



ARTIGOS

Marx construindo o marxismo: notas acerca de *Sobre a questão judaica*

Marx building marxism: notes on About the Jewish question

Felipe Demier*

Resumo

Marx, como sabemos, não nasceu marxista, assim como Cristo não nasceu cristão. Publicada nos *Anais Franco-Prussianos*, órgão dos jovens hegelianos exilados em Paris, a brochura *Sobre a questão judaica* é um dos escritos de transição na formação intelectual de Marx e, portanto, obra fundamental na construção e no desenvolvimento do materialismo histórico ou, se quisermos, de marxismo. Trata-se, por assim dizer, de um dos trabalhos que pavimentaram o caminho para a emergência do marxismo propriamente dito, ao mesmo tempo em que já é uma obra marxista, na medida em que o método de Marx não é um constructo que se apresenta pronto, de imediato, e sim fruto de um processo – como, aliás, é o caso do próprio cristianismo. Pavimentar o caminho já é, de certa forma, percorrê-lo. O judaísmo de Cristo foi o caminho necessário para o cristianismo, tal qual sem o jovem Marx não haveria propriamente marxismo.

Palavras-chave: Marxismo. Estado. Sociedade civil.

Abstract

Marx was not born a Marxist, just as Christ was not born a Christian. Published in the Franco-Prussian Annals, an organ of the young Hegelians exiled in Paris, On the Jewish question is one of the transitional writings in Marx's intellectual formation and, therefore, a fundamental work in the construction and development of historical materialism or, if we wish, of Marxism. It is, so to speak, one of the works that paved the way for the emergence of Marxism itself, at the same time that it is already a Marxist work, insofar as Marx's method is not an immediately ready, finished construct, but the result of a process – as, indeed, is the case with Christianity itself. Paving the way already is, in some way, walking it. Christ's Judaism was the necessary path to Christianity, just as without the young Marx there would be no Marxism.

Keywords: *Marxism. State. Civil Society.*

* Professor do Departamento de Política Social (DPS) da Faculdade de Serviço Social (FSS) da UERJ.

Marx, como sabemos, não nasceu marxista, assim como Cristo não nasceu cristão. Publicada no primeiro e único número dos *Anais Franco-Prussianos*, órgão dos jovens hegelianos exilados em Paris, a brochura *Sobre a questão judaica* (Marx, 2010) é um dos escritos de transição na formação intelectual de Marx e, portanto, obra fundamental na construção e no desenvolvimento daquilo que poderíamos chamar de materialismo histórico ou, se quisermos, de marxismo. Trata-se, portanto, de um dos trabalhos que pavimentaram o caminho para a emergência do marxismo propriamente dito, por assim dizer, ao mesmo tempo em que já é uma obra marxista, na medida em que o método de Marx não é um constructo que se apresenta pronto, de imediato, e sim fruto de um processo – como, aliás, é o caso do próprio cristianismo. Pavimentar o caminho já é, de certa forma, percorrê-lo. O judaísmo de Cristo foi o caminho necessário para o cristianismo, tal qual sem o jovem Marx não haveria propriamente marxismo.

Um das grandes “descobertas” proporcionadas pelo método marxista foi a particularidade histórica da conexão entre as relações de produção e as formas políticas na *sociedade burguesa politicamente emancipada*, isto é, a tal *separação relativa* entre economia e política no interior do modo de produção capitalista. Analisada já pelo viés da crítica da economia política nos *Grundrisse* (Marx, 2011) e n’*O capital* (Marx, 2013a), e discutida de maneira mais sistemática por autores como Poulantzas (1971; 1980), Miliband (1972), Draper (1977), Mandel (1982) e Wood (2003), tal separação relativa entre economia e política sob o capitalismo é justamente o tema central de *Sobre a questão judaica*, na qual aparece como a questão da “alienação política”. Nesta obra Marx, dando sequência a sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2013b), promove um avanço significativo – e mesmo um salto de qualidade em relação àquele escrito – no que concerne à percepção da existência de uma relação própria que, na *sociedade burguesa politicamente emancipada*, é estabelecida entre o mundo da economia, o mundo da “sociedade civil” na lavra daquele imberbe Marx, e o mundo da política, o mundo do Estado.

