
A COLOCAÇÃO DA QUESTÃO DA POLÍTICA EM A IDEOLOGIA ALEMÃ DE MARX E ENGELS: UMA ANÁLISE A PARTIR DO ITINERÁRIO MARXIANO A PARTIR DE 1842**THE SPECIFICITY ON THE MATTER OF POLITICS IN MARX AND ENGELS' GERMAN IDEOLOGY: AN ANALYSIS FROM MARX'S WORKS SINCE 1842**Vitor Bartoletti Sartori¹**RESUMO**

Pretendemos tratar da política nas obras marxianas que culminam em *A ideologia alemã*, de Marx e Engels. Intentamos demonstrar que, também nesta obra, tem-se, de modo claro, a política como uma esfera não resolutiva das questões sociais. Para situar tal obra, precisaremos passar pelo debate marxiano com Hegel, que percorre toda sua obra, mas que, no que diz respeito ao nosso tema, passará pelos anos de 1842 a 1845-46. A partir da análise imanente do texto do próprio Marx, demonstraremos que se tem como algo incontornável na obra marxiana aquilo que o filósofo brasileiro José Chasin chamou de determinação ontonegativa da politicidade.

Palavras-chave: Marx, Hegel, A ideologia alemã, política, determinação ontonegativa da politicidade

ABSTRACT

We will analyze politics in Marx's work until *German Ideology*. We intend to demonstrate that, in this work too, politics is a non-resolving sphere of social issues. We will localize Marx's work taking in account his relationship with Hegel on the years of 1842-46. From the immanent analysis of Marx's texts, we are going to prove that, also in this work, we can find what the Brazilian philosopher José Chasin named the ontonegative determination of politics.

Key-words: Marx, Hegel, German Ideology, Politics, Ontological Negativity of Politics

¹ Doutor em Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo - USP. Professor adjunto da Faculdade de Direito da UFMG. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG – Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0871083138441617> E-mail: vitorbsartori@gmail.com

INTRODUÇÃO

Pode-se dizer que a obra *A ideologia alemã* tem um lugar especial na produção marxiana. Mesmo que o debate com Hegel e com os neohegelianos esteja, de um modo ou doutro, presente em toda a obra marxiana, é possível afirmar que neste texto, que aqui analisaremos, fecha um ciclo de debates diretos com a posição hegeliana e neohegeliana. Neste sentido, a análise desta obra pode ter bastante relevo na compreensão do pensamento de Marx. Isto se dá porque os embates sobre a influência do pensamento hegeliano em Marx ainda é muito vivo. Mesmo que a tônica de nosso escrito não seja dada somente por este embate, há de se reconhecer a sua importância.

Fora as críticas althusserianas à categoria da supressão-superação-supressão (*Aufhebung*), e fora a posição desta tradição, segundo a qual, em verdade, sequer é necessária uma compreensão profunda das obras hegelianas para adentrar no terreno do marxismo, a comparação entre as posições do autor de *O capital* e da *Fenomenologia do espírito* são muito recorrentes. Para Althusser, tem-se “o materialismo histórico, ou a ciência da história, e o materialismo dialético, ou a filosofia marxista” (ALTHUSSER, 1986, p. 33); para o autor, em verdade, seria preciso, ao invés de pensar Marx e Hegel em comparação, perceber-se do caráter estritamente científico de Marx diante dos autores anteriores, cuja posição oscilava entre certo empirismo e um caráter especulativo, como em Hegel. Assim como um químico não precisaria ser um *expert* em alquimia, um marxista não precisaria ser um grande conhecedor da obra hegeliana. Diz o autor francês em relação ao debate que, “se, ao invés disso, temos uma ideia correta do que contém ou não *O capital*, obteremos uma outra concepção do marxismo, correspondente à ideia de que temos uma ciência.” (ALTHUSSER, 1986, p. 37) Ou seja, para o autor de *Por Marx*, ter a própria colocação da “problemática” Hegel-Marx como algo central, até certo ponto, já denotaria uma abordagem pré-científica; para que se use seus termos, estar-se-ia em meio ao terreno “ideológico”, e não científico. Uma abordagem marxista, portanto, estaria sobre os próprios pés independentemente do debate com Hegel.

Parece-nos, porém, que, não obstante o caráter sério e rigoroso de tal tradição sob diversos aspectos – basta pensar na vigorosa crítica ao Direito, desenvolvida no Brasil sob os auspícios de Márcio Neves (2000, 2014) –, a compreensão rigorosa da obra marxiana, e de sua tessitura interna, ainda passa pelo assunto mencionado, de modo que são necessários ainda alguns passos.

Aqui, portanto, não analisaremos os posicionamentos althusserianos.² No que nos diz respeito, acreditamos que uma abordagem sobre a política nos textos marxianos – em comparação com a posição hegeliana – ainda é importante.³ Assim, há de se destacar alguns pontos sobre o debate Marx-Hegel antes de iniciarmos a análise da política nas obras que levam à *Ideologia alemã*.

Tais pontos dizem respeito à natureza das análises sobre a relação entre os dois autores. Mesmo que brevemente, para que nos situemos em meio à temática, vale destacar tal aspecto.

A relação entre a obra marxiana e a hegeliana, principalmente no que toca a obra *O capital* (Cf. REICHELDT, 2013) e à relação entre lógica, economia e política (Cf. FAUSTO, 1987, 2002, 2015), vem sendo trazida ao se ter em conta a grande proximidade entre os dois autores; na formulação de Reicheld: “Marx caracterizou sua relação com Hegel com um coqueteio com a linguagem hegeliana” e continua, marcando sua posição, “isto não só é uma subestimação dos fatos, mas um evidente despiste, porque se verifica uma profunda coincidência na estruturação conceitual.” (REICHELDT, 2013, p. 20) Ou seja, por vezes, tem-se uma posição segundo a qual, não obstante as afirmações do próprio autor de *O capital*, haveria uma proximidade decisiva entre o seu pensamento e o hegeliano. Seria preciso compreender Marx, no limite, a partir de Hegel.

É verdade, porém, que há posições dissonantes sobre a questão. Principalmente, tendo como ponto de partida as obras marxianas de 1840, José Chasin – em diálogo crítico⁴ com a posição de György Lukács, mas não se restringindo a ela – procurou demonstrar que havia uma crítica decidida a Hegel justamente nos pontos que mais fascinam o melhor da literatura sobre a relação Marx-Hegel: a estrutura lógica do pensamento hegeliano e a valorização da política. (Cf. CHASIN, 2009) Chasin, diferentemente da análise mais consagrada no Brasil (Cf. RAGO, 2008), tratou principalmente dos anos de 1843-1844 para desenvolver sua tese, a saber, que, em Marx, haveria uma crítica à especulação hegeliana e também uma crítica à política como tal. (Cf. CHASIN, 1999)

Neste sentido, tal qual havia alertado o marxista húngaro György Lukács (1963), seria preciso passar pela gênese do pensamento marxiano – em correlação com a sua diferença

2 Para uma crítica a Althusser, Cf. VAISMAN, 2015. A crítica mais célebre, embora exagerada em diversos aspectos, encontra-se em THOMPSON, 1981. Para uma defesa de Althusser, Cf. MOTTA, 2014.

3 Isto se dá, em um nível mais quantitativo ao passo que há muitos autores tratando do tema. Porém, há de se notar que as referências de Marx ao pensamento hegeliano estão presentes em toda a sua obra. No que diz respeito a Engels, expressamente coloca-se tal ponto no centro da compreensão sobre sua concepção. (Cf. ENGELS, 1962)

4 Para as críticas de Chasin a Lukács, Cf. CHASIN, 2009.

específica diante da estrutura da teoria hegeliana – para se compreender a sua imbrincada relação com o autor da *Fenomenologia do espírito*. Assim, passando pela análise, quase que exaustiva, de textos como *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*, *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução*, *Sobre a questão judaica* e *Glossas marginais*, o filósofo brasileiro vem a trazer posições, sob alguns aspectos, opostas àquelas mais respeitadas no que toca o estudo da obra marxiana, principalmente no debate Marx-Hegel. Para Chasin e, mesmo que diferentemente, para Lukács⁵, um aspecto essencial para a análise da relação Marx-Hegel seria o acerto de contas com a posição do autor dos *Lineamentos sobre a filosofia do Direito*. Seria necessário ver como Marx se afasta de Hegel.

Ou seja, tem-se ao menos dois flancos importantes na análise da relação Hegel-Marx: da parte da tradição que procura uma grande proximidade entre os autores, enfoca-se a relação entre modo de exposição e de pesquisa nas obras ligadas à elaboração de *O capital*.⁶ Neste campo, a referência principal está na comparação da lógica hegeliana à estrutura lógica da obra magna marxiana. (Cf. REICHELDT, 2013) Doutro lado, tem-se uma tradição distinta, que, a partir da relação entre as obras de 1843-44, procura compreender a posição de Marx diante de Hegel. Nesta linha de estudos, a relação entre os *Manuscritos de 44* e a *Fenomenologia do espírito* tende a ganhar muito destaque, por parte de Lukács (1963), ao passo que autores como José Chasin enfocam nas obras já mencionadas acima e ligadas à crítica à especulação hegeliana (e, de modo mais mediado, à política). Há, assim, ênfases, até certo ponto, bastante distintas. E, deste modo, no que diz respeito ao nosso tema, podemos dizer que o enfoque principal de ambas as tradições nunca veio a ser a análise de *A ideologia alemã*. Embora as duas tradições passem pela obra, ela talvez ainda precise ser analisada com algum cuidado a mais no que toca a relação Marx-Hegel. E, no que nos diz respeito, um destes aspectos a ser trazido à tona passa pela conformação da política neste texto.

Vale destacar ainda que, na esteira da obra chasiana, a posição de autores como Fausto, Reicheldt, entre outros, foi questionada tendo em conta os próprios textos que tais autores analisaram (principalmente, *O capital*). É o que se dá, por exemplo, com autores como Antônio José Lopes Alves (2013). O autor, dentre outros aspectos, critica o fascínio que a exposição hegeliana causa nos analistas da obra de Marx, enfatizando a diferença entre o modo de pesquisa e o modo de exposição marxiano, e dizendo que “o que se observa é o encobrimento do modo de pesquisa pelo modo de exposição das categorias”. (ALVES, 2013, p. 10) A questão passa

5 Para uma análise cuidadosa das posições de Lukács tendo em conta as posições de Chasin, Cf. FORTES, 2013.

6 Sobre o assunto, talvez a análise mais interessante seja a de Jorge Grespan (2019).

pela análise de *O capital*, certamente. Lá, Marx traz uma exposição que lembra muito aquela da *Ciência da lógica*, como destaca Reicheld, entre outros. (Cf. GRESPAN, 2019) O movimento das categorias marxianas, assim, teria se aproximado daquele presente nas diversas partes da lógica hegeliana (lógica do ser, da essência e do conceito); a questão, no entanto, apontam autores como Alves, estaria descolada de lugar, já que a pesquisa marxiana anterior, e sua relação crítica com os próprios pressupostos hegelianos teriam sido eclipsados.⁷ Qual seria a relação entre a crítica à inversão sujeito-predicado trazida na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel* com tais aspectos, presentes, sobretudo, no livro III de *O capital*? Haveria alguma relação? Qual relação entre a crítica à especulação e a exposição de *O capital*? Qual a posição marxiana sobre a política em suas obras tardias? Para responder a estas perguntas, dentre outras, seria essencial passar pelas obras de 1843-44, com muito cuidado. Ou seja, se é verdade o que dissemos, é preciso que ambas as tradições mencionadas aqui⁸ tratem com bastante cuidado de textos que se colocam depois de 1844 e antes de 1867; isto, em parte, foi realizado, mas não de modo sistemático e de modo exaustivo.

Tendo por linha vermelha a relação Marx-Hegel, pretendemos dar início a tal empreitada.

Ao colocar a relação entre a política e a crítica ao legado hegeliano chegando em *A ideologia alemã*, pretendemos trazer uma contribuição inicial nesta árdua tarefa. Assim, é necessário analisar com cuidado a década de 1840, o momento que conforma pela primeira vez o pensamento marxiano. É isto que procuram realizar o filósofo húngaro György Lukács e o brasileiro José Chasin, a nosso ver, de modo acertado.⁹ Neste sentido, explicitamente partimos de uma aproximação com tais pensadores em nosso pequeno texto. Não que autores como Fausto e Reicheld não analisem este momento da obra marxiana; porém, a ênfase de tais autores, claramente, está em *O capital*. E, obviamente, para que se tenha uma análise séria da relação Marx-Hegel seria preciso passar por toda a obra marxiana. Tais abordagens são, portanto,

7 Para uma breve diferenciação entre modo de pesquisa e de exposição em Marx e Hegel, Cf. SARTORI, 2014,

8 Obviamente, existem outras importantes tradições que passam pela relação Marx-Hegel. Talvez a mais célebre delas seja aquela que se coloca com Althusser (1979), autor que tende a ver uma ruptura quase que absoluta de Marx diante de Hegel. Há também toda uma gama de importantes autores que partiram dos pressupostos deste autor. Aqui, porém, não poderemos analisar a questão. Também não poderemos tratar da tradição que passa por Galvano Della Volpe (1989). Para que não fiquemos silentes sobre a questão, os autores ligados à chamada escola de Frankfurt, principalmente Marcuse (1988) e Adorno (1993), trouxeram importantes estudos sobre Hegel. No entanto, o central para tal tradição nunca foi uma análise do texto do próprio Marx ao se ter em conta tal aspecto, que aqui mencionamos.

