

## Anotações à “Crítica da filosofia do direito de Hegel”



Por TADEU VALADARES\*

*Comentários, parágrafo a parágrafo, da “Introdução” do livro de Karl Marx*

### Comentário aos parágrafos 1 e 2

Os dois primeiros parágrafos nos colocam a nova perspectiva adotada por Marx a partir da crítica da essência da religião cristã feita por Feuerbach, desmascaramento filosófico que se torna o pressuposto de toda a crítica realizada pela esquerda hegeliana, processo que em Marx passa a ter como alvo sobretudo o Estado e a sociedade civil, bem como a ordem alemã e a mundial.

Assaltado o céu, a existência sagrada do erro, cabe ao homem genérico e ao novo modo de pensar e de agir desenvolvido pela filosofia da práxis que é práxis da filosofia deixar de lado o reino das aparências religiosas denunciado por Feuerbach como realidade fantástica. Os intelectuais críticos passam a se centrar no homem imediata e concretamente existente; e assim procedendo baixam à terra, voltam-se para crítica política da história, do estado, da sociedade civil que termina por abarcar o mundo europeu moderno e a arcaica periferia alemã. À medida em que trilha esse caminho, Marx passa a ter como objetivo a instauração na história da autêntica realidade humana.

### Comentário ao parágrafo 3

No início do parágrafo, as consequências da demolição ‘feuerbachiana’ são retomadas. Como estabelecido em *A Essência do Cristianismo*, o homem faz a religião, e não o inverso. De onde se deduz que a esfera religiosa, ao se estruturar como alienação do homem no plano imaginário da transcendência, revela-se distanciamento do autêntico sentimento de si do homem, uma das características do mundo invertido. Disso decorre a tarefa básica da esquerda alemã: romper os outros véus que impedem ao ser genérico a conquista de si mesmo pela mutação revolucionária da história. Em outras palavras, cumpre abandonar a realidade fantástica denunciada filosoficamente por Feuerbach para então chegar ao que efetivamente interessa, o rechaço à realidade política e social alemã. Há que escapar do céu teológico para se concentrar na terra, na política e na história, dimensões que pedem decifração e superação. Esse, o começo do processo de cancelamento da alienação humana.

Relevante observar que o processo de libertação humana *vis-à-vis* a esfera religiosa não é necessariamente irreversível. Pode ser ou não cíclico na medida em que a dinâmica de cancelamento das ilusões religiosas pode levar à liberação humana, à conquista pelo homem genérico de si mesmo, mas nele o homem também arrisca fracassar, voltando à situação inicial. Nesse caso, o ser genérico reassume a figura de onde partiu: ‘já se perdeu novamente’.

Na continuação, Marx enfatiza: o ser genérico não é abstrato, lógico-especulativo. Todo o contrário, o ser genérico não está jamais “acorrido fora do mundo”. Nada há além dele e de seu mundo, posto que o homem é sua relação consigo mesmo e com o mundo do qual faz parte. Em lugar da transcendência coloca-se o mundo do homem que, em sua realidade substancial, não é o do indivíduo, mas sim o mundo social, o mundo do Estado e da sociedade civil, o mundo real, histórico-concreto tal como o ser genérico.

Todavia – se analisados mais detidamente – os homens jungidos a “esse Estado e essa sociedade” são os produtores da religião porque ainda se encontram presos na alienação, distantes de sua própria e autêntica liberdade. Esse estado e essa sociedade, artefatos humanos, são os que geram ou mantêm a irrealidade religiosa, “uma consciência invertida do mundo”. São disso capazes porque de fato o homem alienado, a religião e o estado formam o trio internamente articulado do mundo de ponta-cabeça. Temos, então, certa homologia entre a religião como consciência invertida do mundo e todos os outros elementos ou esferas que com ela interagem, a sociedade civil e o Estado. O processo que põe o mundo do lado do avesso apanha quase todos em sua rede. Quase todos são facetas da mesma inversão que se manifesta em vários níveis, do individual ao social, do econômico da sociedade civil ao político por excelência do Estado, passando pelo domínio religioso

propriamente dito.

Ao ler esse parágrafo, pensei em Gunnar Myrdal e sua teoria da causalidade cumulativa. Em Myrdal, esse tipo de causalidade foi pensado no âmbito das teorias do desenvolvimento econômico. No caso de Marx, algo assim como uma causalidade circular cumulativa pode ser imaginada. Por meio dela, um mundo invertido é produzido pelo próprio jogo da circularidade estabelecido entre seus três elementos principais, a religião, o Estado e a sociedade civil, a religião sendo o complemento ideal indispensável ao bom funcionamento da circularidade. A religião, consciência invertida desse mundo invertido que, apesar de haver sido decisivamente superada no terreno filosófico, ainda predomina nas outras esferas sociais. Essa, a complexa realidade fantástica que deve ser *aufgehoben* mediante um novo tipo de ruptura histórica que liberte o ser genérico de suas cadeias políticas, sociais e religiosas. No caso de Myrdal tratava-se, mais modestamente, de romper as barreiras do subdesenvolvimento.

