

A concepção do jovem Marx acerca do Estado e da Política

Jonece Beltrame¹

RESUMO: Este artigo busca apresentar a concepção do *Jovem Marx* acerca do Estado e da política durante o período que cobre sua inserção na *Gazeta Renana* e nos *Anais Franco-Alemães*. Buscamos evidenciar a relevância destes dois anos para a teoria marxiana – 1842 a 1844 –, pois, é neste período que ocorre a emergência do pensamento propriamente marxiano, isto é, nesta fase temos uma reconfiguração de seu padrão reflexivo. E é tal reconfiguração que procuramos apresentar na medida em que, na *Gazeta Renana*, Marx se mostra adepto da visão ontopositiva acerca da política, realização da racionalidade e humanidade através da politicidade. No entanto, nos *Anais Franco-Alemães*, Marx rompe com tal perspectiva, contrapondo a altura máxima do humano, a emancipação humana. Elabora uma tese ontonegativa acerca da politicidade, fazendo com que a política deixe de ter a centralidade que possuía ao longo da história ocidental, tornando-se meio, importante, mas não um fim em si. E, é justamente neste momento em que estabelece esta concepção ontonegativa acerca da política que ocorre a reconfiguração de seu padrão reflexivo de pensamento. O que o permitirá, ao final deste período, chegar ao comunismo filosófico através de uma crítica ontológica ao Estado e a política.

PALAVRAS-CHAVE: Estado; política; emancipação.

ABSTRACT: This article searches to present the conception of the young Marx concerning the State and of the politics during the period that has covered its insertion in the *Gazette Renana* and *French-German Annals*. We search to evidence the relevance of these two years for the marxian theory - 1842 the 1844 -, therefore, is in this period that occurs the emergency of the properly marxian thought, that is, in this phase we have a reconfiguration of its reflective standard. And is such reconfiguration that we look for to present in the measure where, in the *Gazette Renana*, Marx if it shows adept of the ontopositiv vision concerning the politics, accomplishment of the rationality and humanity through the politicity. However, in *French-German Annals*, Marx breaches with such perspective, opposing the maximum height of the human being, the emancipation human being. The ontonegativ thesis concerning the politicity elaborates, making with that the politics leaves to have the centrality that having to the long of history occidental person, becoming half, important, but not end in itself. And, is exactly at this moment where it establishes this ontonegativ conception concerning the politics that occurs the reconfiguration of its reflective standard of thought. What it will allow it, to the end of this period, to arrive at the philosophical communism through a critical ontologic to the State and the politics.

KEY WORDS: State; politics; emancipation.

De maio de 1842 a março de 1843, Karl Marx redigiu artigos para uma revista alemã intitulada *Gazeta Renana*, nos primeiros meses como colaborador e nos últimos seis como redator chefe. A *Gazeta* representou uma união de curta duração entre a burguesia liberal e o movimento hegeliano de esquerda². Estes dois grupos compartilhavam de uma oposição ao Estado prussiano, definido por ambos como burocrático e feudal, e da defesa das liberdades de imprensa e de associação, entre outras, ameaçadas pelo absolutismo real³ (LÖWY, 2002, p. 56).

A oposição da esquerda hegeliana ao Estado prussiano se deve ao fato de o rei Frederico Guilherme IV, ter demitido seus professores – principalmente Bruno Bauer da Universidade de Bonn – e ter fechado suas revistas – *Anais de Halle e Athenäum*. Depois destes acontecimentos restariam aos jovens hegelianos três possibilidades: primeiro, desaparecer juntando-se ao governo, abandonando a luta política; segundo, continuar o combate do exterior emigrando; ou, terceiro, criar um movimento político capaz de fazer frente ao absolutismo. Alguns neo-hegelianos optaram por esta terceira possibilidade, aliando-se a burguesia liberal, firmando um movimento político concreto para fazer oposição política ao Estado prussiano absolutista. E, é justamente neste movimento que Karl Marx se inscreveu durante o período da *Gazeta Renana* (LÖWY, 2002, p. 56-7).

