraparte necessária da outra. Porém, a sociedade civil-burguesa se conforma como base do poder político, à qual este se subordina.

Marx percebe a primazia da vida privada sobre a vida pública, e se põe a investigar os traços da primeira. A sociedade civil-burguesa é esfera em que vige o indivíduo atomizado, cuja liberdade pressupõe não a conexão com os demais, mas, justamente, o afastamento em relação a eles, situação reconhecida pelos direitos humanos. A propriedade se exerce como livre gozo e disposição dos próprios bens, e a vida individual é governada pelo dinheiro e pela troca. Este se torna a essência alienada da vida humana, uma vez que é objeto externo ao ser humano, ao qual, no entanto, este se submete, em virtude de sua possibilidade de ser trocado por qualquer produto. O pensador alemão nota, pois, a natureza mercantil da produção na sociedade moderna, e o dinheiro se torna fim em si mesmo porque, em um mundo em que o acesso ao fruto do trabalho se dá pela mercadoria, o dinheiro é via de acesso a esta.

À emancipação política Marx contrapõe a emancipação humana, que suprime a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, e, desse modo, abole essas duas esferas. De um lado, a reassunção, por parte do indivíduo, de suas forças sociais,

implica a supressão da política. De outro, também a sociedade civil-burguesa perde sua base, dada por sua oposição diante da vida comunitária, e desaparecem, igualmente, seus elementos, e com o que se conforma o socialismo.

Mesmo que o autor de *O capital* ainda tivesse muito o que estudar em termos econômicos, seus primeiros passos no sentido de uma crítica da sociedade civil-burguesa são dados ainda em 1843-44. Sua crítica do Estado atinge, necessariamente, também a sociedade em que este se baseia, e o pensador empreende esforços, mesmo que ainda incipientes no período analisado, de análise de sua anatomia.

#### Referências bibliográficas:

- ALTHUSSER, L. **Por Marx**. trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- BAUER, B. “La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy”. In: BAUER, B.; MARX, K. **La cuestión judía**. Editor digital: Titivillus, 2016.
- BAUER, B. **The jewish problem**. Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion: Cincinnati, Ohio, s/d.
- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CHASIN, J. Marx – A determinação ontonegativa da politicidade. **Verinotio – revista online de filosofia e ciências humanas**, n. 15, ano VIII, pp. 42-59, abr. 2013a.
- CHASIN, J. O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana. **Verinotio: revista on-line de filosofia e ciências humanas**, n. 15, Ano VIII, pp. 60-102, abr. 2013b.
- DRAPER, H. **Karl Marx’s theory of revolution, Volume 1: State and bureaucracy**. New York: Monthly Review Press, Aakar Books for South Asia, 2011.
- ENDERLE, R. M. **Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846**. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.
- FREDERICO, C. **O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- HEINRICH, M. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841**. trad. Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LÖWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. trad. Anderson Gonçalves. 1. ed. ampl. e atual. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. **A destruição da razão**. trad. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- MACIEL, L. O. **A busca pela anatomia na “crítica da terra”**: Estado e sociedade civil-burguesa na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K. “Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um

- prussiano”. In: MARX, K; ENGELS, F. **Lutas de classes na Alemanha**. trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, K. **Sobre a questão judaica**. trad. Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. In: **MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel**. trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K. Entrevista com o fundador do socialismo moderno (Chicago Tribune, dez 1878). **Revista Novos Rumos**, v. 55, n. 1, jun. 2018.
- MÉSZÁROS, I. “Como poderia o Estado fenecer?” In: **A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado**. trad. Maria Izabel Lagoa. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MUSETTI, F. R. **Da república social à ditadura bonapartista: a crítica da política em O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- NETTO, J. P. **Karl Marx: uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- PALU, M. A. **Estado, democracia e gênero humano: a crítica de 1843 e a fundação do pensamento marxiano**. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- SARTORI, V. B. Política, gênero humano e direitos humanos na formação do pensamento de Karl Marx. **Revista Direito e Práxis**, Ahead of print, Rio de Janeiro, p. 1-40, 2020.
- SMITH, A. **A riqueza das nações, volume 1**. trad. Alexandre Amaral Rodrigues, Eunice Ostrensky. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- VIEIRA, J. L. **Caminhos da liberdade no jovem Marx: da emancipação política à emancipação social**. São Paulo: Anita Garibaldi; Fundação Mauricio Grabois, 2017.

### Como citar:

MACIEL, Lucas de Oliveira. A questão judaica e as *Glosas Críticas*: Estado, direito e crítica da economia política na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 103-128; jan.-jun., 2024.