A obra, portanto, aborda justamente essa *duplicação* do mundo, essa dualidade constitutiva da sociabilidade burguesa, essa dicotomia entre o homem que existe no mundo concreto das relações sociais de produção (embora o termo não ainda não tivesse condições metodológicas de ser cunhado por Marx) e o homem tal qual ele aparece nas estruturas políticas do Estado. Esse fenômeno se expressava, assim, na dilaceração do sujeito, o qual era impelido a levar, por assim dizer, uma vida dupla, uma vida na “Terra” (sociedade civil, relações econômicas) e outra no “Céu” (política, Estado).

Marx adentra, portanto, em uma questão que a filosofia política já se colocava pelo menos desde Rousseau, e a qual pode ser vista até como o ponto de término, a problemática insolúvel, o impasse da filosofia rousseauiana em face do desenvolvimento da divisão do trabalho no interior de uma sociedade burguesa às portas da sua emancipação política (revolução antiabsolutista): como

pode o Estado expressar a “vontade geral” em meio a uma sociedade crescentemente marcada pelo particularismo? Como pode de fato expressar o interesse “público”, o interesse dos “cidadãos”, um Estado que se defronta com (e que busca representar) uma sociedade cada vez mais estruturada pelos interesses particulares, isto é, pelos interesses atinentes às partes que a constituem? Essa contradição entre o cidadão e o homem da sociedade burguesa, esse embate entre o *citoyen* e *bourgeois*, entre, de um lado, ou melhor, “em cima”, um sujeito jurídico-político abstrato dotado de interesses coletivos e públicos, e, de outro, ou melhor, “embaixo”, um homem tal qual vive concretamente nas suas relações econômico-sociais, é o fulcro do que então é tratado por Marx como “alienação política”.

É interessante assinalar que, se poucos anos antes, o jovem filósofo da liberal *Gazeta Renana* se batia contra o particularismo que estruturava o despótico Estado prussiano e, contra este, na qualidade de democrata radical, propugnava a universalidade política na forma estatal (a cidadania, a “emancipação política”), em *Sobre a questão judaica* a pena de Marx volta-se justamente contra esta mesma universalidade, caracterizada como formal, abstrata e limitada, sob a qual o homem se encontra entretido em relações sociais que o levam a uma vivência cada vez mais atomizada, egoísta e particularista. Nesse sentido, se antes, para Marx, a formatação plenamente burguesa do Estado, baseada na figura de sujeitos livres (cidadãos), aparecia como uma meta (para a Alemanha), agora a antiga meta, já concebida como “alienação política”, se converte em objeto de crítica sardônica de um autor que, precisamente por meio dessa obra, completa a passagem (iniciada na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*) de um republicanismo democrático-radical para o comunismo¹.

Até essa passagem teórico-política de Marx – a qual ocorre justamente quando Marx se deslocava fisicamente de um lado a outro do Reno, passando e parando em Kreuznach antes de se instalar em Paris –, sua programática para a Prússia reivindicava uma metamorfose no conteúdo do Estado a ser concretizada por intermédio de disruptivas e radicais modificações formais. Em linguagem marxista posterior – ou, se quisermos, no léxico de um Marx já plenamente marxista –, o objetivo de sua filosofia política consistia em uma transformação do caráter de classe do Estado que, abolindo todo e qualquer resquício de particularismo e instituindo o sujeito livre perante a lei, assumiria finalmente um conteúdo burguês (Estado capitalista). Nessa empreitada crítica de Marx, a crítica à censura e a todo tipo de despotismo estatal, combinada à defesa intransigente das liberdades civis e democráticas, apareciam como instrumentos de uma luta antiabsolutista/antifeudal e, objetivamente, pró-capitalista. Destarte, não

¹ Quanto a esta rápida e dialética evolução no pensamento do jovem Marx, ver Löwy (2012) e Frederico (1995).