9 Em alguns momentos da análise lukacsiana, porém, principalmente em seu *O jovem Marx* (2007), há generalizações que, de certo modo, precisariam de uma base textual mais cuidadosamente analisada. A posição do autor é que Marx teria uma posição “democrático radical”; como pretendemos demonstrar neste texto, as nuances da posição marxiana são mais complexas.

essenciais para qualquer estudioso de Marx. Mas, há de se notar: em suas posições centrais, são, de certo modo, contrapostas. E, neste sentido, é preciso que se aprofunde na temática.

Aqui, a partir da análise imanente dos textos marxianos¹⁰, procuraremos tratar da questão na posição de Marx sobre a política a partir dos seus primeiros textos, mas, essencialmente, chegando à análise dos anos de 1845-1846, principalmente, ao se ter em conta o modo pelo qual a crítica a Hegel e à política, de modo bastante elaborado e maduro, aparece na *Ideologia alemã*.

Acreditamos que isto é extremante necessário porque nesta obra, com Engels, tematiza-se diretamente o neohegelianismo – assim como havia ocorrido na *Sagrada família*.

É, portanto, preciso debater com a posição segundo qual haveria em Marx certo flerte com a linguagem hegeliana. No entanto, é necessário também compreender o estatuto da política e da especulação nos textos marxianos com bastante cuidado, algo que, muitas vezes, a tradição na qual se colocam autores como Reicheld não aborda com o mesmo cuidado que trata de outros temas.

SOBRE A COLOCAÇÃO DA TEMÁTICA DA POLÍTICA ANTES DE A IDEOLOGIA ALEMÃ: DE 1837 A 1843

Em carta a seu pai, datada de 1837, Marx diz que, já então: “li do começo ao fim Hegel”. (MARX, 1973, p. 11) Ainda como estudante de Direito (à época, “jurisprudência”), portanto, Marx passa pela tematização hegeliana, e aborda a política, procurando desenvolver uma filosofia do Direito. (Cf. MARX, 1973; HEINRICH, 2018) Esta, no entanto, não era sua única intenção ao ler o autor da *Fenomenologia do espírito*. Se o debate político da época estava fortemente marcado pela problematização hegeliana, o mesmo se dava com os embates filosóficos, em que, desde o começo, Marx adota uma posição *sui generis*. Em 1837, o futuro autor de *O capital* ainda estava profundamente marcado pela tentativa de crítica a uma filosofia de matriz kantiana e fichteana; isto fica claro na carta que escreve a seu pai. (Cf. MARX, 1973) E, em Marx, desde o início, o embate filosófico passa pela política, pelo Direito, mas sempre

10 Como aponta José Chasin: “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, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir [...]”. (CHASIN, 2009, p. 26)

tem um pano de fundo que questiona os próprios pressupostos dos pensadores com quem dialoga. Já em sua carta ao pai, isto se explicita.¹¹

Depois de mudar de curso, passando a estudar filosofia, Marx se aproxima do neohegeliano Bruno Bauer, que o supervisiona em seu doutoramento sobre as diferenças entre os materialismos de Demócrito e de Epicuro. Ali, defende ser possível dizer que se têm “alguns dos atuais hegelianos, que conhecem Hegel bem mal”. (MARX, 1972, p. 87) Nisto, à primeira vista, pareceria ser possível dizer que Marx estaria buscando salvar o próprio Hegel dos hegelianos. No entanto, o autor também diz sobre Hegel: “ele estava em uma posição imediata com o seu sistema” e completa sobre os neohegelianos dizendo que “eles estão quanto a este sistema em uma posição de reflexão”. (MARX, 1972, p. 158) Os equívocos de Hegel, assim, seriam compreensíveis; decorreriam de uma forma imediata pelo qual sistema e filosofia se relacionariam. Nos neohegelianos, porém, a coisa se daria de modo distinto, mesmo que isto não necessariamente ocorresse: já seria possível uma posição de reflexão, que propicia uma postura crítica diante de Hegel e de seu sistema.

Diz Marx sobre Hegel, no entanto, que em verdade, a sua falha “tem sua origem mais profunda em uma insuficiência ou numa insuficiente compreensão do princípio de que parte.” (MARX, 1972, p. 158)¹² Ou seja, já em 1841, Marx parte de uma posição de reflexão quanto a Hegel; mas isto se dá de modo distinto do que ocorreria com grande parte dos discípulos neohegelianos. Com isso, Marx procura compreender com rigor o próprio Hegel – coisa que muitos neohegelianos não teriam sequer realizado de modo competente – ao mesmo tempo em que analisa os problemas que se encontram tanto no sistema hegeliano, quanto nas insuficiências dos princípios fundamentais que regem este sistema. Já aqui, portanto, nota-se: o nosso autor coloca-se criticamente quanto a sistema de pensamento hegeliano, caráter este que tem sua realização máxima na *Ciência da lógica* e que se expressa nas posições hegelianas sobre a política e Direito.

Já em 1841, Marx diz não ser possível uma relação imediata com o sistema hegeliano. E, ao trazer uma posição reflexiva, diz ser necessário se voltar contra as conclusões do autor da *Fenomenologia*. É isto que Marx realiza em seu doutoramento, supervisionado por Bauer.

Na época, no entanto, mesmo trazendo colocações sobre a moral, não há um tratamento direto sobre questões políticas. É verdade que o autor de *A diferença entre as filosofias da*

11 Para uma análise cuidadosa da carta, Cf. PEREIRA NETTO, 2018.

12 Marx continua a passagem: “se isto acontecer a um filósofo, os seus discípulos devem explicar, a partir da consciência íntima e essencial deste filósofo o que nele apresenta a forma de uma consciência exotérica.” (MARX, 1972, p. 158)

natureza de Demócrito e Epicuro posiciona-se politicamente sobre diversas questões em seu texto. (Cf. ALBINATI, 2005) No entanto, a crítica à filosofia hegeliana do Estado e do Direito não é, em verdade, o centro em tal texto. Autores como Lukács (2013) buscaram posicionamentos éticos por parte de Marx já neste escrito; haveria posicionamentos essenciais sobre a práxis humana, destaca o marxista húngaro. Mas, aqui, certamente não há um tratamento específico da política e da práxis.¹³

Em 1842, por outro lado, na *Gazeta Renana*, o que dá a tônica dos escritos de Marx é o tratamento de questões políticas urgentes. (Cf. PEREIRA LEITE, 2018) A posição reflexiva de Marx quanto ao sistema hegeliano resta clara aqui também, tendo-se uma crítica decidida, por parte do autor, às relações de propriedade e às relações jurídicas daquela que se tornaria a Alemanha posteriormente. Diferentemente de Hegel, portanto, o editor da *Gazeta Renana* coloca-se a criticar de modo decidido a estrutura estatal alemã; com isso, diz que seria desejável – e possível – o “Estado como um organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana. *Sapienti sat.*” (MARX, 1998, p. 244) A tônica, aqui, é muito próxima da noção hegeliana de Estado, mas há diferenças também; Marx traz uma ênfase bastante grande na crítica ao aspecto teológico do Estado alemão. Traz também em diversos textos da época uma análise em que a política deveria ocupar a posição que a teologia e a religião ocupariam. A noção marxiana de Estado racional, assim, colocar-se-ia em antítese direta a uma esfera pública que: não fosse transparente e que tivesse consigo, de um lado, os privilégios – decorrentes da grande força dos proprietários fundiários – e, doutro, a religião. Marx, neste momento, só enxerga o Estado laico como a forma racional e política possível; vê também o domínio da nobreza sobre as dietas como um elemento correlacionado à vigência de privilégios.

A noção de razão (*Vernunft*) marxiana, assim, coloca-se alinhada com a noção de Estado racional na medida em que seria preciso à política o Estado laico, os direitos universais e a supressão dos privilégios da propriedade fundiária.¹⁴ A ênfase nas leis naturais da razão humana também se coloca, ao mesmo tempo, como um elogio ao Estado e às codificações. O espaço que teria sido ocupado pela religião e pela teologia, deveria ser ocupado pelo Estado racional, colocado também por meio de um código de leis, e pela filosofia: “as leis são muito mais as normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade adquire existência impessoal, teórica

13 Sobre a ética em Lukács, Cf. TERTULIAN, 2007, 2016. Sobre a relação entre Direito, moral e ética, Cf. SARTORI, 2015, 2017, 2018.

14 Para uma análise cuidadosa da questão, Cf. PEREIRA NETO, 2018.

e independente do arbítrio individual. Um código de leis é a bíblia da liberdade de um povo.” (MARX, 1998, p. 210)

Na época, portanto, Marx traz uma concepção muito próxima da hegeliana no que diz respeito ao Estado. Porém, mesmo neste ponto, traz posições diferentes do autor da *Ciência da lógica*. Tal qual ocorria na época, de modo reflexivo, tinha-se por essencial a crítica à visão de mundo teológica; para que a política pudesse se colocar sobre os próprios pés, a filosofia, e a racionalidade subjacente a esta, deveriam vencer a teologia: “a filosofia nada mais tem feito na política do que a física, a matemática, a medicina e qualquer outra ciência têm feito no interior de sua esfera.” (MARX, 1998, p. 243) A resolução das questões essenciais à época, portanto, estaria na política; mas o papel atribuído à filosofia neste processo seria bastante importante, e de modo distinto do que ocorreu com Hegel. Marx, como editor da *Gazeta Renana*, assim, interpreta o princípio de que Hegel parte de modo a trazer um embate decisivo entre a filosofia e a teologia. A garantia de um estatuto racional dependeria da vitória do elemento filosófico sobre o religioso. Por mais que o autor da *Fenomenologia* tenha sido acusado até mesmo de ateísmo, tal ênfase não está em sua obra; e, assim, a ênfase marxiana, ao tratar do Estado, é bastante diferente da hegeliana.

A partir de uma posição reflexiva com a teoria hegeliana, Marx critica a situação alemã, a qual, em sua essência, o sistema hegeliano – embora não necessariamente a sua filosofia como um todo – havia, para que se use uma expressão de *O capital*, tornado sublime. Se “em sua forma mistificada, a dialética foi à moda alemã porque ela parecia tornar sublime o existente” (MARX, 1996, p. 27), Marx, já em 1841, começa a apontar a insuficiência do sistema hegeliano e do princípio de que este sistema parte. Em 1842, ao tratar da política, ele traz isto à tona colocando como algo central a noção de direitos universais do homem, e mostrando que o Estado e o Direito positivo não necessariamente trariam consigo a realização da razão. O modo pelo qual Marx se coloca diante da teoria do Estado e do Direito hegeliano, portanto, parte de uma crítica às insuficiências desta. Notam-se diferenças acentuadas diante do pensamento hegeliano, pois.

Na *Gazeta Renana*, tem-se, inclusive, a defesa do elemento universal do Direito nos costumes dos pobres, em oposição aos da nobreza; há, portanto, uma dialética peculiar entre costumes, direitos e a razão. Ela é muito diferente da dialética hegeliana, em que o Estado e o Direito positivo trariam necessariamente a supressão (*Aufhebung*) dos meros costumes.

Aqui, Marx traz, no limite, costumes racionais contra a irracionalidade da legislação vigente. É o que se dá no tratamento do caso do furto de lenha, em que, diz o autor: “enquanto

os direitos consuetudinários dos nobres são costumes contra o conceito de direito racional, os direitos consuetudinários da pobreza são direitos contra o costume do direito positivo.” E continua, depois: “seu conteúdo não se opõe à forma legal, resiste muito mais contra a própria ausência de forma. A forma da lei não se opõe aos mesmos, mas eles ainda não a alcançaram.” (MARX, 1998, p. 259) Tem-se, assim, uma defesa da universalidade do Direito contra o privilégio. Com ela, porém, muito diferentemente do que se dá em Hegel, tem-se a possibilidade de questionar a positividade do Direito ao se ter em conta um conteúdo racional, no caso, ligado, a determinada parcela da sociedade civil-burguesa em oposição a outra; a defesa marxiana da forma legal é *sui generis*: traz necessariamente um conteúdo universal e racional, como no caso dos direitos consuetudinários da pobreza. Marx é um defensor da política e do Estado em 1842, portanto. Mas isto se dá de modo bastante específico. Tem-se, inclusive, a possibilidade de questionamento da universalidade do Direito positivo por meio do caráter universal e racional da posição da pobreza.