A atitude do rei da Prússia, ao expulsar os representantes do hegelianismo de esquerda das Universidades⁵, forçou este movimento à “instalar-se nos jornais”, ou seja, a “tornar-se profano” e a ocupar-se de problemas políticos e sociais concretos. Seria difícil imaginar o que teria sido de Marx e de outros jovens hegelianos sem essa perseguição. Essa fase da *Gazeta* foi um período decisivo para a evolução do jovem Marx, visto que marca ao mesmo tempo sua entrada na vida política e o seu primeiro embate com as “questões materiais”. Marx em 1859 cunharia este célebre comentário sobre essa época: “nos anos de 1842/43, como redator chefe da *Gazeta Renana*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais” (MARX, 1974, p. 134). E tal temática, segundo Marx, “deram-me os primeiros motivos para ocupar-me das questões econômicas” (Id. p. 134).

A concepção marxiana em relação ao Estado e a política nessa época inspirava-se na teoria de Hegel. Esta, por sua vez, retoma a distinção aristotélica entre o que é primeiro segundo a natureza e o que é primeiro para nós estabelecendo uma anterioridade lógico-ontológica do Estado sobre o indivíduo, a família e a sociedade civil. Estes últimos, segundo Hegel, têm o Estado como seu funda-

mento, “fim de si e em si mesmo absoluto, imoto” (HEGEL, apud MÜLLER, 1998, p. 26). Assim, o Estado hegeliano, na dialética da sua autopressuposição se institui, por um lado, como espaço público-político da liberdade racional de seus cidadãos e da realização plena de seus interesses particulares no interesse universal, pois o interesse universal representa aos cidadãos “a sua substância” (Id. p. 26). Esta identidade entre interesses particulares e interesse universal constitui o conteúdo e o fim do Estado, denominado como “sua realidade efetiva abstrata ou sua substancialidade” (Ibid. p. 26). Por outro lado, o Estado se institui como a unidade sintética dos seus poderes e funções e das instituições políticas e jurídicas, cuja articulação é a constituição política, um processo orgânico auto-referente, que tem seu ápice e seu princípio na soberania interna (MÜLLER, 1998, p. 26).

O Estado hegeliano se mostra, por um lado, como o espaço público-político da cidadania, determinado como “realidade efetiva da vontade substancial” (HEGEL, apud MÜLLER, 1998, p. 26), abarcando e integrando as vontades particulares em seu movimento de se alçarem a vontade universal objetiva. Por outro lado, se mostra como Estado político, como organismo, no qual sua constituição finda na soberania interna concebida como personalidade do Estado e como princípio de sua unidade efetiva. Nesta sua segunda característica, o Estado atua contra a desorganização imanente da sociedade, impedindo que a dinâmica antagônica da sociedade se torne autodestrutiva, na medida em que o Estado coloca as condições institucionais da particularidade autônoma e do dinamismo social antagônico (MÜLLER, 1998, p. 26-7).

De acordo com Löwy, a concepção marxiana acerca do Estado inspira-se na teoria de Hegel e é completamente contrária à idéia de Estado “polícia”, ou seja, do Estado defensor dos interesses da burguesia, responsável pela segurança, pela propriedade privada. Tal concepção encontra-se desenvolvida, por exemplo, no artigo *Sobre a Representação por Estamentos (Ständische Ausschusses)*, no qual Marx opõe a “vida orgânica do Estado” às “necessidades dos interesses privados”, a “inteligência política” aos “interesses particulares”, os “elementos de Estado” às “coisas passivas, materiais, sem espírito e sem autonomia”. E termina afirmando:

Num verdadeiro Estado não existe propriedade fundiária, nem indústria, nem substância material que possa, enquanto elemento bruto, entrar em acordo com o Estado. Existe somente forças espirituais e é somente em sua reconstrução estatal, em seu renascimento político, que as forças naturais são admitidas nos Estados (MARX, apud LÖWY, 2002, p. 61).

Na maior parte dos artigos da *Gazeta* encontram-se afirmações desta natureza, superioridade do “espírito estatal” sobre os “interesses materiais”, e até do “espírito” sobre a “matéria”. Trata-se de um esquema político-filosófico que supõe duas esferas fundamentais: a primeira é a da matéria, da passividade, da sociedade civil, do interesse privado e burguês; a segunda diz respeito ao espírito, a atividade, ao Estado, ao interesse geral e aos cidadãos. Esquema este de inspiração hegeliana, como se vê na obra de Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, segundo a qual, a propriedade e o interesse privado das esferas particulares, “devem ser subordinados ao interesse superior do Estado” (HEGEL, apud LÖWY, 2002, p. 62). Desta forma, “a manutenção do interesse geral do Estado e da legalidade entre os direitos particulares, a redução deste àqueles, exigem uma vigilância por representantes do poder governamental” (Id. p. 62), pois, adverte Hegel, “não se deve confundir o Estado com a sociedade civil, nem destiná-lo à segurança e à proteção da propriedade e segurança pessoais”