seria equivocado dizer – novamente em linguagem marxista madura – que, se no caso da França, a luta se dava contra a *forma* política que o Estado capitalista lá assumia (contra o regime político então vigente), na Alemanha, diferentemente, tratava-se de uma luta contra o próprio *conteúdo* do Estado (caráter de classe do Estado) e, evidentemente, também contra a forma política por ele assumida. Assim, lançando mão das ulteriores palavras de Gramsci, na *atrasada* Alemanha ainda estava colocada “a passagem de um tipo de Estado para outro”, enquanto que na França, desde 1789 – e excetuando da análise aqui o interregno restauracionista que se seguiu ao Congresso de Viena –, verificava-se uma “‘evolução’ dentro do mesmo tipo, segundo uma linha ininterrupta” (Gramsci, 2007, p. 79)².

Vale aqui, portanto, frisar que para o revolucionário alemão o horizonte político de sua nação já não se encontrava mais no passado recente – republicano – que tivera lugar do outro lado do Reno. Embora considerada como progressiva e necessária, a dissolução do absolutismo na Prússia, mesmo que se processasse em sua forma republicana e radical – jacobina, por referência à experiência, então há cerca de cinquenta anos, na margem avançada do rio –, não faria senão alocar os ponteiros da História, naquela margem *atrasada*, para depois de 1789. Agora, para Marx, e por contraposição a Hegel, o próprio *avançado* Estado formalmente universalista francês – seja em sua roupagem republicana jacobina (a gosto do jovem Hegel de Berna), seja em sua roupagem imperial napoleônica (a gosto do jovem Hegel de Iena)³, ou ainda sob uma monarquia constitucional com diversas gradações de liberalismo – já passa a ser tomado como algo a ser criticado e *praticamente* superado.

Em *Sobre a questão judaica*, pode-se dizer, assim, que a crítica marxiana não demanda um mero ajuste *temporal*, no que tange ao caráter estatal, da Alemanha em relação à França (ou ainda em relação aos estados “livres” dos Estados Unidos ou mesmo da Inglaterra); já não bastaria, para Marx, uma sincronização política dos tempos históricos no continente, por meio da qual a *atrasada* Alemanha se equipararia, via “emancipação política”, com a *avançada* França. O jovem revolucionário já considera, à maneira de Mefistófeles de *Fausto*, *que tudo o que vem a ser é digno de perecer*, e que a “emancipação política” (o Estado universalista formal), realizada na França e ainda aguardada na Alemanha, também teria que ser histórica e revolucionariamente superada. Poucos meses depois de *Sobre a questão judaica*, a lavra de Marx chamaria a atenção, no interior da dialética modernização burguesa do velho continente, para as particularidades da

² Uma discussão acerca dos níveis *Estado, regime e governo* no interior das formas de dominação política pode ser encontrada em Demier (2017, pp. 67-101). Uma clássica obra de referência sobre o tema é Poulantzas (1971).

³ Sobre a evolução do pensamento do jovem Hegel desde Berna até Iena, passando por sua fase em Frankfurt, ver: Lukács, 2018. Uma explanação cuidadosa da influência do hegelianismo à época do jovem Marx pode ser vista em: Heinrich, 2018.

Alemanha, onde a revolução social (“emancipação social”) já aparecia como *necessária* mesmo sem a nação ter ainda realizado sua revolução política (“emancipação política”):

A nação alemã tem, por isso, de ajustar a sua história onírica às suas condições existentes e sujeitar à crítica não apenas essas condições existentes, mas igualmente sua continuação abstrata. Seu futuro não pode *restringir-se* nem à negação direta de suas condições políticas e jurídicas reais, nem à imediata realização de suas circunstâncias políticas e jurídicas ideais, pois a negação imediata de suas condições reais está em suas condições ideais, e ela quase tem *sobrevivido* à realização de suas condições ideais na contemplação das nações vizinhas [...] Pergunta-se: pode a Alemanha chegar a uma práxis *à la hauteur des principes* [à altura dos princípios], quer dizer, a uma *revolução* que a elevará não só ao *nível oficial* das nações modernas, mas à *estatura humana* que será o futuro imediato dessas nações? (Marx, 2013c, pp. 156-57, grifos do autor).