Em 1843, na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*, Marx vai ainda mais longe. Crítica a própria forma estatal que é elevada ao estatuto de racional pelo autor da *Filosofia do Direito*. E, neste texto, começa a ficar ainda mais explícita a relação entre a crítica aos pontos de partida hegelianos e a crítica aos posicionamentos políticos deste. (Cf. PALU, 2019) A posição marxiana sobre Hegel, aqui, traz, simultaneamente, a crítica à especulação (colocada na inversão sujeito-predicado) e a crítica ao Estado representativo. Se, na *Gazeta renana*, Marx enfatiza que “um Estado que não é a realização da liberdade racional é um Estado imperfeito” (MARX, 1998, p. 243), aqui se tem algo distinto. Criticando os princípios hegelianos, diz que “compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por todo parte as determinações do Conceito lógico, mas em empreender a lógica específica do objeto específico.” (MARX, 2005, p.108) Em Hegel, haveria certa logicização da própria realidade, que estaria ligada à apreensão da realidade da sociedade capitalista de modo insuficiente. Diz o autor da *Crítica à filosofia do Direito de Hegel* que, no autor alemão, “o real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica.” (MARX, 2005, p. 30) Para criticar a posição hegeliana sobre o Estado e o Direito, Marx critica o próprio princípio do sistema hegeliano: “Hegel dá à sua lógica um corpo político; ele não dá a lógica do corpo político.” (MARX, 2005, p. 67) Marx procura estabelecer uma “crítica verdadeiramente filosófica” (MARX, 2005, p. 108) ao passo que critica esta inversão hegeliana, dizendo que, nele, “momento filosófico não é a lógica da coisa (*Sache*), mas a coisa da lógica.” (MARX, 2005, p. 39) Se formos utilizar a dicção marxiana de 1841,

podemos dizer que, em 1842, a ênfase marxiana está na insuficiente compreensão do princípio do sistema hegeliano por parte dos hegelianos. Assim, a racionalidade do conceito não estaria presente na Alemanha da época. Em 1843, a coisa muda de figura, questionando-se profundamente as próprias insuficiências dos princípios da filosofia hegeliana.

Marx vai buscar a lógica específica do objeto específico que se coloca como nada menos que o Estado moderno. Tem-se, simultaneamente, uma crítica à especulação e à política hegelianas.

Diz o futuro autor de *O capital* que “o importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado.” (MARX, 2005, p. 34) Tal questão teria se delineado ao passo que tal inversão teria aparecido no que toca a relação entre sociedade civil-burguesa e Estado. (Cf. DEUS, 2014) Ou seja, a crítica à especulação hegeliana redonda em um tratamento crítico sobre a política conformada na monarquia constitucional alemã. Para Marx, a inversão hegeliana seria semelhante àquela presente na religião: se na última, Deus – que é uma criação humana – aparece como criador, aqui, o Estado, que deriva da conformação da própria sociedade civil-burguesa, aparece como um demiurgo desta. Ter-se-ia um duplo equívoco na posição hegeliana. De um lado, uma inversão entre sujeito e predicado, doutro, a defesa da monarquia constitucional e da estrutura do Estado representativo. Pareceria mesmo que a racionalidade das leis e do Estado que daria origem ao homem e, segundo Marx, tem-se, em verdade, o oposto. Diz o autor, defendendo a democracia contra a monarquia constitucional: “o homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia.” (MARX, 2005, p. 50) A defesa marxiana da democracia, assim, diferencia-se muito de sua defesa anterior do Estado racional. Tem-se uma concepção, até certo ponto, oposta.

A ênfase do autor, agora, está na sociedade civil-burguesa, e não no Estado. Ainda com uma posição de valorização da política, mas em crítica ao Estado representativo moderno, diz Marx que “a sociedade civil[-burguesa] é sociedade política *real*.” (MARX, 2005, p. 133) Esta questão é essencial para que se compreenda a crítica que Marx tece a Hegel neste momento.

Isto se dá porque a liberdade e a universalidade que Marx procurava no Direito e nas codificações em 1842, agora, deveriam estar presentes na própria sociedade. A representação política, assim, apareceria não tanto devido a um Estado racional, que conseguiria reconciliar as oposições sociais; antes, tem-se a atividade do homem, na sociedade civil-burguesa, como o

ponto de partida e verdade da política mesma. O homem não poderia aparecer mais como subsumido ao Estado, de tal feita que diz o autor sobre a democracia e sobre a atividade humana: “ele é, aqui, representante não por meio de uma outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele *é* e *faz*.” (MARX, 2005, p.134) A representação colocada no Estado, assim, perderia sua característica teológica e eivada de estranhamento (*Entfremdung*). (Cf. DEUS, 2014) Marx traz uma crítica à especulação (presente, por exemplo, na inversão hegeliana entre sujeito e predicado) e uma crítica à representação política moderna, em que a atividade humana aparece estranhada no Estado.

A relação Marx-Hegel, na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*, dá-se ao passo que se tem como correlatas a crítica à especulação e a crítica à representação política moderna. A democracia, assim, seria uma figura da política não estranhada que traria a real relação de predicação entre sociedade civil-burguesa e Estado. A própria sociedade já seria política para que o Estado pudesse ser democrático. Neste sentido, a representação política não estaria estranhada da própria atividade dos homens; este é o modo pelo qual Marx procura, neste momento, a superação da oposição entre sociedade civil-burguesa e Estado. Ele não procura a supressão de ambos, mas busca uma nova conformação da política e da sociedade, dos indivíduos e do gênero humano na democracia.

SOBRE A COLOCAÇÃO DA TEMÁTICA DA POLÍTICA ANTES DE A IDEOLOGIA ALEMÃ: OS ANOS DE 1843 E 1844

No mesmo ano de 1843, porém, Marx rompe com tal concepção. Na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução* e em *Sobre a questão judaica*, publicados nos *Anais Franco-alemães*, o autor deixa de depositar esperanças em uma conformação política da sociedade civil-burguesa. Ou seja, tem-se mais uma crítica ao sistema hegeliano. Este último tem o Estado presidindo o processo pelo qual é efetiva a sociedade civil-burguesa; Marx, agora, continua enfatizando que é o oposto que ocorre. E, neste sentido, a partir da crítica à religião, vem a trazer a crítica decidida à política.

Ao contrário do que se dava antes, não aposta mais nas potências propriamente políticas da sociedade. E, aqui, é bom destacar que o próprio Hegel não a via de modo amistoso: “em suas oposições e complicações, oferece à sociedade civil[-burguesa] o espetáculo da devassidão, bem como da corrupção e miséria.” (HEGEL, 2003, p. 169) Em Hegel e, até o momento em que tratamos da obra marxiana, a política que poderia lidar com isto; somente com ela seria

possível a reconciliação das oposições e contradições desta sociedade.¹⁵ Agora, no entanto, explicitamente, o autor de *Sobre a questão judaica* traz consigo a crítica da especulação, da religião e da política. Veja-se: antes, certamente, ele tinha uma posição crítica quanto à conformação destas esferas. No entanto, o presente momento de sua obra traz a primeira vez em que se tem uma crítica, não a uma figuração específica destas, mas às suas próprias determinações essenciais. É no ano de 1843, com os textos mencionados, que isto se dá. Trata-se da configuração da posição propriamente marxiana. (Cf. CHASIN, 2009) Nela, confluem as críticas à especulação, à política e à economia política.

A *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução* começa justamente apontando que “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica.” (MARX, 2005, p. 145) E, embora tal posição deixe clara a necessidade da crítica à religião, a posição de Marx é bastante mediada:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo. A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião. (MARX, 2005, p. 145-146)

Neste texto, em que Marx ataca as condições atrasadas do desenvolvimento alemão, que davam base real à filosofia hegeliana, tem-se uma oposição clara à religião.¹⁶ O estatuto desta, porém, é meandrado: ela expressa a miséria real, sendo uma espécie de ópio do povo, ao mesmo tempo em que representa um protesto contra esta miséria. A espiritualidade da religião seria aquela de um mundo embrutecido, sendo preciso a supressão desta forma de felicidade ilusória em favor de uma felicidade real, em que não se necessita de ilusões. A crítica da religião, assim, seria necessária pois ela traria consigo a crítica da condição embrutecida em que os homens precisam da religião.

Para que isso se desse, porém, Marx já aponta a necessidade de uma posição que traz consigo a crítica da sociedade civil-burguesa como tal, uma posição comunista. Ou seja, se a questão religiosa parecia como central na Alemanha e aos neohegelianos, em verdade, seria necessária uma crítica ao mundo que precisa da religião, e não somente a esta última. Marx, assim, diz que “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na

15 Para um tratamento da categoria de “reconciliação” em Hegel, Cf. LUKÁCS, 1963.

16 Na *Ideologia alemã* (2007), Marx colocará como algo típico da miséria alemã a centralidade do debate em torno da religião. No caso inglês e francês, a política teria este posto.

crítica do Direito, a crítica da teologia na crítica da política”. (MARX, 2005, p. 146) Passa-se, em um primeiro momento, da defesa do Estado laico em 1842 à defesa da democracia no começo de 1843; agora, porém, tem-se algo distinto: a crítica do Direito, da moral e da política; eles passam a ser considerados como esferas que não são resolutivas dos problemas sociais. Tanto é assim que o autor alemão, contra o neohegeliano Bruno Bauer, diz em texto da mesma época, *Sobre a questão judaica*, que a resolução desta questão não está no Estado laico e na forma política da emancipação, tal qual ele mesmo havia defendido na *Gazeta renana*; Marx diz que, com a solução de Bauer – que, no limite, traria consigo a possibilidade do ateísmo dos indivíduos –, não se teria a supressão das vicissitudes do mundo que precisa da religião, mas a passagem desta última, com a religiosidade, do domínio público ao privado: “o homem se emancipa politicamente da religião, banindo-a do direito público para o direito privado.” (MARX, 2010 a, p. 41) E, com isto, tem-se uma superação irreal. Ou seja, dentro do terreno do Direito, não se pode superar um mundo que precisa de ilusões e, muito menos, a própria religiosidade. Esta última muda de âmbito, mas não é superada.

Com a defesa do Estado laico e, no limite, do ateísmo, Bauer afirmava uma forma de emancipação, a política, que busca o “Estado político pleno”. Para Marx, porém, tal defesa redundaria justamente em uma forma incompleta de crítica à situação existente, situação esta que teria sido trazida à tona tanto nas insuficiências de Hegel quanto naquelas dos neohegelianos.¹⁷ Diz Marx sobre a superação que se coloca no Direito e no Estado, com a sociedade civil-burguesa:

A antítese entre os dois é a mesma, e o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. 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, 2010 a, p. 40-41)

Neste momento, Marx debate temas hegelianos e dos neohegelianos. Mas já se coloca sobre os próprios pés ao se posicionar contra as bases da sociedade capitalista, e contra aqueles que, apegando-se à política, não fazem a crítica desta sociedade. Sua tematização da religião e

17 Veja-se a posição de Hegel: “cumprido à cultura, ao pensamento como consciência do indivíduo na forma do universal, que eu seja concebido como uma pessoa universal, termo em que todos estão compreendidos como idênticos. Deste modo, o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. Tal conscientização do valor do pensamento universal tem uma importância infinita, e só se torna um erro quando cristaliza na forma do cosmopolitismo para se opor à vida concreta do Estado.” (HEGEL, 2003, p. 185)

da relação entre sociedade civil-burguesa e Estado, neste sentido, não aponta somente as insuficiências de outros autores. Tem-se, então, as próprias posições do autor de *Sobre a questão judaica* mostrando-se de modo mais explícito, antecipando aspectos de seu tratamento da economia política, que apareceria em 1844, na crítica a Smith e Ricardo e à propriedade privada, nos *Manuscritos*.

Em diálogo com a crítica feuerbachiana a Hegel, Marx diz que a relação entre o Estado político e a sociedade civil-burguesa é a mesma existente entre a religião e o mundo profano.¹⁸ Mesmo que exista certa negação de aspectos específicos do primeiro diante da segunda, ter-se-ia a pressuposição das bases da última como ponto de partida. Assim como não se superam as vicissitudes do mundo profano com a religião, não se suprimem os antagonismos da sociedade civil-burguesa com o Estado. O modo pelo qual se dá tal relação passa justamente por uma forma de reconhecimento das bases da sociedade civil-burguesa, e da vida civil-burguesa, por parte do Estado, bem como pela religião. A política e a religião se deixariam dominar necessariamente – e não de modo contingente – pela conformação objetiva de um mundo sem coração, de uma condição que precisa de ilusões. Elas são, ao mesmo tempo, a expressão e o protesto contra tal mundo.

Diferentemente de Hegel, portanto, não basta uma religião que lide com a imanência da vida (como ocorreria com o protestantismo) ou um Estado que traga a reconciliação da miséria da sociedade civil-burguesa, tal qual supostamente aconteceria na monarquia constitucional (e, em Marx, no começo de 1843, na democracia). Tem-se, para Marx, neste momento, a necessidade da crítica a esta sociedade mesma, a sociedade capitalista, cuja anatomia, o autor encontrará na economia política.¹⁹ E, assim, juntamente com as críticas da especulação e da política (aí colocada a crítica da religião), tem-se a crítica da economia política. Os temas da religião, da política e da economia política já estão em Hegel (Cf. LUKÁCS, 1963)²⁰, de modo que, aqui, o embate com o sistema hegeliano e com suas insuficiências é essencial na

18 Sobre a diferença da crítica marxiana e a crítica feuerbachiana, Cf. LUKÁCS, 2010, 2012.

19 Em 1859, dirá Marx que “minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século 18, compreendia sob o nome de ‘sociedade civil-burguesa’. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade civil-burguesa deve ser procurada na economia política.” (MARX, 2009, p. 47)

20 Lukács enfatiza a influência da economia política na formação de Hegel. Diz ele que “o jovem Hegel estudou economia na obra do inglês James Steuart; conhecemos apenas os títulos de seu comentário, escrito em 1799. [...] Conhecemos bem mais os manuscritos sobre economia que escreveu em Iena. Sabemos que ele estudou atentamente Adam Smith.” (LUKÁCS, 2007, p. 92) Depois, aponta algo ter sido essencial para a filosofia de Hegel “o aproveitamento econômico, social e filosófico da concepção de trabalho tomada de Smith.” (LUKÁCS, 1963, p. 321)

conformação do pensamento marxiano.