Mas, em relação a outras questões Marx distancia-se de Hegel. Como os hegelianos de esquerda, Marx rejeita a idéia hegeliana que identificava o Estado prussiano existente – burocrático e feudal – como sendo o Estado racional acabado⁴. O que temos é que Marx caminha em direção a uma posição resolutamente democrática. Um outro aspecto que também chama atenção nos artigos da *Gazeta* é o fato de encontrarmos críticas radicais que em vão se procuraria em Hegel, crítica em relação a denúncia dos interesses particulares e dos proprietários privados e pessimismo quanto à possibilidade de os pôr em acordo com o interesse geral do Estado.

Segundo Löwy, o que explica esta diferença entre Marx e Hegel são três aspectos: primeiro, o considerável desenvolvimento dos interesses privado burgueses na Alemanha desde a época em que Hegel escrevera sua obra⁶; segundo, a recusa marxiana frente às soluções hegelianas do conflito Estado, sociedade civil: burocracia, corporações; e, terceiro, a insuficiência do socialismo francês e de Moses Hess – crítico da propriedade, do egoísmo (LÖWY, 2002, p. 63). No entanto, Marx permanece ligado à concepção hegeliana de Estado racional.

Segundo Joseph Chasin, os escritos de Marx na *Gazeta* valem como matéria-prima que evidencia o formato pré-marxiano do pensamento deste autor. Esse pensamento encontra-se entrelaçado às estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, a determinação ontopositiva da politicidade e, como tal, ao neo-hegelianismo. Assim, nesses artigos, afirma Chasin, Marx é adepto da linha de pensamento que identifica no Estado e na política a própria realização do humano e de sua racionalidade:

Estado e liberdade ou universalidade e civilização ou hominização se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social, e nessa condição – eterna, sob modos diversos, que de uma ou outra maneira a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como atributo perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações (CHASIN, 2000, p. 132).

Trata-se da vinculação marxiana a ontopositividade acerca da política e, enquanto tal, a uma das inclinações mais fortes e características do neo-hegelianismo como já mencionamos. O que implica no fato de Marx ter se debruçado sobre problemas sócio-econômicos procurando resolvê-los através de recursos ao formato racional do Estado moderno e da universalidade do direito. Como vimos na argumentação de Löwy, agora segundo Chasin, a concepção marxiana desenvolvida nos artigos dá-se em torno da contradição entre a universalidade do Estado e a particularidade da propriedade privada. A linha reflexiva marxiana na *Gazeta* almejava e apontava para a conquista do verdadeiro Estado, ou seja, o Estado moderno.

As preocupações marxianas davam-se em torno da seguinte problemática: como resistir aos interesses particulares que querem subjugar a universalidade do Estado, e, portanto, como resolver os chamados interesses materiais? Em um de seus artigos sobre o roubo de madeira temos, “por não contar a propriedade privada com os meios para se elevar à posição de Estado, este tem que se rebaixar aos meios irracionais e antijurídicos da propriedade privada” (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 133), e alerta, “esta arrogância da propriedade privada, cuja alma mesquinha nunca foi iluminada pela idéia de Estado, é uma lição severa e fundamental para o Estado” (Id., p. 133). Para Marx, “se o Estado se rebaixa, ainda que só em um ponto, e procede não ao seu modo, mas ao modo da propriedade privada” ele “se degrada”. Pois “a degradação do Estado está precisamente em descender de sua universalidade” (Ib., p. 133). O infrator, argumenta Marx, é um cidadão, o Estado emerge explicitamente como comunidade, e, “o Estado ao fazer de um cidadão um delinqüente, amputa a si mesmo” (Ib., p. 133).