Trata-se, portanto, para o jovem Marx, de assinalar e criticar a “alienação política” fruto de uma *sociedade burguesa já politicamente emancipada*, expondo as contradições e as legalidades objetivas de uma forma social que, vertebrada por indivíduos atomizados e em competição permanente uns com os outros, acaba por, justamente ao se emancipar politicamente, isto é, ao abolir formalmente as diferenças político-estamentais e os privilégios feudais, atribuir as funções de gestão e coesão social a uma entidade formalmente universalista alçada “acima” dela própria (“acima” da sociedade). Nesta entidade, o Estado – agora livre formalmente de clivagens estamentais particularistas, agora não mais um Estado religioso (O “Estado cristão”) –, o homem aparece como cidadão. Aparece, portanto, como algo distinto e em contraposição à forma como este mesmo homem vive na sociedade.

Essa duplicidade do homem assume, assim, a forma de um antagonismo, na medida em que na sociedade concreta, efetiva, burguesa, nessa sociedade das relações sociais capitalistas, o homem vive de forma egoísta e atomizada, em permanente competição com seus pares, mas, no entanto, é representado na esfera política de outra forma, enquanto “cidadão”. Assim, a efetiva vida *terrena* do homem encontra, contraditoriamente, uma representação estatal em que ele é desprovido de suas determinações e interesses materiais particulares, sendo tomado apenas como um sujeito “político”, interessado na vida pública e, nesse sentido, movido por perspectivas comunitárias, solidárias, coletivas e cooperativas, baseadas no bem comum, na vontade geral:

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidade da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, a na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. 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 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.

O conflito que emerge entre o homem que professa uma religião *particular* e sua cidadania, entre ele e as demais pessoas como membros da sociedade, reduz-se à divisão *secular* entre o *Estado político* e a *sociedade burguesa*. Para o homem como *bourgeois* [aqui: membro da sociedade burguesa], a “vida no Estado [é] apenas aparência ou uma exceção momentânea à essência e à regra”. Todavia, o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante um sofisma, assim como o *citoyen* [cidadão] só permanece judeu ou *Bourgeois* sofismando; mas essa sofística não é pessoal. É a *sofística do próprio Estado político*. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua *pele de leão política* (Marx, 2010, pp. 40-1, grifos do autor).

O centro da obra em tela, portanto, é a discussão das condições sociais que

fazem emergir a “alienação política”, um produto histórico-social do desenvolvimento do capitalismo que levou o homem a viver de uma forma no interior da sociedade e, ao mesmo tempo, ser representado de outra forma, “fora” dessa mesma sociedade, sendo, assim, o “Estado político” a expressão por excelência desta alienação. Tal Estado, ao contrário das formas estatais feudais anteriores, não se apresenta mais como a expressão dos interesses particulares de uma parte da sociedade (estamentos clerical e nobiliárquico) na relação com outras partes subordinadas (agrupadas, no caso francês, por exemplo, no “terceiro estado”), e sim como um Estado universal (dos “cidadãos”), no qual as diferenças político-jurídicas (estamentos) não se encontram mais instituídas no/e pelo próprio Estado, cuja penetração na sociedade era, dialeticamente, um aspecto constitutivo da mesma – daí o fato de só na *sociedade burguesa politicamente emancipada*, ou seja, só com a substituição do Estado particularista (“Estado cristão”) pelo Estado universal (“Estado político”) poder se falar em uma separação relativa entre economia e política. A sociedade burguesa, por sua vez, se vê, então, livre, no seu interior, da presença do “Estado”, isto é, se torna liberta dos ingredientes político-estamentais que estruturavam sua própria dinâmica socioeconômica, suas relações de produção (a relação servo-senhor, mediada por traços religiosos e outros institutos feudais), tornando-se agora um conjunto de “indivíduos livres” (não mais presos à gleba ou vinculados subalternamente a um senhor do ponto de vista jurídico-político), proprietários privados de mercadoria, aptos, agora, a estabelecerem relações mercantis uns com os outros, incluindo–sobretudo–a venda da mercadoria da força de trabalho (assalariamento)⁴.