Nos *Manuscritos* de 1844, falando tanto sobre a *Crítica à filosofia do Direito de Hegel* – introdução, quanto de *Sobre a questão judaica*, publicados nos *Anais Franco-alemães*, diz Marx:

Anunciei, nos ‘Anais franco-alemães’, a crítica do Direito e da Ciência do Estado sob a forma de uma crítica da filosofia hegeliana do direito [...]. Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) etc., na medida em que a economia nacional mesma, ex professo, trata destes objetos. (MARX, 2010 c, p. 19)

Segundo o próprio Marx, a crítica a Hegel o leva à crítica à economia política. Aquilo que é interessante para nosso tema, aqui, no entanto, vem à tona à medida que o caminho marxiano é delineado: de uma crítica ao Direito, à moral e à política, chega-se nas relações econômicas.

Na passagem, o autor alemão remete ao fato de que traz em sua obra uma posição contrária ao próprio Direito e à própria política. Com isso, traz à tona também um posicionamento sobre a moral, em *Sobre a questão judaica* figurada na “pessoa moral” e, depois, em 1845, atacada na *Sagrada família*, em que, segundo o mesmo raciocínio das obras de 1843-44, diz que a moral pode até mesmo se voltar contra aspectos específicos da sociabilidade civil-burguesa, mas a pressupõe: neste sentido, “a moral é a impotência posta em ação” (MARX; ENGELS, 2003, p. 224)²¹ As insuficiências do sistema hegeliano, e do ponto de partida hegeliano, assim, aparecem ao passo que Marx rumo a um novo tratamento das questões mencionadas: elas não aparecem mais como o ponto de partida, mas como esferas do ser social que devem ser tratadas na medida em que são objeto da economia política. Também aqui, portanto, aquilo que parece ser o ponto de partida mais racional – as relações políticas e jurídicas assentadas na cidadania e na pessoa moral – não tem uma sustentação própria.²² A realidade apareceria de modo invertido em Hegel, e, é preciso dizer: isto se dá ao passo que o autor da *Fenomenologia* apreende como racional o capitalismo.

No que se tem uma questão muito importante, que passa pela própria noção de realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Ela é essencial ao pensador da *Fenomenologia do espírito* (Cf. LUKÁCS).

21 Para um tratamento da moral, Cf. ALBINATI, 2007.

22 Posteriormente, no livro III de *O capital*, Marx tratará destas categorias que não se sustentam por si mesmas e que são marcadas pela irracionalidade, como “carentes de conceito” (*begrifflos*). Cf. MARX, 2017. Para uma análise da questão, Cf. GRESPAN, 2019 e SARTORI, 2019 a, b.

2012, 1963) e aparece no embate marxiano da época que aqui tratamos, mostrando-se na última passagem de *Sobre a questão judaica* que citamos acima. Tem-se a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, relacionada à antítese entre o espiritualismo do céu e o materialismo do mundo profano. A sociedade civil-burguesa, com as suas oposições reconciliadas e supostamente superadas no Estado, seria o cume do desenvolvimento do espírito objetivo em Hegel; assim, a conformação da racionalidade da realidade efetiva – em que “o racional é real e o real é racional” (HEGEL, 2003, p. XXXVI) – depende da possibilidade dos indivíduos reais, em meio à vida civil-burguesa, conformarem-se enquanto um fenômeno racional e efetivo, ou seja, verídico.

Pelo que vemos aqui, em Marx, o que se dá na sociedade civil-burguesa é o oposto.

O homem, como ente profano e como indivíduo real, aparece como um fenômeno inverídico diante do Estado. Neste último, ele aparece como um ente genérico. Ou seja, não se tem qualquer superação da oposição destacada já por Hegel. O homem aparece como um indivíduo que é privado de sua individualidade real e é preenchido como uma universalidade irreal: na realidade efetiva, as oposições que trazem a irracionalidade da sociedade civil-burguesa operam livremente, não se tendo real superação da situação marcada pelas vicissitudes trazidas com as necessidades econômicas da moderna conformação da sociedade. E, assim, de certo modo, tem-se o oposto do que aconteceria, segundo Hegel: o real é irracional e a irracionalidade mesma é efetiva. Para que se use uma dicção do livro III de *O capital*, pode-se dizer que na sociedade capitalista, “o que o bom senso considera irracional é racional e o que considera racional é a própria irracionalidade.” (MARX, 1986, p. 241)

De acordo com o que vemos, portanto, para Marx, a própria posição hegeliana sobre a racionalidade do real estaria posta em xeque. Sua dependência diante da possibilidade da reconciliação das oposições da sociedade civil-burguesa no Estado seria evidente. Deste modo, a posição marxiana sobre a política traz consigo uma crítica decisiva aos princípios do hegelianismo; leva-se, ao mesmo tempo, à necessidade de compreensão das bases desta própria sociedade, que fora tratada pela economia política. Ela também foi abordada por Hegel, de modo realista, embora, até certo ponto acrítico. (Cf. LUKÁCS, 1963) Assim, posteriormente, destaca Marx em *O capital* que “em sua forma mistificada, a dialética foi à moda alemã porque ela parecia tornar sublime o existente.” (MARX, 1996, p. 27) Tal seria, ao fim uma das consequências da dialética hegeliana.

Para Marx, por outro lado, longe de se ter o homem reconciliado com sua época, ter-se-ia ele, ao mesmo tempo, com uma individualidade inverídica e uma soberania fictícia. Não há,

pois, o universal concreto do Estado superando o atomismo da sociedade; antes, tem-se o indivíduo real imerso na vida civil-burguesa, que precisaria de ilusões e superstições, como aquelas de uma universalidade irreal colocada na figura do Estado. E, assim, retomando a relação entre crítica à política e à religião, Marx arremata: “a relação entre o Estado político e a sociedade [civil-]burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra.” (MARX, 2010 a, p. 40) Em *Sobre a questão judaica* e na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução*, Marx traz críticas decisivas às insuficiências do ponto de partida hegeliano, do sistema hegeliano, mas, sobretudo, da própria realidade social que dá ensejo à filosofia do autor da *Fenomenologia do espírito*.

O futuro autor de *O capital*, assim, vai colocando-se sobre os próprios pés em meio ao debate com Hegel e com os neohegelianos. A partir da crítica da religião, da política e da especulação, chega-se à crítica da economia política. E, com isto, a posição sobre a racionalidade do real, ponto de partida do sistema hegeliano (Cf. LUKÁCS, 1963), se torna insustentável.

Em *A sagrada família*, não é diferente. No entanto, há de se notar: por mais que referências à França e aos Estados Unidos tenham aparecido anteriormente na obra marxiana (em *Sobre a questão judaica* e, para a França e a Inglaterra nas *Glossas marginais*), nesta obra, já de 1845, há uma análise mais pormenorizada deste momento. No que diz respeito à questão da política, Marx aponta algo que já vinha destacando: “somente a superstição política ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 139) Ou seja, não obstante o desenvolvimento das concepções do autor, há grande continuidade; a passagem que mencionamos, por exemplo, retoma a crítica à especulação e à política hegelianas. O que havia sido tratado na inversão hegeliana entre sujeito e predicado aparece, agora, na superstição política. Deve-se dizer que a questão já foi tratada em um outro curto texto, de 1844, em que Marx identifica a França como aquele país em que o intelecto político se manifesta de modo mais pungente contra a hipertrofia e a hipostasia da dimensão política. Criticando o intelecto político, diz o autor nas *Glossas marginais* que, para aqueles que partem de certa hipostasia da política, “o Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade.” (MARX, 2010 b, p. 59) E, assim, a superstição política anda de mãos dadas com a inversão entre sujeito e predicado. E, na política, isto aparece com a hipertrofia da vontade, bem como na inversão entre social e político.

Também nas *Glossas críticas marginais*, diz Marx que “o princípio da política é a vontade.” Nisto, também retoma uma crítica ao que chamou de superstição política na *Sagrada família*. E continua: “quando mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais.” (MARX, 2010 b, p. 62) Ou seja, tal qual nos outros textos, posteriores à *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução*, de 1843, tem-se uma crítica às próprias determinações da política, e não uma posição contrária a elementos acidentais desta. Ou seja, a crítica à especulação hegeliana resulta em uma crítica à política que, por sua vez, vem a remeter à crítica à economia política. Esta última já aparece – mesmo que não em sua forma final nas críticas marxianas à sociedade civil-burguesa –, expressas na época, através das análises sobre a propriedade privada, os estranhamentos, e sobre os economistas como Smith e Ricardo, tratados nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004), também do ano de 1844. Tal momento é muito importante na colocação do pensamento marxiano.

Dando continuidade ao que vinha sendo trazido sobre a política, em 1845, na *Sagrada família*, Marx analisa, dentre outros pontos, a política francesa, mostrando – tal como em seus outros textos da época – como ela procura voltar-se contra as vicissitudes da sociedade civil-burguesa nascente, ao mesmo tempo que vem justamente a reconhecer esta sociedade como base.

Robespierre, Saint-Just e seu partido sucumbiram por terem confundido a antiga comunidade realista-democrática, baseada na real escravidão, com o moderno Estado representativo espiritualista-democrático, que descansa sobre a escravidão emancipada, sobre a sociedade burguesa. Que ilusão gigantesca ter de reconhecer e sancionar nos direitos humanos a moderna sociedade burguesa, a sociedade da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados que perseguem com liberdade seus próprios fins, da anarquia, da individualidade natural e espiritual alienada de si mesma e, ao mesmo tempo, anular a posteriori em alguns indivíduos concretos as manifestações de vida dessa sociedade, e ao mesmo tempo formar a cabeça política dessa sociedade à maneira antiga! (MARX; ENGELS, 2003, p. 141)

A Revolução Francesa teria se dado sob vestes romanas²³, com certa confusão entre a política moderna, baseada no trabalho assalariado e a antiga, que tinha como base natural a escravidão. As camadas mais radicais – representadas por Robespierre e Sant-Just – teriam uma crença na política, também, por confundirem duas situações, aquela da antiga comunidade materialista (ou realista)-democrática com o espiritualismo (contraposto às relações materiais

23 A questão é retomada, depois, no *18 Brumário de Luís Bonaparte* (1997), de 1852.

dos cidadãos) da democracia colocada no Estado representativo moderno. Se na antiguidade romana os cidadãos, na figura dos plebeus, colocavam-se como produtores materiais, não seria possível trazer o ideal do pequeno produtor à moderna sociedade civil-burguesa, em que a base da produção não está na real escravidão, mas no que Marx chama de escravidão emancipada, o trabalho assalariado.

O modo pelo qual o intelecto político francês tentou se colocar passou pela tentativa de reconciliar os produtores e os cidadãos. Isto, segundo Marx, seria possível até certo ponto na antiguidade, em que os escravos não eram cidadãos e, no limite, sequer eram considerados como pessoas. No entanto, com a emergência do capitalismo, isto já não mais se colocaria como uma possibilidade, tendo-se a contraposição entre o cidadão, colocado como indivíduo moral, e o produtor, subordinado à vida civil-burguesa. Como dirá Marx, posteriormente, nos *Grundrisse*, de 1857, “o próprio trabalho, seja na forma do escravo, seja na do servo, é arrolado entre os demais seres naturais como condição inorgânica da produção, ao lado do gado ou como apêndice da terra.” (MARX, 2011, p. 82-83) Na escravidão assalariada, tem-se o trabalhador como muito mais que uma condição de produção, tendo-se a oposição entre o espiritualismo da universalidade irreal do cidadão e do Estado e o materialismo da produção capitalista como base real das figuras políticas.

A universalidade dos direitos do homem estaria realizada, assim, nesta sociedade. Nela, a individualidade apareceria estranhada de si mesma, no atomismo dos indivíduos egoístas. Segundo Marx, ao mesmo tempo em que se formou a cabeça política desta sociedade à moda antiga, colocou-se efetivamente as determinações concretas da moderna sociedade civil-burguesa, em que prevalecem os interesses prosaicos, a concorrência e a indústria de modo anárquico. Ou seja, a confluência entre o iluminismo e a política redundou em uma forma plebeia de lidar com a política; mas ela veio a trazer à tona, não tanto a liberdade e a igualdade dos pequenos proprietários, mas o terror revolucionário, que se desenvolveu em favor da nova sociedade, a sociedade capitalista, que se colocava sobre os próprios pés. Tem-se algo importante: diz Marx que “precisamente depois da derrubada de Robespierre é que começa a se realizar prosaicamente o iluminismo político, que havia querido exceder-se a si mesmo, que havia sido super abundante.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 142) Ou seja, o iluminismo político teria se colocado com um ímpeto heroico de início, com os jacobinos, mas sua realização teria sido trazida à tona com o diretório, e, ao fim, com Napoleão.