Na sequência, a religião é descrita como teoria geral do mundo de cabeça para baixo. Comparece como compêndio enciclopédico, lógica do mundo ao revés plasmada sob forma popular, ponto de honra, ponto mais alto na escala dos valores 'espiritualistas'. Por ser tudo isso e mais ainda, também é sentimento de entusiasmo, sanção moral do mundo tal como é, seu complemento solene. Todos esses aspectos sugerem e confirmam a amplitude e profundidade do fenômeno religioso como o espiritual por excelência. Mais ainda, essa (ir)realidade fantástica desempenha ao menos dois outros papéis: o de base geral da consolação e o de base geral da justificação. Dos efeitos operacionais de ambos os papéis não escapam os que vivem sob o império da conjunção desses elementos numa dialética que abrange a tríade a ser superada: o Estado, a sociedade civil e o domínio religioso, expressões do mundo invertido. Em seguida, Marx denuncia a realização fantástica da essência humana que, por ser de fato fantástica, não possui conteúdo real, mas tão somente especulativo.

Temos, então, que a essência humana está presente na história alemã, mas sob a forma do falso. A realização da essência humana que a religião oferece termina por proclamar oculta verdade: sua realização fantástica é inverídica, ilusória. A contradição que a religião carrega consigo termina por se manifestar: contradição aberta entre ela mesma como erro, como consciência fantástica compensatória do mundo, e a realidade histórica efetiva.

É contra esse estado de coisas que se ergue a filosofia pós-feuerbachiana, o jovem Marx muito especialmente. A novidade: o mundo invertido passou a se defrontar com o seu oposto. A partir do rechaço da totalidade do ilusório é que se abre a possibilidade do advento do Estado verdadeiro, da sociedade verdadeira, da essência humana como quebra irreversível da alienação. Do mais profundo conflito emerge a possibilidade de o homem genérico se afirmar na história. Dito de outra forma: para Marx e seus companheiros abriu-se na Alemanha dos anos 40 do século XIX a janela para a criação de um mundo histórico por completo outro, efetivamente humano.

Essa vontade criadora é, na lógica de Marx, a mais alta exigência teórico-política tanto mais porque a etapa em que ingressaram a Europa moderna e a Alemanha arcaica pede por uma nova filosofia a um só tempo crítica e ativa, a única realmente capaz de revolucionar teórica e praticamente o mundo moderno e o atraso alemão. Daí a importância que tem, para os da práxis, a crítica da religião à maneira de Feuerbach. Daí, também e mais importante ainda, o deslocamento do foco filosófico: a filosofia deixa para trás a dimensão da crítica religiosa propriamente dita e passa a preparar no âmbito crítico o levante contra "aquele mundo cuja forma espiritual é a religião".

Em termos de entendimento político-estratégico do texto, importante realçar que uma das irrerealidades entremeadas a caracterizar o mundo alemão, a dimensão sociedade civil-estado que a filosofia ativa deve cancelar, surge como emanção ou aroma da outra esfera, a da irrerealidade religiosa. Por um lado está a religião; por outro se põem o Estado e a sociedade civil. Articulados entre si conformam o que deve necessariamente ser superado/destruído. Como veremos mais adiante, esse mundo alemão invertido está subsumido por outro, o da modernidade em que a Alemanha, com seu atraso secular, ocupa lugar subordinado.

## Comentário ao parágrafo 4

Duas noções relevantes surgem, dois tipos de miséria: a religiosa e a real. Como cada uma delas remete à outra, uma dialética persiste na interação entre ambas. Uma e outra se sustentam como conjunto ao constituírem sistema de apoios recíprocos.

A miséria religiosa, ao mesmo tempo em que a seu modo expressa a miséria real, também aparenta contra ela protestar. Poderia esse tipo de protesto ter futuro como instrumento de efetiva transformação social? O texto descarta por completo eventual papel emancipador de qualquer protesto social de cunho religioso. Historicamente, o 'protesto contra a miséria real' não passa de 'suspiro da criatura oprimida', de 'ânimo de um mundo sem coração', de 'espírito de estados de coisas embrutecidos'. Nenhuma possibilidade, portanto, de a religião vir a desempenhar, ainda que indiretamente, função transformadora positiva da realidade alemã. A religião, ontológica e historicamente, ópio do povo.