Outro aspecto é o fato de que o Estado é concebido como estando além das diferenças particulares, como a própria universalidade humana. No artigo de Marx publicado na revista *Anekdoty*, escrito antes de Marx colaborar com a *Gazeta*, intitulado *Observações Sobre a Recente Instrução Prussiana Acerca da Censura*, Marx argumentando em relação ao Estado exige “que ele seja a realização da

razão política e jurídica” (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 133). Trata-se, nas palavras de Chasin, de um “Estado assentado, pois, na ‘livre razão’, ou seja, na autonomia da individualidade abstrata caracterizada pela racionalidade e pela moralidade” (CHASIN, 2000, p. 133).

Esta determinação ontopositiva também pode ser apreciada nas correspondências de Marx. Em carta escrita em maio de 1843, enviada a Arnold Ruge, Marx afirma:

Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar ser republicano (...). Em primeiro lugar a auto consciência 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 numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o Estado democrático (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 135).

Já em correspondência de novembro de 1842, Marx se lamenta a Ruge por ser quase refém dos acionistas da *Gazeta*. Declara-se cansado da hipocrisia, da autoridade brutal e da flexibilidade própria às tendências moderadas da revista. Isso revela um momento de autocritica no qual Marx chega a conclusão que “não posso empreender mais nada na Alemanha, nela se corrompe a si mesmo” (MARX, apud LÖWY, 2002, p. 77). Marx se recusa a fazer novas concessões e abandona a revista antes mesmo de findar o prazo para ela parar de publicar – 1º de abril de 1843. Noutra correspondência, agora de março de 1843, Marx declara a Ruge que por preço nenhum permaneceria na *Gazeta*, mesmo que a custa de novas concessões se obtivesse a revogação da interdição (LÖWY, 2002, p. 78). Segundo Löwy, a ruptura marxiana com a *Gazeta Renana* possui o significado simbólico da descrença no papel revolucionário da burguesia alemã. Marx dirá que esta não era formada por cidadãos revolucionários, mas por “proprietários covardes”.

Ao findar a passagem marxiana pela *Gazeta*, retornando a carta de maio de 1843, temos um desdobramento significativo. Como vimos, nosso autor desacredita no papel revolucionário da burguesia alemã, acredita sim, num dispositivo surpreendente formado pela “humanidade sofredora que pensa e pela humanidade pensante oprimida” (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 135). Marx, nessa mesma carta, afirmava que “homem livre deveria significar ser republicano”. Aqui, temos claramente em Marx, a formação de uma concepção democrática revolucionária. Segundo Chasin é precisamente esta a posição política que nosso autor chegara ao final de sua experiência na *Gazeta*, posição que transparece claramente ao final dessa carta:

Todos os homens que pensam e que sofrem têm chegado a um acordo para o que antes careciam apenas 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 indirigível e indigesta para o mundo animal do filisteísmo (...). Da nossa parte temos que expor o velho mundo à completa luz do dia e configurar positivamente o novo. Quanto mais tempo os acontecimentos deixam para a humanidade pensante refletir e para a humanidade sofredora mobilizar suas forças, tanto mais perfeito será o produto que o tempo presente leva em seu seio (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 136).

Marx compartilha, nesta carta de maio de 1843, da determinação ontopositiva acerca da política. Mas, ao final da carta temos a posição política que nosso autor chegara após sua experiência. Transitou no interior do idealismo ativo, entre a democracia radical e a democracia revolucionária e acabou desacreditando que a revolução na Alemanha poderia ser dirigida pela burguesia alemã, como a burguesia francesa havia conduzido na França.

Em correspondência a Ruge de setembro de 1843, fica marcado documentalmente o exato momento em que, segundo Chasin, “ocorre a emergência do pensamento propriamente marxiano” (CHASIN, 2000, p. 136). Nesta, Marx está discutindo com Ruge a linha de procedimento a ser adotada pelos *Anais Franco-Alemães*, revista que seria editada em Paris. Chasin chama atenção para o preciso momento em que se dá a reconfiguração do padrão reflexivo marxiano, para o instante em que se dá o surgimento do pensamento marxiano.

De maio a outubro de 1843, Marx se estabeleceu em Kreuznach, onde instalou seu ‘gabinete de estudos’⁷. Marx levou ao gabinete dois problemas principais, o embaraço frente aos ‘interesses materiais’ e a necessidade de se inteirar das idéias socialistas e comunistas francesas⁸. Desta forma, para solucionar tais problemas, nosso autor afirma que, “o primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel” (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 136). Tal análise implicou num produto teórico decisivo, explicado por Marx pela seguinte afirmação, “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” (MARX, 1975, p. 135), 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 os franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa deve ser buscada na Economia Política" (Id. p. 135).