Este personagem, que fora muito valorizado por Hegel em sua *Fenomenologia do espírito*, assim, vem a simbolizar o ímpeto político da sociedade civil-burguesa em oposição à

imagem materialista-democrática da antiguidade que povoou o cérebro dos revolucionários mais radicais da Revolução Francesa. O primeiro Napoleão, assim, expressaria, ao mesmo tempo, as ilusões políticas da revolução e o reconhecimento da moderna sociedade civil-burguesa como a base natural do Estado e da nova época. Assim, por mais que Napoleão tenha buscado impor-se politicamente diante da sociedade capitalista, ele já a reconhece como sua base natural e ponto de partida:

Napoleão foi a última batalha do terrorismo revolucionário contra a sociedade [civil-]burguesa, também proclamada pela Revolução, e sua política. É certo que Napoleão já possuía também o conhecimento da essência do Estado moderno, e compreendia que este tem como base o desenvolvimento desenfreado da sociedade burguesa, o livre jogo dos interesses privados etc. Ele decidiu-se a reconhecer esses fundamentos e a protegê-los. Não era nenhum terrorista fanático e sonhador. Porém, ao mesmo tempo, Napoleão seguia considerando o Estado como um fim em si e via na vida burguesa apenas um tesoureiro e um subalterno seu, que não tinha o direito de possuir uma vontade própria. (MARX, 2003, p. 142-143)

A ambiguidade da política se coloca em Napoleão de modo típico, portanto. Ele se volta contra a sociedade civil-burguesa ao mesmo tempo em que a reconhece como base real e imutável.

Procura-se também o Estado como um fim em si, vendo a vida civil-burguesa como subordinada, ao mesmo tempo em que se protege e reconhece o desenvolvimento desta sociedade. Por conseguinte, com isto, há, simultaneamente, a última expressão do terror revolucionário e o prosaísmo da política iluminista. O reconhecimento do avanço da sociedade capitalista, assim, anda lado a lado com a vontade de que esta não possua vontade própria, submetendo-se ao Estado.

Assim, a própria questão social, que assola a sociedade capitalista, na figura do pauperismo, pareceria poder ser resolvida por meios administrativos, e com base na vontade política. Marx, nas *Glossas Marginais*, de 1844, já havia apontado que, diante da situação de pobreza, “Napoleão queria acabar de um golpe com a mendicância. Encarregou as suas autoridades de preparar planos para a erradicação da mendicância em toda a França.” (MARX, 2010 b, p. 55) No limite, portanto, o ímpeto político viria no sentido de tentar, sem nunca poder, resolver os problemas sociais da sociedade capitalista; isto já seria visível no próprio Napoleão, e conformaria aquilo que Marx chamou de superstição política. Ainda sobre esta forma de superstição, na *Sagrada família*, tem-se o autor alemão colocando-se sobre a organização do trabalho, o partido radical e o socialismo.

Marx diz que “falou-se muito de ‘organização do trabalho’, ainda que também esse

‘tópico’ não tenha surgido dos socialistas, mas do partido político radical francês, que tentou estabelecer uma mediação entre a política e o socialismo.” (MARX; ENGELS, 2003, p.154) Haveria, assim, uma oposição entre, de um lado, os socialistas, doutro, o partido radical. Aqui, não podemos analisar as minúcias deste antagonismo; no entanto, surge uma antítese bastante importante em *A sagrada família*. Trata-se daquela entre política e socialismo. Justamente a superstição política seria incompatível com o socialismo, de modo que, aqui também, tem-se clara a crítica marxiana à política. Ela passa pela conformação objetiva da politicidade, e não só pela política na Alemanha e na França. Tanto é assim, que diz o autor sobre a Inglaterra nas *Glossas Marginais*: “a lição geral que a política Inglaterra tirou do pauperismo se limita ao fato de que, no curso do desenvolvimento, apesar das medidas administrativas, o pauperismo foi configurando-se como uma instituição nacional”, no que continua Marx: “e chegou por isso, inevitavelmente, a ser objeto de uma administração ramificada e bastante extensa, uma administração que não tem mais a tarefa de eliminá-lo, mas, ao contrário, de discipliná-lo, perpetuá-lo.” (MARX, 2010 b, p. 54) Assim, ao tratar do caso inglês, também fica claro como que seria superstição acreditar que “a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 139)

No que, para que fique clara a posição de Marx, na *Sagrada família*, também sobre os direitos humanos, há de se trazer uma passagem bastante explícita do autor, em que o aspecto antigo e o moderno aparecem relacionados em figuras políticas que já trouxemos acima:

Demonstrou-se como o reconhecimento dos direitos humanos por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade [civil-]burguesa e o homem da sociedade [civil-]burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural inconsciente, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia. O Estado moderno reconhece essa sua base natural, enquanto tal, nos direitos gerais do homem. Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade [civil-]burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a proclamação dos direitos humanos. (MARX; ENGELS, 2003, p. 132)

A noção de reconhecimento – que aparece na passagem acima e que vem rendendo muitos debates (Cf. SIMIN, 2019) – não pode ser analisada separadamente, e traz consigo, no tratamento marxiano da sociedade capitalista, uma dependência diante da realidade efetiva

desta mesma sociedade²⁴; no caso, o Direito é sempre reconhecido pelo Estado, com suas determinações reais e baseadas no homem da sociedade civil-burguesa, já tratado anteriormente em *Sobre a questão judaica*; aliás, os termos que Marx utiliza na *Sagrada família*, de 1845, remetem diretamente a este texto de 1843. Agora, porém, a metáfora da escravidão, que já havia sido utilizada nas *Glossas marginais*, de 1844, vem à tona com ainda mais força. Em 1844, Marx havia dito que “com efeito, esta dilaceração, esta infâmia, esta escravidão da sociedade civil[-burguesa], é o fundamento natural onde se apoia o Estado moderno, assim como a sociedade civil[-burguesa] da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo.” (MARX, 2010 b, p. 60) Agora, em 1845, ele traz algo muito similar ao apontar a base real dos direitos humanos no escravo do trabalho lucrativo, e o fundamento da política antiga na escravidão. Se o Estado moderno reconhece sua base nos Direitos humanos, isto só poderia se dar porque os últimos trazem consigo nada menos que o as vicissitudes da sociedade civil-burguesa como sua base natural. Tal como ocorre na economia política, a propriedade privada – e o seu desenvolvimento na sociedade civil-burguesa – é pressuposta, e não explicada.²⁵ No que complementa Marx explicitando a relação entre política e escravidão, que vem ganhando espaço neste momento de sua obra, de 1843 a 1845: “a existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis.” E, assim, tem-se nas *Glossas marginais* algo muito similar ao tratamento marxiano sobre os direitos humanos: “o Estado antigo e a escravidão antiga – francos antagonismos clássicos – não estavam fundidos entre si mais estreitamente do que o Estado moderno e o moderno mundo das negociatas, hipócritas antagonistas cristãos.” (MARX, 2010 b, p. 60-61) Tem-se, na época, portanto, o percurso da crítica ao Direito, à política e à moral em direção à crítica à base real destas. Marx passa a atacar o trabalho capitalista, que é uma determinação reflexiva da propriedade privada e que tem como contraparte o Estado, o Direito e a moral.

Com isto, a crítica ao mundo que precisa de ilusões se torna a crítica à economia política

24 Diz Marx sobre a “humanidade livre”, que figuraria nos direitos humanos: “essa ‘humanidade livre’ e seu ‘reconhecimento’ não são nada mais do que o reconhecimento do indivíduo burguês egoísta e do movimento desenfreado dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de sua situação de vida, o conteúdo da vida burguesa atual; que, portanto, os direitos humanos não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a liberdade religiosa, não o liberam da propriedade, mas apenas lhe conferem a liberdade da propriedade, não o liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a liberdade para lucrar.” (MARX, ENGELS, 2003, p. 132)

25 Diz Marx nos *Manuscritos*: “a economia nacional [economia política] parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não concebe estas leis, isto é, não mostra como tem origem na essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra” (MARX, 2010 c, p. 79)

e à própria conformação objetiva da sociedade capitalista, a moderna sociedade civil-burguesa.

Nota-se, portanto, que, neste momento da obra marxiana, o embate com Hegel e com os neohegelianos ainda se coloca. As concepções de Marx sobre a política emergem em meio a este embate, que continua em *A ideologia alemã*, que será o último momento em que, explicitamente, o tema central está girando em torno da posição de Hegel e dos neohegelianos. Deve-se notar: o autor alemão – se compararmos os dois momentos que tratamos até aqui, de 1842-43 e de 1843-45 – crescentemente vem trazendo suas próprias posições à tona depois de criticar tanto as insuficiências do sistema hegeliano quanto dos princípios de que este sistema parte. Aqui, tem-se explicitamente uma crítica à política enquanto tal, e não somente a formas específicas da política. Tal fato já havia sido apontado, em seus delineamentos gerais, por José Chasin; deve-se, portanto, verificar como que a questão se coloca no momento imediatamente posterior, em 1845-46, na *Ideologia alemã*.

A POLÍTICA EM A IDEOLOGIA ALEMÃ

Tal momento da obra marxiana, de certo modo, fecha um ciclo. Em todas as obras de 1843 a 1845 há momentos centrais de crítica a Hegel aos neohegelianos. Mesmo nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, em que Marx analisa criticamente sobretudo a economia política, tem-se uma análise bastante importante da posição hegeliana, em especial no que toca a crítica à *Fenomenologia do espírito*. (Cf. LUKÁCS, 2013, 1963) Assim, o tratamento da relação Marx-Hegel acaba por chegar à *Ideologia alemã*, em que, com Engels, o autor traz o acerto de contas com cada um dos principais neohegelianos da época, dos irmãos Bauer a Feuerbach.

Mesmo que a temática possa aparecer nas obras posteriores do autor, este é o último momento em que o embate com tal posição é explicitamente central ao autor de *O capital*.

Assim, tratar da política nesta obra pode ser de grande relevo. Remetendo à superstição política, trazida à tona na *Sagrada família*, diz Marx na *Ideologia alemã* que “enquanto os franceses e os ingleses se limitam à ilusão política, que se encontra por certo mais próxima da realidade, os alemães se movem no âmbito do ‘espírito puro’ e fazem da ilusão religiosa a força motriz da história.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44) Ou seja, novamente, tem-se uma relação entre a crítica à religião e à política, tal qual nas obras anteriores. Isto, porém, aparece com mais predicções que antes, tendo-se em conta, de modo mais detido, a especificidade da França e da Inglaterra de um lado e, doutro, a Alemanha de Hegel e dos neohegelianos, em que a ilusão religiosa ainda seria mais forte. Veja-se: Marx é crítico tanto da ilusão política quanto da

religiosa; porém, procura demonstrar aqui que os alemães somente enfatizam o “Estado político pleno” porque sequer conseguiram levar a cabo, na prática, a crítica da religião. Ou seja, se formos seguir de perto a posição desenvolvida por Karl Marx, pode-se dizer que tratar da ideologia alemã implica na crítica à política.

Se Feuerbach coloca a necessidade da crítica à religião em suas obras, segundo Marx, sua concepção não vai longe o suficiente, dado que sua concepção de realidade é um tanto quanto a-histórica, e seu tratamento da política é, no mínimo, insuficiente. (Cf. MARX; ENGELS, 2007) As ilusões que Marx tinha em 1842 – relacionadas à defesa do Estado laico e do Estado racional – ainda seriam vigentes na Alemanha, em que parecia ser possível resolver filosoficamente os problemas reais; assim, nosso autor diz: “o ano de 1842 é tido como o período mais brilhante do liberalismo na Alemanha” e isto, segundo Marx, teria se dado “porque a filosofia participava, naquela época, da vida política. Para o crítico, o liberalismo desaparece com o fim dos *Deutsche Jahrbücher* e da *Rheinische Zeitung*, órgãos da teoria liberal e radical.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 112) Assim, enquanto os “críticos” neohegelianos continuavam a buscar tal papel da filosofia na vida política, tal qual teria ocorrido em 1842, Marx volta-se à explicação da real situação da realidade efetiva, procurando explicitar a gênese histórica da própria política e da própria religião. Para isso, seria necessário que se percebesse da necessidade da crítica tanto à religião quanto à política; enquanto os neohegelianos ficariam presos no embate entre estas esferas, para Marx, seria preciso compreender o que dá base a elas real e efetivamente. Ou seja, não se trataria tanto de buscar reatar os laços entre a filosofia e a política, ou de rearranjar tal relação; antes, seria preciso que as determinações reais que se relacionam na sociedade civil-burguesa fossem tratadas em sua gênese. Marx diz sobre a política, a divisão do trabalho, a cidade, as classes sociais e a propriedade:

Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão. A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 52)

Haveria uma íntima relação entre o surgimento da cidade e da política. Ambas teriam consigo uma historicidade, que faria delas categorias cuja gênese precisaria ser analisada.

Administração, impostos, polícia, seriam determinações presentes na política e decorrentes do processo em que, juntamente com o surgimento das cidades, tem-se a divisão da sociedade em classes sociais. O processo mediante o qual surge a política, assim, seria aquele em que a divisão do trabalho e dos instrumentos de produção se dá de modo a trazer o antagonismo classista como inerente à sociabilidade. Com tal antagonismo, tem-se também a oposição entre cidade e campo.