## Comentário ao parágrafo 5

De um lado, a oposição entre o povo e o Estado. O povo, categoria ambígua, é e não é o equivalente a outra categoria igualmente ambígua, a sociedade civil. De outro, a oposição entre a religião, promessa de felicidade ilusória, e a felicidade real como exigência do homem genérico, não mais alienado de si, não mais submisso ao céu. A alienação religiosa foi superada filosoficamente de tal maneira que o próprio êxito da crítica da essência do cristianismo conduziu o pensamento radical democrático a mudar de objeto. Essa mudança é de um só golpe filosófica e prática: essencialmente, o novo pensamento que é prática e vice-versa se empenha na transformação revolucionária do estado desolador em que se encontra o povo alemão. Ao povo, nessa luta que é dele e dos filósofos da práxis, cabe necessariamente abandonar todas as ilusões, em especial as religiosas que ainda remanescem como fenômeno de massa, apesar de Feuerbach. Tais sobrevivências têm seu peso, mas já não são barreiras insuperáveis. O estatuto da religião mudou para menos. De intransponível obstáculo passou a enfraquecida condição adversa.

A leitura da parte final do parágrafo sinaliza a metamorfose: o que era crítica filosófica da consciência fantástica inerente à religião, em poucos anos (*A Essência do Cristianismo* é de 1841) se transformou na luta pela transformação revolucionária do todo estruturado pela convergência entre religião, sociedade civil e Estado.

Filosoficamente, a crítica deixa de ser o que foi, crítica do cristianismo, e passa a se concentrar, com Marx e outros da esquerda hegeliana em plena mutação, no projeto de superação destruidora do vale de lágrimas, momento que, uma vez concretizado, será sucedido pela emergência de um mundo totalmente outro. Essa, a expectativa de quem inclusive especulava com a eclosão, em tempo razoavelmente curto, da revolução democrático-radical. Realizada, a revolução à Marx não mudaria radicalmente apenas a Alemanha de Frederico Guilherme IV, mas, nesse processo, também incidiria decisivamente sobre o conjunto dos Estados e sociedades modernos. Nessa reviravolta histórica a ser vivida pela Europa inteira, o definhar da religião se completaria.

## Comentário ao parágrafo 6

Um balanço do gigantesco abalo produzido por Feuerbach e pelos hegelianos de esquerda a partir da crítica da essência da religião cristã. Em termos weberianos, talvez pudéssemos afirmar que a crítica produziu o desencantamento de uma parte significativa do mundo invertido, ao alcançar, ainda que indiretamente, as esferas da família, da sociedade civil e do Estado. Esse desencantamento do mundo religioso (o 'arrancar dos grilhões as flores imaginárias') não se esgota em si mesmo. Ao contrário, exige que os próprios grilhões sejam rompidos para que então o homem genérico possa conhecer e viver a flor viva da verdadeira realidade. No limite, a ruptura proposta será também o revolucionar total do mundo europeu, vale dizer, a superação do mundo moderno em suas duas faces, a propriamente moderna, franco-britânica, e a moderno-medieval ou seu inverso, encarnada e simbolizada pela Alemanha.

Nesse trajeto, o primeiro passo foi dado por Feuerbach. O segundo, a eclosão revolucionária, acontecimento inaugural que depende da capacidade de o homem tolhido pela história como estranhamento afinal ousar saber, ousar tornar-se homem desenganado que chegou à razão. Quando essa razão histórica for devidamente processada e encarnada, o homem desenganado passará a girar em torno de si mesmo, ele sendo seu próprio sol. Sol de si mesmo, o homem genérico pensará, agirá e, a partir desse pensar-agir, afinal construirá sua realidade até então negada pela história. Em outros termos, um mundo transparente e pleno é possível. Sua instauração, indispensável e urgente. Seu inscrever-se na história, imperioso. Nele, superado o reino do ilusório, a humanidade viverá numa relação especular consigo mesma, com a

natureza, com o real em sua forma completa, o real transformado em mundo histórico concreto.

## Comentário ao parágrafo 7

A ambição do jovem Marx se mostra plenamente. A crítica da religião ultimou filosoficamente seu objeto. A partir do estabelecido pelo 'riacho de fogo', a transcendência divina está abolida, o que enseja ao homem desencantado a oportunidade de emergir como pensamento, ação e construção revolucionária do mundo que será, afinal, real, não estrutura complexa de inversões religiosas, políticas, sociais, existenciais.

Essa mudança de eixo – permanecer na crítica do céu perde sentido porque a destruição filosófica do cristianismo foi cabalmente realizada – significa que a crítica da terra ganha o primeiro plano. A nova etapa nada tem de especulativa. Muito pelo contrário, manifesta-se de todo fincada na história. No que mais conta, o momento pós-feuerbachiano estabelece, para quem sabe lê-lo e interpretá-lo radicalmente, outra gigantesca tarefa: mudar a história política e social. No vazio que é a miséria alemã, multifacetado anacronismo moderno-feudal ou vice-versa, mas sempre anacronismo, impõe-se o abandono do além da verdade para que se instaure a verdade do aquém. A Gália cisalpina não se confunde com a transalpina, ainda que com ela faça fronteira.