Claro que essas questões só foram colocadas por Marx – assim como pelos grandes nomes do pensamento social que o antecederam – pois em seu tempo verificava-se justamente a etapa final da transição para a modernidade, sobretudo pela crise do absolutismo, por meio do qual, justamente como expressão dessa transição ao capitalismo, forjou-se uma forte máquina estatal, uma entidade protopública se quisermos, que foi progressivamente assumindo funções antes destinadas à sociedade ou, recuperando um pouco o léxico de alguns pensadores da época, à dita “sociedade civil”, que aliás se aburguesava, isto é, se transformava gradativa e incontrolavelmente em uma sociedade de mercado, em uma sociedade burguesa plenamente efetivada. É esta sociedade que, finalmente, por meio das revoluções burguesas e da eliminação dos resquícios feudais em seu interior, se liberta do absolutismo, se emancipa politicamente, se “despolitiza”,

⁴ Convém lembrar aqui que Marx não lança mão ainda neste momento das categorias mais próprias da economia política. Somente um pouco mais à frente, depois de ter lido o tal “esboço genial” de Engels sobre a *crítica da economia política*, é que Marx começaria a mobilizar propriamente tais categorias. Assim, a noção de capital (e de valor, trabalho, mais-valia, forças produtivas, força de trabalho etc.) não aparecem em *Sobre a questão judaica*. Seu papel, porém, parece ser desempenhado por termos como os de propriedade privada, de dinheiro e, sobretudo, o do “negócio e seus pressupostos”.

passando agora o Estado, tomado como a representação política dos interesses do indivíduo-cidadão (interesses genéricos, gerais, universais), a se constituir como algo propriamente público, posto que suas estruturas não mais reconhecem a existência no seu interior de interesses privados, de grupos, de casta, ou seja, não sendo mais esse Estado conformando por instituições e traços estamentais, tal qual havia sido na última das formas históricas *formalmente* particularistas de Estado, o absolutismo.

Doravante, esse Estado universalista, esse Estado da universalidade formal abstrata, é um Estado ao qual cabe agora uma série de funções que antes a própria sociedade – na medida em que era uma sociedade “politizada” – se encarregava de realizar. Portanto, se antes a existência da desigualdade política, de privilégios, de camadas e hierarquias no interior do Estado implicava – e era implicação de – relações de produção “politizadas” (dado que as divisões políticas estavam inseridas na própria lógica da produção econômica), agora o Estado propriamente público, do cidadão, baseado na igualdade jurídico-política, implicava – e era implicação de – relações de produção “despolitizadas”, posto que estabelecidas entre sujeitos livres e não mais subordinados politicamente a outrem, portanto, não sendo nenhum deles, enquanto agente econômico, também um agente político-coercitivo, isto é, responsável pela execução desta ou daquela função necessária à preservação da nova ordem burguesa politicamente emancipada.

Desse modo, se antes as simples construções de uma ponte sobre um rio, de uma praça e de armazéns para guardar comida eram desempenhadas pela ação dos membros da comunidade feudal-senhorial (pelas guildas, pelas corporações, pelos institutos feudais, pela Igreja, por uma série de órgãos “políticos” que estruturavam a própria sociedade), agora é o Estado, e somente ele, o responsável pela manutenção da ordem, dessa nova ordem em que sujeitos juridicamente livres se relacionam uns com os outros mediante a compra e venda de mercadorias. Justamente pelo fato de serem todos livres juridicamente – não podendo, portanto, um se impor a outrem por meio da coerção –, porém socialmente desiguais, é que a tarefa de realizar a coesão do tecido social só pode vir “de fora”, de uma entidade “pública” que, em nome da vigência das regras do direito válidas a todos os cidadãos, lança mão dos instrumentos coercitivos, os quais, agora, estão nele concentrados.

A monarquia absolutista expressou politicamente esse momento de passagem da velha à nova ordem social, na medida em que foi ela a responsável pela – e ao mesmo tempo consequência da – eliminação dos exércitos particulares dos feudos, assumindo para si o que Weber iria denominar de “monopólio legítimo da violência”. Esse moderno aparelho de Estado, legado pelo absolutismo à sociedade burguesa, passou então a concentrar o poder da violência e, também, recursos econômicos necessários ao sustento de uma máquina burocrática e seu

“exército de funcionários”, seu “corpo de parasitas”, como Marx destacaria, mais tarde, em seu *O 18 brumário de Luís Bonaparte* (Marx, 1978, p. 58).