A gênese da política, portanto, envolveria tanto a emergência das classes sociais, quanto do Estado; porém, com isto, segundo Marx, há algo bastante importante a ser destacado: tem-se o movimento da propriedade privada presidindo tal processo. Tal forma de propriedade aparece como central na compreensão do modo pelo qual a sociedade civil-burguesa coloca-se como fundamento natural do Estado, e passa a ser o terreno no qual as contradições sociais se colocam. Marx, assim, ao analisar a divisão do trabalho, e mesmo o trabalho, na *Ideologia alemã*, trata de relações – tais quais aquela entre cidade e campo – que só pode existir no interior da propriedade privada. Nesta obra de 1845-1846, portanto, no embate com os neohegelianos, Marx já se coloca criticamente no terreno da economia política, aquele da propriedade privada burguesa. Ele analisa as relações reais que dão base à política, à oposição entre cidade e campo e à unilateralidade que se expressa tanto na cidade quanto no campo. Se em 1844, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o autor havia dito que traria uma crítica ao Direito, à política e à moral na medida em que estas esferas são tratadas na economia política, é isto que é colocado em prática neste momento. Nos *Anais Franco-alemães*, isto teria se dado sob a forma da crítica à filosofia hegeliana do Estado e do Direito; agora, em embate com os neohegelianos, o autor se coloca de modo mais propositivo, enfatizando o fundamento real da crítica ao Direito, à política e à moral, na forma de um embate sobre a propriedade privada, a divisão do trabalho, as forças produtivas e as relações de produção.

Principalmente ao se opor a Feuerbach, o autor alemão explicita o modo pelo qual a subsunção dos indivíduos à divisão do trabalho traz consigo tanto a oposição entre cidade e campo quanto a emergência da política e, no modo de produção capitalista, a oposição entre sociedade civil-burguesa e Estado. Ou seja, há uma clara retomada de temas centrais aos textos de 1843-1845.

Ao mesmo tempo, certa mudança de ênfase é clara: vai-se rumo ao tratamento destes aspectos na medida em que eles aparecem no seio da própria sociedade civil-burguesa.

Nela, tem-se as necessidades materiais e, sempre, seria preciso perceber que “os homens precisam viver para ‘fazer história’”, e, assim, “para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31-32)

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.[...] Os franceses e os ingleses, ao tratarem da conexão desses fatos com a chamada história apenas de um modo extremamente unilateral, sobretudo enquanto permaneciam cativos da ideologia política, realizaram, ainda assim, as primeiras tentativas de dar à historiografia uma base materialista, ao escreverem as primeiras histórias da sociedade civil [bürgerliche Gesellschaft], do comércio e da indústria. (MARX; ENGELS, 2007, p. 32)

O tratamento da sociedade civil-burguesa, tanto nos franceses, quanto nos ingleses (dentre outras coisas, os principais expoentes da economia política) estaria marcado pela ideologia política. As histórias da sociedade civil-burguesa, assim, estariam marcadas por algo muito parecido com o que Marx chamou na *Sagrada família* de superstição política. Ou seja, com o tratamento das relações materiais, o autor alemão não está somente colocando-se sobre os próprios pés e explicitando sua posição materialista ao tratar do material abordado pela economia política; ele também traz, novamente, uma crítica à política. No caso, tem-se a crítica à ideologia política, que, até então, teria marcado o tratamento da sociedade civil-burguesa, e, portanto, da própria sociedade capitalista, que o autor pretende compreender. Vê-se, assim, que o tratamento cuidadoso das relações materiais de produção aparece, em Marx, com a necessidade da crítica à política, ao Direito e à moral. Somente deste modo seria possível uma compreensão racional da relação entre Estado e esta forma de sociedade, tendo-se o real entendimento daquilo que, ainda em 1843, Marx chamou de inversão entre sujeito e predicado e que, ao tratar do Estado, viu na crítica à especulação e à política. As críticas à especulação e à política, assim, não são só escadas que podem ser abandonadas ao se chegar à crítica da sociedade civil-burguesa (e, assim, à economia política); as três críticas instauradoras do pensamento propriamente marxiano (Cf. CHASIN, 2009) andam juntas, sendo preciso analisar durante toda a obra de Marx o modo pelo qual isto se dá.²⁶

26 Nas análises que tratam das obras econômicas de Marx ao se ter em conta a relação Marx-Hegel, ao que sabemos, salvo raras exceções, como aquela de Antônio José Lopes Alves, não há qualquer destaque à crítica marxiana à política. Isto, de nosso ponto de vista, pode ser um erro grave no que diz respeito à compreensão da relação entre Marx e Hegel, e no que toca a correta apreensão do pensamento do próprio autor de *O capital*.

Dando continuidade àquilo que foi trazido entre 1843 e 1845, principalmente em *Sobre a questão judaica*, nas *Glossas Marginais* e na *Sagrada Família*, Marx também analisa a política, o Direito, as classes sociais e a vontade na *Ideologia alemã*:

Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil[-burguesa] inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [realen], na vontade livre. Do mesmo modo, o direito é reduzido novamente à lei. (MARX; ENGELS, 2007, p. 76)

Marx relaciona o Estado aos interesses comuns dos indivíduos de uma classe dominante; neste sentido, a dominação estatal não é direta e sem mediações. Não se trata do domínio classista direto, mas de interesses que passam pela forma política. A relação entre o Estado burguês e a sociedade capitalista, portanto, é mediada pela política, que, por seu turno, parece estar separada de sua base real. Isto acontece somente na medida em que nunca pode haver separação completa. Hegel e os neohegelianos, neste sentido, teriam trazido o Estado como capaz de supressumir as oposições da sociedade na medida mesma em que estas dão base real ao Estado; os interesses comuns que aparecem neste último não expressariam o gênero humano ou o espírito de uma época, mas os interesses comuns de uma classe social. Na citação da *Ideologia alemã*, assim, tem-se também que estas bases estão, em verdade, na sociedade civil-burguesa: o Estado sinterizaria a sociedade civil-burguesa inteira de uma época. Isto se daria, inclusive, por meio do Direito: a vontade aparece como se autônoma e plenamente livre fosse justamente nele, por meio da lei.

Na *Ideologia alemã*, o momento jurídico, ao passo que pareceria poder ser reduzido à lei, oriunda da vontade livre, decorreria da forma política das instituições e do modo pelo qual tal forma social não é – como acreditava Marx, com os Hegel e os neohegelianos em 1842 – marcada pela universalidade concreta da política, que, por sua vez, traria consigo a reconciliação entre a forma universal da lei e a autonomia individual colocada na noção moderna de liberdade.

A autonomização diante da base real desta sociedade, ao mesmo tempo em que não se coloca de modo absoluto, é parte constitutiva tanto da forma política quanto do Direito; a relação entre a vontade e a atividade, nestas esferas, justamente mostra-se como eivada de onipotência na medida mesma em que isto não é, e não pode ser possível. Ao passo que o Estado e o Direito representam e sintetizam toda a sociedade civil-burguesa de uma época, eles acreditam poder controlar efetivamente esta sociedade. É verdade que todas as instituições

coletivas passam a ser mediadas pelo Estado, e que, com isto, adquirem uma forma política; porém, isto não significa, de modo algum, que seja a política aquela capaz de conduzir e presidir o processo social. A ideologia política acredita que, por meio da forma política – presente nas instituições coletivas – a vontade poderia adquirir uma potência demiúrgica. Na legislação, a vontade se mostraria como absolutamente livre e, diante desta liberdade inaudita, o próprio Direito, reduzido à lei, seria o fruto e a expressão autêntica da liberdade e da autonomia dos indivíduos. Na política e no Direito, portanto, ao mesmo tempo em que se pretende colocar livremente a vontade, tem-se a subordinação desta aos limites e determinações da vida civil-burguesa. Aquilo que Marx havia dito nas *Glossas marginais*, de 1844, mesmo que com outras tintas, reaparece aqui: “quando mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais.” (MARX, 2010 b, p. 62) O foco e o cenário da história parecem estar na política somente ao passo que esta acredita estar absolutamente autonomizada diante da esfera de que é dependente. Tendo isto em mente, Marx continua sua crítica à política e à ideologia política:

A forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a sociedade civil[-burguesa]; esta, como se deduz do que foi dito acima, tem por pressuposto e fundamento a família simples e a família composta a assim chamada tribo, cujas determinações mais precisas foram expostas anteriormente. Aqui já se mostra que essa sociedade civil[-burguesa] é o verdadeiro foco e cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados. (MARX; ENGELS, 2007, p. 39)

A crítica à ideologia política passa pela denúncia de uma concepção de história que reduz os acontecimentos às ações dos príncipes e dos Estados; porém, não se para por aí. Marx é muito claro no sentido que a sociedade civil-burguesa, com seus antagonismos e classes sociais, é o verdadeiro foco e cenário da história. No que se tem outro ponto importante: o autor da *Ideologia alemã* situa esta sociedade, e as suas antecessoras, na esteira do surgimento de diferentes formas de sociabilidade, marcadas pelo que, aqui – é verdade que sem grande precisão – chama-se de família simples, composta e tribo.²⁷ Ou seja, Marx procura analisar os pressupostos, não só da moderna sociedade civil-burguesa, mas das sociedades classistas como tais. Nelas, tem-se a oposição entre cidade e campo, a política, o Direito e as demais

27 Marx tratará com muito mais cuidado deste aspecto nos assim chamados *Manuscritos etnológicos* (1988), em que debate com diversos “etnólogos” de sua época. Para uma análise séria sobre tal texto de Marx, Cf. PARREIRA, 2019.

determinações que trouxemos acima. A figura civil-burguesa da sociedade explicita a dependência do desenvolvimento social, político, jurídico e moral diante das formas de intercâmbio e das forças produtivas. E, assim, diante da conformação da sociedade capitalista, Marx consegue trazer à tona a impossibilidade de uma concepção de história marcada pela ideologia política, pela superstição política. Com isto, diz Marx sobre a sua concepção de história, em oposição à hegeliana e neohegeliana, em que o momento estatal é central:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção e a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil[-burguesa] em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). (MARX; ENGELS, 2007, p. 42)

O projeto marxiano, já iniciado em 1843, nos *Anais franco-alemães*, com a crítica à filosofia do Direito e do Estado hegeliana, e que Marx pretende trazer à tona com um embate com a economia política, aparece explicitamente aqui. Analisa-se tanto os diferentes estágios da sociedade civil-burguesa quanto a sua atuação enquanto Estado. E é preciso destacar isto: a política, para Marx, não é mais aquela a resolver os antagonismos da sociedade a partir de uma posição privilegiada; ela mesma é a expressão desta sociedade, a atuação da última como Estado.

E, tendo isto por base, as diversas formas de criação teórica que emergem desta sociedade são ativas e conformam também o processo social – que envolve a ação recíproca entre os diferentes aspectos – em sua totalidade. Marx, portanto, nunca deixa de tratar do processo social como totalidade: analisa o papel ativo do Estado e do Direito, que expressam a atuação da sociedade civil-burguesa em sua forma política, eivada de universalidade, ao mesmo tempo que traz consigo o elemento específico e particular da expressão classista e burguesa.

No que se vê que, ao contrário do que se dá em Hegel, não é o Estado que preside o desenvolvimento da história; mesmo que as instituições comuns passem a ter uma forma política, elas têm por base real insuperável o processo material de produção. Este último nunca poderia ser suprassumido politicamente, e, em sua figura civil-burguesa, seria irreconciliável em sua essência; a forma política, de acordo com a *Ideologia alemã*, atua enquanto expressão da sociedade civil-burguesa, nunca sendo capaz de reconciliar real e efetivamente os antagonismos que a caracterizam.

Assim, tanto a política é criticada quanto o papel daquilo que Marx chama de “superestrutura idealista” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74); esta última, tal qual a política e a religião, antes analisadas, possuem uma ação diante da conformação objetiva da sociedade, certamente; no entanto, tais formas de consciência se colocam sobre a base do ser consciente, material e real, situado na própria sociedade civil-burguesa. Elas, portanto, não figuram como simples epifenômenos; no entanto, em seu ser-propriadamente-assim, estão subordinadas à estrutura objetiva das relações reais de produção e de troca, cuja sede é a sociedade civil-burguesa.

Assim, religião e filosofia moral nascem sobre o solo desta sociedade; mesmo que elas tenham um papel ativo na gênese e na formação desta forma social, destaca Marx que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” e continua: “a consciência (*Bewusstsein*) não pode ser jamais outra coisa que o Ser consciente (*bewusste Sein*), e o Ser dos homens é seu processo de vida real.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94) Na *Ideologia alemã*, este processo de vida real ganha o primeiro plano na exposição, estando as críticas à política, ao Direito e à moral subordinadas ao modo pelo qual tais esferas aparecem em meio a este processo. Tais formas sociais têm por base a vida civil-burguesa e, agora, Marx volta-se à compreensão daquilo que, segundo Hegel, poderia ter suas oposições reconciliadas na esfera política:

A sociedade civil[-burguesa] abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado. A palavra sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil[-burguesa], como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista. (MARX; ENGELS, 2007, p. 74)

De acordo com Marx, sociedade civil-burguesa, ao mesmo tempo, ultrapassa o Estado e a nação – o intercâmbio material dos indivíduos em meio a determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas ultrapassa o âmbito nacional e a política; opera-se, simultaneamente, por meio da forma política no interior das formações sociais específicas e como nacionalidade diante das relações internacionais. Veja-se: a forma nacional e a forma política mediam a atividade dos indivíduos da sociedade civil-burguesa, mas esta atividade não pode ser reduzida a estas formas.