Em fevereiro de 1844 foi lançada, em volume único, a revista *Anais Franco-Alemães*. Marx publicou nela, dois artigos, *Contribuição a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, o qual constitui uma etapa decisiva para a passagem marxiana ao comunismo filosófico, que se conclui no segundo artigo: a *Questão Judaica*. Na *Contribuição* Marx rompe com o esquema hegeliano que fazia do Estado o representante do interesse geral e que tratava todo movimento oriundo da sociedade civil como parcial, apolítico, inferior e privado. Demonstra que a universalidade do Estado é abstrata e alienada, que o Estado é a religião da vida popular, é o 'céu de uma universalidade perante a existência terrestre de sua realidade', e conclui que somente 'o povo é concreto'.

Na *Contribuição* nosso autor se coloca a seguinte questão: por que a universalidade é alienada no Estado abstrato e como suprimir e superar essa alienação? Para ele, a causa da alienação é a essência privada da sociedade civil, seu individualismo atomístico, cujo centro é a propriedade privada. O que, por sua vez, propiciou a origem histórica da constituição política ligada a liberdade de comércio, ou melhor, essa origem deve-se a liberdade de comércio. A solução marxiana, neste momento, para a superação dessa alienação é a 'verdadeira democracia', a qual consiste numa transformação radical, implica na supressão da 'sociedade civil privatizada' e do Estado político alienado. Democracia significa a abolição da separação entre social e político, entre universal e particular. No Estado burguês, os membros do povo 'são iguais no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrestre da sociedade'. A conclusão que decorre disso é que o que se tem de mudar não é a forma política, monarquia ou república, mas o conteúdo social, propriedade privada, desigualdade.

Para Chasin este artigo representa o momento em que se tem início a elaboração do pensamento marxiano, devido a essa viragem ontológica, pois, em contraste com o Estado enquanto demiurgo racional e universal da sociabilidade, presente tanto em sua tese doutoral como nos artigos da *Gazeta Renana*, "temos agora a sociedade civil – campo da interatividade dos agentes privados, esfera do metabolismo social – como demiurgo real do Estado e das relações jurídicas" (CHASIN, 2000, p. 137).

Assim, de acordo com Chasin, na *Contribuição* encontram-se pequenas variações em torno da mesma tese ontológica, as quais se manifestam sempre recriando a filosofia hegeliana por não poder e não querer "que o 'geral em si e para

si', o Estado político, não seja determinado pela sociedade civil, mas ele o determinante desta" (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 137-8). Nas palavras de Marx:

O conteúdo concreto, a determinação efetiva aparece como formal. A determinação formal, puramente abstrata aparece como 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 como determinações lógico-metafísicas. O que interessa na verdade não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em caracterizar o pensamento em determinações políticas, mas ao contrário, consiste em deixar que as determinações políticas se volatizem em pensamentos abstratos. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 138).

Maximilien Rubel (apud CHASIN, 2000, p. 138) afirma que "é nesse volumoso manuscrito que Marx rompe definitivamente com a idéia de Estado como instituição racional". Trata-se de um salto extremado, que implica o rompimento com a idéia segundo a qual o Estado é uma instituição racional que tudo é e tudo pode, e passa a negá-lo radicalmente enquanto possibilidade, através da crítica ontológica da reflexão política. Somente essa nodal redefinição ontológica permite e explica uma viragem tão extremada quanto essa, que parte da inflamada sustentação do Estado universal, radicalmente posto, a radical negação de sua possibilidade pela emergência "de um complexo determinativo que se afirma como reprodução ideal do efetivamente real, ou seja, pela via da crítica ontológica a mais elevada expressão, à época, da reflexão política" (CHASIN, 2000, p. 138).

Em relação à sua concepção em torno da política e do Estado, temos, segundo Chasin, na *Contribuição*, Marx sustentando ao mesmo tempo, primeiro, o relevante diagnóstico, que é manifestação das suas novas aquisições teóricas, que o "Estado moderno faz abstração do homem real ou satisfaz o homem total de modo puramente imaginário" (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 141). E, segundo, contrapõe o patamar tido como inferior "do nível oficial dos povos modernos", ou seja, contrapõe ao político o patamar superior da "altura humana, que deve ser o futuro próximo destes povos" (Id., p. 141).