Quer por meio de revoluções democrático-burguesas ou de “revoluções passivas” (na acepção de Gramsci), essa máquina estatal, adquirindo um conteúdo propriamente burguês e sua forma correspondente, o universalismo formal (instituindo sujeitos juridicamente livres), finalmente se “deseconomiza”, se separa, enquanto ente político, da “sociedade civil”, do mundo das relações econômicas com as quais até então se encontrava entrelaçado inextricavelmente. Com o fim do absolutismo, a sociedade burguesa, terrena, se livra plenamente de seus traços políticos até então constitutivos, cujo destino será justamente o céu, um nível próprio e relativamente autônomo da formação social, o “Estado político” propriamente dito. Em outras palavras, e como já antecipamos, a sociedade burguesa se emancipa politicamente. A constituição desse Estado “em separado” da sociedade, e alocado “fora”, “acima” e como senhor dela, é precisamente o que na obra de 1843 é denominado de “emancipação política”, a *separação relativa* entre economia e política no capitalismo, quando historicamente se verifica o mais avançado estágio de “alienação política”.

A emancipação política representa concomitantemente a *dissolução* da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa. Qual era o caráter da sociedade antiga? Uma palavra basta para caracterizá-la: a feudalidade. A sociedade burguesa antiga possuía um caráter *político imediato*, isto é, os elementos da vida burguesa, como, p. ex., a posse ou a família ou o modo do trabalho, foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estamento e da corporação. Nessas formas, eles determinavam a relação de cada indivíduo com *a totalidade do Estado*, ou seja, sua relação *política*, ou seja, sua relação de separação e exclusão dos demais componentes da sociedade. Aquela organização da vida nacional de fato não elevou a posse ou o trabalho à condição de elementos sociais, mas, ao contrário, completou sua *separação* da totalidade do Estado e os constituiu em sociedades *particulares* dentro da sociedade. Entretanto, as funções vitais e as condições de vida da sociedade burguesa permaneciam sendo políticas, ainda que no sentido da feudalidade, isto é, elas excluía o indivíduo da totalidade do Estado, transformavam a relação *particular* de sua corporação com a totalidade do Estado em sua própria relação universal com a vida nacional, assim como transformava sua atividade e situação burguesa específica em sua atividade e situação universal. Como consequência necessária dessa organização, a unidade do Estado, assim como o po-

der universal do Estado, que constitui a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, manifestam-se como assunto *particular* de um soberano e de seus serviços, separados do povo.

A revolução política que derrubou esse poder do soberano e alçou os assuntos de Estado à condição de assuntos de toda a nação, que constituiu o Estado político como assunto *universal*, isto é, como Estado real, desmantelou forçosamente o conjunto dos estamentos, corporações, guildas, privilégios, que eram outras tantas expressões da separação entre o povo e seu sistema comunitário. Desse modo, a revolução política *superou o caráter político da sociedade burguesa*. Ela decom pôs a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, ou seja, nos *indivíduos*, por um lado, e, por outro, nos elementos *materiais e espirituais* que compõem o teor vital, a situação burguesa desses indivíduos. Ela desencadeou o espírito político que estava como que fragmentado, decomposto, disperso nos diversos becos sem saída da sociedade feudal; ela o congregou a partir dessa dispersão, depurou-o da sua mistura com a vida burguesa e o constituiu como a esfera do sistema comunitário, da questão *universal* do povo com independência ideal em relação àqueles elementos *particulares* da vida burguesa. A atividade vital específica e a situação vital específica foram reduzidas a uma importância apenas individual. Elas não mais constituíam a relação universal do indivíduo com a totalidade do Estado. A questão pública como tal se tornou, antes, a questão universal de cada indivíduo e a função política se tornou uma função universal.

Só que a realização plena do idealismo do Estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade burguesa. O ato de sacudir de si o jugo político representou concomitantemente sacudir de si as amarras que prendiam o espírito egoísta da sociedade burguesa. A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à *aparência* de um teor universal.