Antes, ela as ultrapassa. Se Hegel viu na atuação interna e externa do Estado a prova de que os antagonismos da sociedade civil-burguesa estariam suprasumidos na política, para Marx, tem-se o oposto. Não é porque a atividade humana, em meio às instituições comuns, adquire uma forma política que ela é essencialmente política; Hegel teria trazido uma inversão peculiar neste aspecto, que teria sido apropriado de modo acrítico pelos neohegelianos. O conteúdo da vida civil-burguesa, para Marx, daria a tônica da política, mesmo que a forma política estivesse revestindo este conteúdo. A base da superestrutura idealista é que preside o processo em que esta última atua; não há como a figura moderna da política suprasumir as vicissitudes da vida civil-burguesa.

Tem-se Marx, inclusive, delimitando o alcance da sociedade civil-burguesa: ela somente se coloca como tal com a burguesia e com a emancipação da propriedade privada em relação à comunidade (processo tratado por Marx anteriormente, sobretudo, em *Sobre a questão judaica*); no entanto, diz Marx também que, em um sentido mais geral, tal denominação teria servido para designar a oposição entre ela e o Estado. Tendo isto em conta, chega o autor a uma conclusão mais geral: a organização social que se desenvolve a partir da produção e do intercâmbio dá base ao Estado, sendo preciso ter em consideração a relação objetiva existente entre esta organização – no capitalismo colocada como a moderna sociedade civil-burguesa –, o Estado e toda a superestrutura idealista que aí se assenta. Tal afirmativa de Marx, inclusive, é muito similar àquela de um texto clássico, o famoso prefácio de 1859, em que se diz que se tem uma relação entre a base real, colocada como estrutura econômica da sociedade, e a superestrutura jurídica e política; diz Marx, neste sentido na *Contribuição para a crítica da economia política*, sobre as relações de produção de uma época: “a totalidade destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência.” Depois, diz o autor, de modo mais geral e remetendo à afirmação da *Ideologia alemã* segundo a qual não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência: “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida intelectual, político e social.” (MARX, 2009. p. 47) Na obra que agora analisamos, portanto, já se tem, mesmo que de modo menos preciso e cuidadoso que em *O capital*, a análise do “conjunto da vida comercial e industrial de um estágio”. E, para que Marx chegasse a isso, mas também para que possa realizar tal tarefa, pelo que vemos, é essencial a crítica à política. Não há como deslocar o tratamento da produção social – e da economia política, que trata desta produção – da crítica à política e à especulação. A conformação do pensamento marxiano, em oposição ao

hegeliano, parte da convergência entre estas críticas. Com isto, o autor da *Ideologia alemã* insiste, novamente, que o Estado não suprassume os antagonismos da sociedade, mesmo que isto se dê de modo meandrado:

Por meio da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil[-burguesa]; mas esse Estado não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses. (MARX; ENGELS, 2007, p. 75)

Somente na moderna sociedade civil-burguesa tem-se a emancipação da propriedade privada em relação à comunidade; com isto, a conformação estatal se dá de modo bastante peculiar: ele se coloca, ao mesmo tempo, como expressão da atuação desta sociedade, e como uma forma de ser que se expressa tanto ao lado, como fora desta sociedade. Tem-se o Estado como uma forma de organização que garante os interesses burgueses, ou seja, ligados à conformação objetiva da sociedade civil-burguesa; isto, porém, somente é possível com certa autonomização relativa da política. A forma política, assim, traz em si este elemento dúbio. Ela traz certa diferenciação quanto à esfera produtiva ao mesmo tempo em que depende da divisão do trabalho e da propriedade privada, tratadas classicamente na economia política. A conformação política das instituições comuns, ao mesmo tempo, permite o domínio burguês na sociedade civil-burguesa e se coloca como algo ao lado e fora desta sociedade. Assim, para Marx, a propriedade burguesa e os interesses comuns da burguesia – e, vale lembrar, tais interesses não se confundem com o interesse do burguês individual necessariamente – são garantidos politicamente porque o Estado coloca-se, simultaneamente, como dependente da conformação desta sociedade e com sua autonomização, nunca absoluta, como real e efetiva. Na esteira daquilo que já foi trazido de 1843 a 1845, Marx mostra como que a autonomização relativa do Estado não pode se colocar contra os fundamentos da sociedade civil-burguesa, porque esta é sua base real e pressuposto. Para que não se perca o fio condutor do texto, há de se lembrar: com isto, tem-se, em tais posicionamentos de Marx, uma crítica à política como tal. Neles, aparece também, mais uma vez, a crítica aos direitos do homem:

No que se refere ao direito, afirmamos, entre muitas outras coisas, a contraposição do comunismo ao direito tanto em sua modalidade política quanto na privada, como também na sua forma mais genérica como Direito do Homem. Ver os *Deutsch-Französische Jahrbücher* (p. 206 ss.), onde o privilégio e a prerrogativa são concebidos como correspondentes à propriedade privada vinculada ao estamento, e o direito é concebido como correspondente à situação da concorrência, da propriedade privada livre; da mesma forma, o próprio Direito do Homem é visto como privilégio e a propriedade privada como monopólio. Além disso, a crítica ao direito é vista em conexão com a filosofia alemã e apresentada

como consequência da crítica à religião (p. 72), e os axiomas do direito, que devem levar ao comunismo, são declaradamente concebidos como axiomas da propriedade privada, do mesmo modo como o direito comum de posse é concebido como pressuposto imaginário do direito à propriedade privada. (MARX; ENGELS, 2007, p. 205)

Para início de conversa, Marx já deixa claro existir uma contraposição do comunismo ao Direito. Não há, portanto, como dizer que o autor procura outra concepção de Direito, ou que só critica a expressão privada deste e não sua expressão política e pública. O autor alemão é um crítico ao Direito. E, também neste sentido, o seu projeto trazido à tona nos *Manuscritos econômico-filosóficos* aparece aqui de modo claro. A crítica à propriedade privada e à divisão do trabalho é acompanhada pela crítica ao terreno jurídico. O elemento de generidade, trazido no ano de 1842 na *Gazeta renana* e, de modo distinto nos anos de 1843-45 – principalmente em *Sobre a questão judaica* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos* – explicita-se nos direitos do homem.

Marx explicitamente coloca a existência de uma contraposição entre o comunismo e estes direitos. Na *Ideologia alemã*, inclusive, remete aos seus trabalhos dos *Anais franco-alemães*.

Aqui, diz o autor que a oposição entre o privilégio e o Direito não é resolutive. O último, por mais que expressasse a concorrência em oposição à prerrogativa econômica exclusiva, traria consigo o monopólio; ou seja, o movimento que acompanha os direitos do homem – que, em 1844 Marx indica estar na economia política – não poderia trazer à tona qualquer solução.

Tem-se também a crítica ao Direito e à política como a decorrência da crítica à religião. Ao passo que a política, o Direito e a religião pareceriam trazer consigo uma forma de contraposição real e efetiva diante da sociedade e da vida civil-burguesas, isto não poderia se dar.

Em verdade, a base dos axiomas do Direito são os axiomas da propriedade privada, tratados na economia política. Se é possível que o movimento da realidade tenda ao comunismo, isto somente poderia se dar a partir do movimento no interior da sociedade civil-burguesa, que é a sede da história. Nela, a propriedade privada e a divisão do trabalho presidem o processo social, sendo preciso a modificação substantiva das bases mesmas deste processo, encontradas nas relações materiais de produção. Não seria possível, assim, uma defesa do Direito que levasse ao comunismo a partir do direito a posse, mesmo em uma forma de direito comum a posse; tal forma “comum” do Direito, em verdade, seria o pressuposto imaginário do Direito à propriedade privada. Marx, portanto, não volta mais a conformação política do Direito ou do Estado contra a sociedade civil-burguesa, como em 1842. Antes, a partir da compreensão de

que as relações materiais de produção e de troca explicam a conformação da propriedade, ele traz uma crítica ao Estado e ao Direito como tais, deixando claro que, mesmo em suas formas mais genéricas e comuns, estes não poderiam ser mais que esferas dependentes da conformação objetiva da moderna sociedade civil-burguesa.

Mesmo que a forma política dada às instituições comuns contradiga certos vícios da figura de sociabilidade vigente no modo de produção capitalista, a base real desta forma de produção é, ao fim, objetivamente suposta; a posição da economia política aparece como subjacente à política e mesmo àquilo que os neohegelianos chamaram de Estado político pleno. Há, assim, uma verdadeira contrariedade entre comunismo, política e Direito. Para que não reste dúvida, veja-se Marx:

A partir do que foi dito acima contra Feuerbach, resulta que as revoluções que ocorreram até aqui levaram obrigatoriamente a novas organizações políticas no âmbito da divisão do trabalho; que a revolução comunista, ao abolir a divisão do trabalho, acaba por eliminar as organizações políticas; e, por fim, também resulta que a revolução comunista não se orientará pelas “organizações sociais produzidas por talentos sociais inventivos”, mas sim pelas forças produtivas. (MARX; ENGELS, 2007, p. 368)

Na *Ideologia alemã*, Marx trata tanto da gênese da política quanto da necessidade de eliminar as organizações políticas. Ele não poderia ser mais claro quanto a este ponto.

Não há espaço para dizer que o autor alemão busca um outro Direito ou uma outra política. Em embate com Feuerbach, Marx trata dos aspectos que o autor da *Essência do cristianismo* seria incapaz de tratar de modo satisfatório. Com isso, explicita a historicidade das organizações políticas, não só na medida em que seria preciso buscar novas formas de organização que girassem em torno da política, mas ao passo que, com a supressão da divisão do trabalho (entre trabalho manual e intelectual, entre o campo e a cidade) seria possível a supressão da política como tal.

Marx remete a uma orientação que não é mais política: não busca, portanto, outras formas de Estado. Trata-se da transformação da sociedade, da supressão da sociedade civil-burguesa, o que implicaria em nada menos que em uma revolução comunista. Esta última, por seu turno, teria sua orientação, não na busca pela reconciliação dos antagonismos classistas, mas na superação das classes, da propriedade privada, da oposição entre cidade e campo e dos próprios Estado e Direito. Volta-se efetivamente para o solo da sociedade: a orientação de tal revolução se colocaria em meio às contradições que marcam a propriedade privada, a divisão do trabalho e que aparecem em meio ao incremento das forças produtivas. Ao contrário de Hegel, portanto, volta-se à insuperabilidade da base real da sociedade civil-burguesa em meio

à sociabilidade capitalista. Sem que se busque uma inversão entre política e relações de produção, e sem uma posição especulativa, há na conformação do pensamento de Marx confluência entre crítica da especulação, da política e da economia política.

CONCLUSÃO

Não se pode negar que a obra marxiana ainda adquiriria muitos contornos complementares depois da *Ideologia alemã*. No entanto, seria extremamente equivocado não passar com cuidado pela posição de Marx que se desenvolve até esta obra de 1845-46. Em nosso texto, procuramos demonstrar que a crítica à posição hegeliana e neohegeliana tem consequências de grande alcance.

Neste sentido, pode-se dizer que a crítica à política conforma o pensamento marxiano.

No debate Marx-Hegel – mesmo que se enfoque em *O capital* – é preciso observar o modo e a extensão das críticas marxianas (à especulação, à política e à economia política). Ou seja, mesmo que seja preciso enfatizar a importância da análise do modo de exposição presente na obra magna de Marx (Cf. GRESPAN, 2019) – e quanto a isto, de certo modo, não pode haver dúvidas, diante de volumosa bibliografia – isto precisa ser feito tendo em conta também o momento em que, explicitamente, o embate com Hegel aparece na obra de Marx, ou seja, os anos de 1842 a 1846; assim, certamente o debate capitaneado pela aproximação entre a exposição de *O capital* e da *Ciência da lógica* hegeliana é relevante para a compreensão das obras que vêm na esteira da crítica da economia política de Marx. Igualmente verdadeiro, porém, é que um dos pontos centrais na conformação do pensamento marxiano – em oposição a Hegel – é a crítica à política.

E, pode-se dizer: tal aspecto não foi destacado pela tradição que tem como expoentes autores como Reichelt, Fausto, etc. A análise destes autores, por vezes, por mais importante que possa ser, tende a apreender a obra de Marx a partir de Hegel, sendo que, pretendemos ter demonstrado, em grande parte, ela se conforma em uma posição reflexiva com tal pensador e com o contexto dele; assim, tem-se também a oposição ao autor da *Fenomenologia do Espírito*, principalmente ao se ter em conta a ligação existente entre a crítica da especulação, da política e da economia política.

Assim, não é porque há certa impossibilidade de uma análise cuidadosa da obra de Marx sem remeter ao embate com Hegel que a aproximação entre os dois deve ser feita sem se ter em conta a diferença específica entre os autores, diferença esta que se conforma, como pretendemos

ter mostrado, tanto referente às insuficiências dos princípios do sistema hegeliano e do próprio sistema.