Ou seja, estamos diante de uma escala que inferioriza o plano político da modernidade, "as fases intermediárias da emancipação política" (Ib., p. 141), diante da altura, superioridade humana, pois "o homem é para o homem o ser supremo" (Ib., p. 141). O que transforma "o estágio político como figura transitória a ser superada naturalmente em momento subsequente do envolver da porção

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

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

Para Chasin, Marx em a *Questão Judaica* contrapõe a própria crítica à emancipação política, em um complexo analítico que, pela primeira vez determina a natureza da politicidade de acordo com os novos e originais lineamentos teóricos (CHASIN, 2000, p. 143). Neste artigo, nosso autor desenvolve uma dupla tarefa analítica, a análise do Estado enquanto Estado, do Estado em sua perfeição; e análise da relação entre emancipação política e emancipação humana.

Marx inicia o texto explicando a posição de Bruno Bauer, cuja tese irá refutar. Para nosso autor, Bauer entende que para resolver a questão judaica – o reconhecimento e a liberdade religiosa – faz-se necessário abolir a religião, uma vez que a principal causa das desavenças entre judeus e cristãos é a religião. No entanto, para Bauer, a questão também poderia ser resolvida tornando a religião uma questão privada, ou seja, o judeu, por exemplo, cumpriria seus deveres com o Estado e com os concidadãos, sem alegar questões religiosas para se impedir de fazê-lo (MARX, 1963, p. 38-9). Marx interpreta Bauer dizendo que este deseja que o “judeu renuncie ao judaísmo e que o homem em geral abandone a religião, a fim de se emancipar como cidadão” (Id., 39). Bauer entende também que o Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro ou real.

Para Marx, no entanto, a crítica ao Estado não deve ser feita somente por ele ser cristão ou por ser atrelado a uma religião, mas, sim, por ser Estado. Quem, como Bauer, se limita unicamente à primeira parte dessa crítica sem examinar adequadamente a relação entre emancipação política e emancipação humana permanece incapaz de qualquer crítica mais radical à questão do Estado (MARX, 1963, p. 44).

Assim, pois, para Marx, a questão judaica recebe formulações distintas dependendo do Estado onde se encontre. Na Alemanha, a questão judaica é sim-

plesmente teológica, pois nesta não existe um Estado político, um Estado como Estado. Já na França, onde existe um Estado constitucional, essa questão é de “insuficiência da emancipação política” (Id., p. 40), pois, “se mantém a aparência de uma religião de Estado (...) na fórmula de uma religião da maioria” (Ib., p. 40). Já nos Estados Unidos a questão religiosa tornou-se secular, pois, os Estados neste país deixaram de ter frente à religião uma atitude teológica, comportando-se politicamente, como Estados.

No entanto, afirma Marx, nos EUA a religiosidade é um fenômeno efetivo e grandioso. Desta forma, “qual a relação entre total emancipação política e religião?” (Ib., p. 41). Para ele isso “é sinal de que a existência da religião não se opõe de modo algum à perfeição do Estado” é, na verdade, “manifestação da insuficiência secular” (Ib., p. 42). E, defende que “ultrapassarão a estreiteza religiosa, logo que tenham superado as limitações seculares”, pois, “a questão da relação entre emancipação política e religião torna-se para nós o problema da relação entre emancipação política e emancipação humana” (Ib., p. 42). Ou seja,

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

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

Ou seja, quando o homem consegue libertar-se de um constrangimento através da politicidade, através do Estado, o faz de modo parcial – não parte de si essa libertação – e desviado, somente acontece em virtude de um mediador. Assim, afirma Marx, o homem ainda encontra-se envolto na religiosidade, pois, “a

religião é apenas o reconhecimento do homem de maneira indireta; quer dizer, através de um intermediário” (Ib., p. 43). O Estado, por sua vez, nada mais é do que “o intermediário entre o homem e a liberdade humana (...) constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade” (Ib., p. 43).