A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*.

Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos (Marx, 2010, pp. 41-2, grifos do autor).

Trata-se, assim, de um processo no qual a política é subtraída do ambiente social e econômico onde até então se fazia indispensavelmente presente, e passa a, por “elevação”, estar totalmente concentrada na figura do Estado. A dimensão

político-comunitária da vida social, referente à gestão e à garantia dos interesses coletivos e gerais dos homens, encontra-se agora inscrita em um órgão externo à própria vida social desses homens. A problemática da obra, embora apenas incipientemente nela solucionada, é, portanto, a seguinte: por que a sociedade se encontra politicamente alienada? Por que a formação social burguesa precisa que questões, como a própria organização da vida econômico-social, sejam arbitradas e resolvidas por um órgão que se apresenta como senhor dela, e que parece existir independentemente dela?

Marx vai começar a desvendar esse mistério ao assinalar que no âmbito da lei, portanto, da cidadania, nessa esfera pública conformada pela junção jurídica de homens abstratos (cidadãos), o que é efetivamente representado são os interesses do “homem da sociedade burguesa”, isto é, do homem tal qual ele vive na sociedade burguesa, ou seja, do homem egoísta, atomizado, concorrencial e proprietário privado de mercadoria, um homem concreta e subjetivamente formatado pela lógica da propriedade privada dos meios de produção. E é precisamente por serem cidadãos, ou seja, homens livres, que compradores e vendedores da mercadoria força de trabalho⁵, burgueses e trabalhadores, respectivamente, podem, ao nível individual – como sujeito livre do direito, cidadão – estabelecer suas relações mercantis, o que, contraditoriamente, expõe como a condição cidadã, a igualdade jurídico-política do corpo cívico efetivada pelo Estado universalista, não é senão a condição para o pleno funcionamento de relações econômico-sociais nas quais o homem vive de forma oposta à própria noção de cidadão. Desse modo, segundo Marx,

a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essên-

⁵ Lembramos, novamente, que essas categorias da crítica da economia política não constam na obra em questão. No entanto, arriscamos dizer que sua existência e conexões no mundo real já começam a ser aqui captadas por Marx, e que sem as reflexões contidas na obra, sobretudo no que tange ao tema da “alienação política”, os aportes que, logo em seguida, Marx obteve da economia política dificilmente poder-se-iam desenvolver dialética e concretamente tal qual efetivamente o foram em sua produção teórica subsequente.

cia particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (Marx, 2010, pp. 39-40).

Com efeito, Marx argutamente percebe que a instauração, pelo e no Estado, dessa faceta humana universal, dessa dimensão humana pública, dotada de deveres e direitos que em tese permitiram a vida harmônica do homem com seus pares (todos cidadãos preocupados com o bem-estar, a segurança etc.), é justamente a arquitetura institucional abstrata e formal necessária à coesão e ao ordenamento de uma sociedade na qual o que verdadeiramente se efetiva não é a “verdade” do homem (o seu gênero, o seu espírito coletivo, universal, cidadão), e sim a sua forma “inverídica”, alienada, falsa, não cidadã, a saber, a faceta do “homem da sociedade burguesa”, do homem do dinheiro (o “deus zeloso de Israel”), do homem movido por interesses particularistas e permanentemente contrastado aos seus iguais.

Nesta sociedade vertebrada pelo mercado – e aqui temos, talvez, um dos passos para a posterior teoria marxiana do valor –, na qual os sujeitos livres, alienados de seu “gênero” agora objetivado no “Estado político” (universal), se relacionam por meio da compra e venda de suas mercadorias (proprietários privados), os interesses que acabam por ser concretamente favorecidos são os interesses daqueles cidadãos cuja propriedade privada é a propriedade privada por excelência, a propriedade dos meios de produção.