Mesmo ao admitir certa proximidade das temáticas e das exposições marxianas e hegelianas, pretendemos ter demonstrado, há de se ter em conta uma posição reflexiva por parte de Marx quanto a Hegel e aos neohegelianos. Em verdade, um ponto muito importante para isto é justamente a crítica à política como tal, e não somente a crítica a uma posição política específica. Ou seja, se o embate Marx-Hegel ainda tem força, um dos pontos a serem trazidos à tona nele diz respeito à crítica à política e ao modo pelo qual ela aparece tanto no período que tratamos, quanto depois.²⁸

Em 1842-43, Marx critica justamente a Alemanha sob a qual surge o sistema hegeliano e que foi, com a monarquia constitucional, vista como expressão do desenvolvimento objetivo e racional da história. Neste momento, o autor alemão, ao mesmo tempo, passa por temas hegelianos e os critica. Primeiramente, com a tematização de um Estado laico e, posteriormente, com crítica ao Estado representativo moderno. Esta última leva Marx à adoção de uma posição em que há a confluência entre a forma de governo (ou de constituição) democrática e reconciliação entre indivíduos e gênero. Ou seja, tem-se, juntamente com o questionamento de certas insuficiências do ponto de partida hegeliano, uma crítica a uma forma específica de política, que fora defendida por Hegel e que seria vigente na Alemanha. Já no período que vai do final de 1843 até 1845, o cenário muda e Marx atinge, de certo modo, o âmago do sistema hegeliano. Ele traz à tona um posicionamento bastante distinto sobre a racionalidade da realidade efetiva da sociedade capitalista. Ao analisar isto, chega a uma crítica, não só a uma conformação política específica da sociedade, mas à política como tal. Ela seria marcada por certa crítica diante da situação presente, pela tentativa de resolver as vicissitudes de uma época.

28 Só para que não sejamos silentes quanto ao momento imediatamente posterior ao que tratamos, veja-se duas passagens, a primeira da *Miséria da filosofia*, de 1847 e a segunda do *Manifesto comunista*, em que a crítica à política é bastante clara: diz Marx, primeiramente: “isto significa que, após a ruína da velha sociedade, haverá uma nova dominação de classe, resumindo-se em um novo poder político? Não. A condição da libertação da classe laboriosa é a abolição de toda classe, assim como a condição da libertação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens. A classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil[-burguesa] por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil[-burguesa].” (MARX, 1989, p. 160) Depois, no *Manifesto*, diz “quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismos de classes e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. O poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra.” (MARX; ENGELS, 1998, p. 59) Em ambas as passagens resta claro aquilo que Chasin chamou de determinação ontonegativa da politicidade. Assim, não há como negar que a conformação das posições de dois dos mais famosos textos de Marx tenha como itinerário um questionamento substantivo sobre o caráter resolutivo da politicidade. Neste texto, pretendemos demonstrar que, em grande parte, isto decorre de um confronto com a posição hegeliana.

Ao mesmo tempo, porém, ela suporia os fundamentos desta época, pressupondo o que deveria explicar, adotando a posição da economia política, principalmente no que toca a propriedade privada e a divisão do trabalho. A política, assim, remeteria à vontade de superar os vícios de determinada sociedade; só que isso levaria, não tanto à abertura de possibilidades reais, mas a uma espécie de superstição, à ideologia política.

Da crítica à ideologia política e da política surge a necessidade da crítica da economia política. Assim, tratar da última sem ter em conta a primeira, na obra de Marx, pode ser equivocado.

A crítica a Hegel e ao neohegelianismo, passando pela crítica à especulação e à política, chega à necessidade da crítica às próprias relações de produção capitalistas. Depois de ter tratado da economia política, bem como da *Fenomenologia do espírito* nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx, escreve a *Ideologia alemã*, em que procura aprofundar os aspectos que havia trazido anteriormente ao criticar a inversão hegeliana entre sociedade civil-burguesa e Estado.

Nesta obra, portanto, o autor busca mostrar como que a política tem por base real as próprias sociedade e vida civil-burguesas, de modo que a crítica à política se coloca sobre a crítica da propriedade privada e da divisão do trabalho, estas últimas as quais são abordadas na economia política. Elas são analisadas com bastante cuidado nas chamadas obras econômicas de Marx. Assim, em 1845-1846, na *Ideologia alemã*, temas importantes em *O capital*, como a oposição entre cidade-campo (livro III), a divisão do trabalho (livro I e III), o movimento autonomizado da propriedade (livro III), a contradição entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas (livros I, II e III), entre outros, são recorrentes. Isto significa que uma análise detida do período que tratamos neste pequeno artigo pode ajudar, inclusive, na análise da obra econômica de Marx. Mesmo que seja impossível reduzir *O capital* à *Ideologia alemã*, é preciso que se vejam as continuidades e as diferenças específicas entre as abordagens das obras. Ou seja, reconhecer que o embate com a obra hegeliana é necessário não significa adotar os pressupostos hegelianos; em verdade, o processo formativo de Marx se dá justamente com uma crítica a estes pressupostos.

O trabalho de autores como Reicheld e Fausto, portanto, pode ser bastante importante no embate sobre o pensamento marxiano. Porém, tais autores talvez deixem de lado um aspecto que, pretendemos ter explicitado, é essencial ao debate com Hegel: a crítica à política.

Tal crítica, claro, não é autônoma e se relaciona à crítica à especulação e à economia política. E, de certa maneira, tais críticas são trazidas à tona pelo que há de melhor nos autores

que debatem com o autor de *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx* e com o autor de *Marx: Lógica e política*. Neste sentido, o modo pelo qual Marx trata da crítica à racionalidade do real foi abordado de modo bastante sério por autores, como Grespan (2019), que analisam a estrutura de *O capital*, não só, mas principalmente, no que diz respeito à relação entre o livro I e o III da obra magna do autor. No entanto, tal temática ainda precisa ser analisada com maior profundidade ao se ter em conta a crítica ao Direito e à política que envolve tal aspecto. Talvez, isto se dê por causa de uma abordagem, muito rigorosa certamente, que acaba por trazer à tona – para que se use a dicção de José Chasin – a crítica à especulação e sua relação com a crítica à economia política, mas que acaba por não dar a atenção necessária à crítica à política. Aqui, não podemos demonstrar como isto pode ser relevante em *O capital*²⁹; no entanto, é importante que isto seja colocado como um tema de grande relevo ao se compreender a relação Marx-Hegel, e ao se ter a obra marxiana como um todo, inclusive, ao se analisar as obras finais de Marx.

Neste pequeno texto, portanto, pretendemos ter demonstrado – a partir da análise imanente do texto do próprio Marx – tanto aspectos importantes da relação deste autor com Hegel quanto o modo pelo qual um dos aspectos essenciais na crítica à posição hegeliana e neohegeliana é a crítica à política. Se o último momento em que tal aspecto aparece como o tema explícito e central na obra marxiana é na *Ideologia alemã*, acreditamos, não há como levar a cabo uma análise rigorosa da relação Marx-Hegel sem passar pelo que tentamos abordar aqui. Mesmo que, talvez, seja possível discordar sobre o relevo da crítica à política nas obras econômicas de Marx – acreditamos que não é o caso –, não se pode compreender o pensamento marxiano sem passar pelos temas e pelas posições que trouxemos aqui. Este texto, portanto, coloca uma questão no embate Marx-Hegel. Mesmo que não possa resolver tal questão aqui – o que implicaria na análise exaustiva dos temas que aqui trouxemos na totalidade do pensamento de Marx –, procura dar um passo ao analisar o momento formativo do pensamento marxiano em oposição a Hegel, o que é um ponto de partida necessário.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodore. **Three studies on Hegel**. Trad. Shierry Weber Nicholsen. Massachusetts: MIT Press, 1993.

29 Quanto à crítica ao Direito e à política no livro III, Cf. SARTORI, 2019 a, b.

ALBINATI, Ana Selva. **A determinação da moralidade na obra de Marx**. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

_____. Marx, leitor de Demócrito e Epicuro. In: **Verinotio, Revista on-line de filosofia e ciências humanas**; n. 3. Rio das Ostras: UFF, 2005.

ALVES, Antônio José Lopes. **Marx e a analítica de O capital**. Saarbrücken: Novas edições acadêmicas, 2013.

ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Trad. Dirceu Lindoso. São Paulo: Zahar, 1979.

ALTHUSSER, Louis. Materialismo histórico e materialismo dialético. In: ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. Trad. Elisabete A. Pereira dos Santos. São Paulo: Global, 1986.

CHASIN, José. **Ensaio Ad Hominem, Tomo III – Política**. São Paulo: Ensaio, 1999.

_____. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

DE DEUS, Leonardo. **Jovem Marx, 50 anos**. Ouro Preto: UFOP, 2014.

EIDT, Celso. O Estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842 – 1843). Belo Horizonte, 1998.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. Trad. José Severo de C. Pereira. São Paulo: Fulgor, 1962.

FAUSTO, Ruy. **Sentido da dialética – Marx: lógica e política**. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Marx: lógica e política, tomo II**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Marx: lógica e política, tomo III**. São Paulo: Editora 34, 2002.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento**. Saardbrüeken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.

GRESPLAN, Jorge. **Marx e a crítica ao modo de representação capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2019.

HEINRICH, Michael. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna**. Trad. Cláudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.

HEGEL, Georg. **Enciclopédia das ciências filosóficas, V. I, a ciência da lógica**. Trad. Paulo Menezes. São Paulo, Loyola, 2005.

_____. **Princípios da filosofia do Direito**. Trad. Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. **El Joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista**. Trad. Manuel Sacristan. Mexico: Grijalbo, 1963.

_____. **O jovem Marx e outros escritos filosóficos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988.

MARX, Karl. **As diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro**. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

_____. **Gazeta Renana**. Trad. de Celso Eidt. IN.: EIDT, Celso. O Estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842 – 1843). Belo Horizonte, 1998.

_____. **Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de Um Prussiano**. Trad. Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010 b.

_____. **Grundrisse**. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Bioitempo, 2011.

_____. **Los apuntes etnológicos de Karl Marx**. (KRADER, Lawrence Org.). Trad. Lawrence Krader. Madrid: Pablo Iglesias Editorial, 1988.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010 c.

_____. **O 18 Brumário de Luiz Bonaparte**. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. **O capital, livro III, tomo II**. Trad. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986.

_____. **O capital, Livro III**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010 a.

MARX, Karl/ENGELS, Friedrich. **Werke, Band 40**. Dietz Verlag, Berlin, 1973. S. 3-12.

_____. **A sagrada família.** Trad. Marcelo Backers. São Paulo: Boitempo, 2003

MOTTA, Luiz Eduardo. **Em defesa de Althusser.** Rio de Janeiro: Gamma, 2014.

NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do Direito em Marx.** São Paulo: Expressão popular, 2014.

_____. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis.** Boitempo: São Paulo, 2000.

PARREIRA, Lucas Álvares. **Entre a flecha e o martelo: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan.** Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, Faculdade de Direito, 2018.

PEREIRA NETO, Murilo. **A posição de Marx quanto ao Direito nos escritos de 1837-1842.** Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, Faculdade de Direito, 2018.

PALU, Marco Aurélio. **Estado, democracia e gênero humano: a crítica de 1843 e a fundação do pensamento marxiano.** Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, Faculdade de Direito, 2019.

REICHELT, Helmut. **Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Marx.** Trad. Nélio Schneider. Campinas: Unicamp, 2013.

RAGO FILHO, Antonio. A filosofia de José Arthur Giannotti: marxismo adstringido e analítica paulista. In: **Verinotio, Revista on-line de filosofia e ciências humanas**; n. 9; ano V. Rio das Ostras: UFF, 2008.

SARTORI, Vitor Bartoletti. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. In: **Kriterion n.130.** Belo Horizonte: 2014.

_____. Direito, ética e generidade na obra madura de György Lukács: acerca das tensões que permeiam o complexo jurídico. In: **Quaestio juris, v. 10, n.3.** Rio de Janeiro, UFRJ, 2018

_____. Fetichismo, transações jurídicas, socialismo vulgar e capital portador de juros: o livro III de O capital diante do papel ativo do Direito. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia política.** Niterói: UFF, 2019 a.

_____. Lukács e a Especificidade da Questão da Ética: Apontamento Sobre a Crítica Lukacsiana ao Direito e à Moral. **REVISTA DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA,** ano 6 • n. 11. Ijuí, Editora Unijuí, 2018.

_____. Moral, ética e Direito: Lukács e a teoria do Direito. In: **Sapare Aude.** Belo Horizonte: PUC MG, 2015.

_____. Sociedades capitalistas tardias, o livro III de O capital e a dialética entre trabalho e as figuras econômicas concretas. In: **Revista de estudos organizacionais, V. 6, N.1.** Rio de Janeiro: UFF, 2019 b.

SIMIM, Thiago Aguiar. **Da crítica ao reconhecimento: a teoria da justiça na teoria crítica**. Belo Horizonte: Arraes, 2019.

TERTULIAN, Nicolas. **Lukács e seus contemporâneos**. Tradução por Pedro Corgozinho. São Paulo, Perspectiva, 2016.

_____. O pensamento do ultimo Lukács. Trad. Juarez Duayer. *Revista Outubro* n.º 16. São Paulo, 2007.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria: um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VAISMAN, Ester. Ideologia e aparelhos de estado: novas e velhas questões. In: **Verinotio, Revista on-line de filosofia e ciências humanas**; n. 19. Rio das Ostras: UFF, 2015.

VOLPE, Galvano. **Crítica da ideologia contemporânea**. Trad. Manoel Braga da Cruz. São Paulo: Mandacaru, 1989.

Trabalho recebido em 18 de novembro de 2019

Aceito em 07 de abril de 2021