A limitada ultrapassagem da religião pela política manifesta o caráter de toda a solução política, ou nos termos de Marx, “a elevação política do homem por cima da religião compartilha todas os méritos da elevação política em geral” (Ib., p. 43). E é justamente isso que ele demonstra em relação às diferenças estabelecidas por nascimento, posição social, educação, profissão, propriedade privada. O Estado elimina essas distinções “ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não políticas” (Ib., p. 44). Ou seja, e nisso consistem as limitações do Estado, proclama “que todo membro do povo é igual parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação” (Ib., p. 44), deixando que no mundo profano estas distinções estabelecidas “atuem a sua maneira” e “manifestem a sua natureza particular” (Ib., p. 44). Assim, “longe de abolir estas diferenças ele só existe na medida em que as pressupõe; aprende-se como Estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos” (Ib., p. 44). Ou seja, o Estado político moderno se constitui como universalidade somente elevando-se acima de tais elementos particulares.

E conclui, genialmente, que o Estado político “é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material” (Ib., p. 45). A vida egoísta e seus pressupostos não cessam de existir, pois todos continuam existindo na ‘sociedade civil’, todos continuam existindo como “propriedade privada da sociedade civil” e, claro, “fora da esfera política” (Ib., p.45). Ou seja,

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

Segundo Chasin, muito longe de ser simples retórica, essa analogia marxiana indica que, na articulação Estado político e sociedade civil, “os atos e as resoluções políticas são, por natureza, inerentemente parciais, abstratas e contra-

ditórias” (CHASIN, 2000, p. 145). Mas, estas resoluções políticas não são destituídas de importância. Marx reconhece o significado destas resoluções, mas delimita seu alcance e precisão: “sem dúvida a emancipação política subentende um grande progresso. Porém, não constitui a forma final da emancipação humana, ainda que seja a última forma da emancipação humana dentro da ordem humana atual” (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 146).

Assim, apesar da política possuir um princípio superior ao princípio da sociedade civil, na realidade ela se torna escrava desta. Escrava não apenas porque o princípio da universalidade se subordina e se degenera perante as particularidades da sociedade civil, mas porque “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”, porque “a vida política se declara como simples meio, cuja finalidade é a vida da sociedade civil” (CHASIN, 2000, p. 147). Como podemos constatar nos chamados Direitos do Homem, nenhum desses direitos, argumenta Marx, transcendem ao membro da sociedade civil, ao homem egoísta, ao indivíduo dissociado. “Declaração dos Direitos do Homem 1791: ‘a liberdade consiste em fazer tudo o que não prejudique outrem’” (MARX, apud CHASIN, 2000, p. 148). A própria vida genérica, a sociedade, aparece como sistema externo ao indivíduo, como limitação de sua independência originária.

Eis, portanto, caracterizada por Chasin a natureza e os limites da revolução política segundo a concepção marxiana:

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

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

propriedade que se originam os antagonismos na sociedade, os antagonismos entre sociedade e Estado, impedindo ao homem levar uma existência conforme sua natureza, uma vida coletiva, universal (BERMUDO, 1975, p. 133-4).

Temos, portanto, ao final desse período do pensamento marxiano que “toda emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem” (MARX, 1975, p. 63). Por sua vez, a constituição do Estado político moderno, a emancipação política é “a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade civil, a indivíduo independente e egoísta, e, de outro, a cidadão, a pessoa moral” (Id., p. 63). Sem sombra de dúvidas, temos na emancipação política um irrecusável avanço, mas não o ápice, o ponto de chegada na construção da liberdade. Nas palavras de Chasin, este ponto “resume-se à liberdade possível na (des)ordem humano-societária do capital; sua realidade é o homem fragmentado, impotente como cidadão e emasculado como ser humano, diluído em abstração na primeira metade e reduzido à naturalidade na segunda” (CHASIN, 2000, p. 151). Marx propõe que:

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

Ou seja, esta emancipação não se dá na lógica das liberdades restritas, se dá na construção da “mundaneidade humana a partir da lógica inerente ao humano, ou seja, do ser social, cuja natureza ou ‘segredo ontológico’ é a autoconstituição” (CHASIN, 2000, p. 151). Essa emancipação humana compreende: primeiro, a reintegração pelo homem real da figura do cidadão, ou seja, o homem real reincorpora e desenvolve a capacidade de ser racional, justo e ético. Pois a ética é “imaneente ao ser que se auto-edifica, de modo que ele não mais aliene de si força humano-societária, degenerada e transfigurada em força política, assim tornando impossível (...) o aparecimento desta, o que derruba as barreiras atuais para a retomada da autoconstrução do homem” (Id, p. 151). E, segundo, a organização e reconhecimento ordenado humana e racionalmente, “das próprias forças individuais como forças sociais, de sorte que a individualidade, isolada e confundida com o ser mudo da natureza, quebre a finitude do ser orgânico e se alce à universalidade do gênero” (Ib., p. 151). A emancipação humana é para Marx, portanto, a revolução permanente do homem e enquanto tal infinita.