Dito de outro modo: se, sob a alienação do Estado universal (público), os membros do corpo cívico, como um todo, se relacionam, no mundo terrenal das relações econômicas, uns com os outros à maneira burguesa – e, nesse sentido, todos vivem de forma oposta ao seu “ser genérico”, representado formal e abstratamente na celestial esfera estatal (e apenas nela) –, esta maneira corresponde a uma forma de organização social em que prevalecem objetivamente os interesses privados de uma (pequena) parte do corpo cívico, os proprietários burgueses. Aqui Marx resolve, de modo dialético – conquanto à época não o reivindicasse muito, possivelmente pela influência de Feuerbach –, a temática da suposto antagonismo antitético entre Estado e “sociedade civil”, entre o público e o privado, entre os interesses particulares e o interesse universal, entre os indivíduos e a “vontade geral”, superando, portanto, o dilema rousseauiano entre o *bourgeois* e o *citoyen* – o qual Hegel não tinha solucionado senão de modo idealista quando, formulando um sistema oposto ao seu próprio método⁶, promoveu uma “reconciliação” com a realidade burguesa e tomou o Estado capitalista (e mesmo a

⁶ Essa concepção de que Hegel formulou um sistema que se opõe a seu próprio método dialético foi originalmente formulada por Engels em 1886 (Engels, 1886).

sua protoforma monárquico-prussiana) como a realização plena, final e absoluta da Ideia (o “espírito absoluto”)⁷.

Embora em *Sobre a questão judaica* ainda possa ser encontrada em certos momentos de forma residual uma compreensão dicotômica de fundo republicano-democrático do par “Estado-sociedade civil” (na qual a segunda, como um todo, se encontraria oposta e curvada ao primeiro, autônomo), e ainda que, talvez justamente por esses resíduos que, por ora, impediam a livre passagem da correnteza do pensamento de Marx, não tenha lugar na obra a noção de um Estado de classe, não é arriscado dizer que as condições para a sua “descoberta” já estavam em estágio avançado. O Estado universal, produto da emancipação política, na medida em que é apontado pelo jovem Marx como sendo um ordenador jurídico-político correspondente às novas relações sociais burguesas em desenvolvimento, e, portanto, adequado, justamente por sua forma “pública”, à efetivação de certos interesses particulares, já está a poucos momentos de ter sua natureza de classe finalmente revelada.

A consequência filosófico-programática de Marx, como sabemos, é a proposição de se ir além da emancipação política, eliminando o fundamento de todo particularismo que cinde, duplica e impossibilita a efetivação plena do universal (do “gênero humano”/ “ser genérico”), isto é, a propriedade privada dos meios de produção. Sua abolição, já atendendo na obra pelo nome de comunismo, constituir-se-ia, assim, na superação da cisão entre homem e cidadão, entre sociedade civil e Estado, entre economia e política. Tal superação é apresentada como a emancipação humana:

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (Marx, 2010, p. 54, grifos do autor).

Ao propugnar o fim da propriedade privada e a reintegração do homem enquanto ser social, Marx dava, assim, um passo fundamental em sua dialética caminhada de construção do marxismo.

⁷ Acerca desta “reconciliação” de Hegel com a sociedade burguesa, ver Lukács (2018).

Referências

- DEMIER, Felipe. “Da ditadura bonapartista à democracia blindada: regimes políticos e dominação de classe no Brasil recente”. In: MATTOS, Marcelo Badaró (org.). *Estado e formas de dominação no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Consequência, 2017, pp. 67-101.
- DRAPER, Hal. “Karl Marx’s theory of revolution: State and bureaucracy”, *Montly Review*. New York, v. 1, 1977.
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, 1886. Marxists Internet Archive. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>>. Último acesso em: 06/04/2021.
- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx (1843-1844): as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Volume 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade burguesa*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. 1. ed. atualizada e ampliada. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, György. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARX, Karl. *O 18 brumário de Luís Bonaparte [e cartas a Kugelmann]*. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo, Boitempo, 2010.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- _____. Crítica à filosofia do Direito de Hegel (Introdução). In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013c.
- MILIBAND, Ralph. *O Estado na sociedade capitalista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. Volume 2. Porto: Portu-calense, 1971. 2 v.
- _____. *O Estado, o poder e o socialismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- WOOD, Ellen. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Recebido em 7 de abril de 2021
Aprovado em 6 de maio de 2021