A alternativa marxiana apresentada à época dos *Anais* toma forma na idéia de “verdadeira democracia” o que o arrasta a posições comunistas filosóficas, pois, se a alternativa positiva passa pela negociação do interesse privado e, se a negociação do interesse privado finda com a afirmação da vida coletiva, apenas restam posições comunistas. Desta forma, em nível prático, esta alternativa social de Marx, não meramente política, implica uma revisão da relação teórico-prática. Pois, enquanto sua alternativa política passava por uma reforma democrática do Estado, a prática passa pela luta crítica política, pela luta ideológica. Ou seja, quando a alternativa política passa a ser alternativa social e, passa pela abolição da propriedade privada, a prática, conseqüentemente, deve passar pela luta revolucionária. A filosofia, e é justamente o que defende Marx nesse período dos *Anais*, teria que buscar sua força material na ação revolucionária, convertendo-se, assim, em militante, em guia para a ação, reivindicando a prática como necessária, pois, é a prática o elemento que torna possível a realização da teoria.

NOTAS

- ¹ Mestrando em Filosofia pela Unioeste.
- ² Após a morte de Hegel, em 1831, seus discípulos dividiram-se em dois grupos denominados por David Strauss, em 1837, de Direita e Esquerda hegeliana, os quais possuíam fortes divergências, as principais delas se davam em torno das questões políticas e em relação à concepção religiosa. A Esquerda hegeliana era formada por David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stiner, Ludwig Feuerbach e Karl Marx.
- ³ A colaboração de Marx em a *Gazeta Renana* baseou-se num programa implícito à sua tese de doutoramento: unir a filosofia à política, ao liberalismo mais precisamente, buscando uma solução para a dissociação da realidade alemã – Estado absolutista feudal – em relação à contemporaneidade, cuja realidade era o Estado moderno (CHASIN, 2000, p. 131-2)
- ⁴ Marx permaneceu em Berlim até o início de 1841, quando retornou a Treves, sua cidade natal. A esta época abandonara definitivamente a carreira de advogado, pretendendo conquistar uma cátedra universitária, se se doutorasse pela Universidade de Bonn, poderia lecionar ali mesmo com o apoio de Bruno Bauer, mas não manteve tais esperanças, visto que Bauer acabou sendo expulso de Bonn. Marx, por cautela, procurou uma universidade menor, doutorando-se em Iena.
- ⁵ Este é um dos motivos da divisão entre Esquerda e Direita hegelianas, enquanto a direita hegeliana reconhecia o Estado alemão existente como o Estado racional e acabado, a esquerda hegeliana negará tal reconhecimento.
- ⁶ Trata-se da obra hegeliana *Princípios da Filosofia do Direito*, que data de 1820.

- ⁷ Sabe-se através de seus cadernos de estudos que esteve voltado ao estudo da história européia, principalmente à francesa, e entre as obras lidas aparecem autores como: Rousseau, Montesquieu, Maquiavel, Hamilton, Hegel (CHASIN, 2000, p. 136).
- ⁸ Marx confessara, na revista, desconhecer adequada e profundamente as idéias comunistas e socialistas francesas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BERMUDO, José Manuel. *El concepto de praxis en el Jovem Marx*. Barcelona: Ediciones 62, 1975.

CHASIN, Joseph. *A determinação ontonegativa da politicidade – Ensaio Ad Hominem/ Estudos e Edições Ad Hominem; nº 1, tomo III; Política (2000) São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.*

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 2002.

MARX, Karl. *Textos filosóficos: manuscritos econômico-filosóficos; A Questão Judaica; Contribuição a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Artur Morão. Lisboa (Portugal): Edições 70, 1963.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. Para a crítica da economia política*. Trad. José A. Giannotti. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1975.

MÜLLER, Marcos Lutz. "Filosofia Política". Nova Série - volume 2. *A gênese conceitual do Estado ético*. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 09-38.