A missão revolucionária proposta surge como resposta à história alemã e europeia de meados do século XIX. Mas, na realidade tal como pensada pelos da práxis, a missão revolucionária é a da 'filosofia que está a serviço da história'. Esse pensar-agir tem perfil próprio, o que o faz agente mandatado, corpo de ideias que se materializam em corpos de homens e mulheres destinados a concretizar a grande transformação. A meta que se propõe esse movimento supressor da filosofia anterior, vista como mero exercício do livre pensar especulativo, é o desmascaramento das formas não sagradas da alienação que afogam o homem genérico.

Completada a crítica do céu, a filosofia que é práxis refletida já iniciou a crítica da terra. A respeito, o parágrafo dá algumas pistas: (a) uma crítica sucede a outra; (b) a crítica da religião é substituída pela crítica do direito; e (c) a da teologia se metamorfoseia em crítica da política.

Nenhuma referência específica à economia política. A crítica da economia política, sabemos, está a caminho: Paris, 1844. Mas já aparece, ainda que de maneira fugaz, o grande ator que por agora (1843) ocupa, na teoria da revolução de Marx, o lugar da passividade quase natural. Na outra ponta, no polo da atividade, sabemos quem se encontra, a nova filosofia, a da práxis dos intelectuais revolucionários.

O parágrafo seguinte refere-se a um projeto não levado a cabo por Marx. Desse projeto restaram os cadernos de anotações que passaram a ser conhecidos, quando afinal publicados, como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

A meu ver, o parágrafo 7 marca o término da primeira parte da "Introdução" à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

Deixo o parágrafo 8 de lado e passo ao 9, início de uma análise ainda mais focada no *status quo* alemão.

## Comentário ao parágrafo 9

Numa primeira leitura, o texto pode ser entendido como 'de transição'. Mas, de fato, é bem mais do que isso: estabelece um fio condutor para tudo o que virá. Dele extraí dois aspectos principais: (a) o *status quo* alemão se caracteriza por tal atraso, quando comparado com a movimentação das 'nações modernas', que, diz Marx, erigi-lo como objeto da crítica não tem sentido algum. Centrar-se nesse atraso resultaria em oposição insossa a um manifesto anacronismo já plenamente decifrado. 'Se nego as perucas empoadas' – as do Antigo Regime, evidentemente –, 'fico ainda com as perucas desempoadas', as dos que se locupletam com a miséria alemã cotidiana; e (b) pior ainda: ao ver de Marx, a situação alemã em 1843 é anterior à da França de 1789. Os tempos das histórias nacionais são múltiplos, distintos, qualitativamente diferentes. Se não forem bem discriminados, podem pregar esse tipo de peça: o contemporâneo moderno necessariamente tem como parte de si – devidamente marginal, quando não em processo de absorção – tudo o que é não-coetâneo. Mas essa articulação, a contemporaneidade do não-coetâneo, fenômeno que, ao manifestar paradoxal articulação desarticuladora, na

verdade sutilmente se revela imensa capacidade de iludir.

Em consequência, o que se deve criticar, e a todo custo transformar por completo, não é a anacrônica situação imperante na Alemanha. A crítica, para ser efetiva, não superficial, está obrigada a levar em conta a atualidade em toda a sua amplitude. Na linguagem de Drummond, o mundo presente, a vida presente, o homem presente, sem mistificação. Por isso mesmo, esse 'tour de force' não pode se restringir à Alemanha; tem necessariamente que apreender o que se passa no 'centro vital do período atual'.

Ora, qual a meta da crítica quando Marx se volta para esse centro vital? Defini-lo como modelar, inspirador ou referencial? Não. Isso é mimetismo servil, isso é afogar-se numa crítica outra, estritamente limitada ao anacronismo, mas já tendo prontas as respostas "superadoras", elas no essencial havendo sido dadas pelo mundo moderno, estado e sociedade. Isso é como Marx vê a questão. Daí que rechace a crítica acrítica, mera cópia do que se passa 'além do Reno'.

Seria esse tipo de crítica capaz de levar a Alemanha periférica, ao final de hipotética reforma modernizante, a deixar para trás seu anacronismo e se tornar contemporânea do mundo avançado? Não. Por que? Porque o mero ajustar-se ao contemporâneo, além de irrelevante, é, para Marx, hipótese impossível de ganhar corpo, tese que se esforçará por mostrar ao longo do artigo.

Em lugar desse *aggiornamento* que tem algo de pensamento cepalino originário, do que se trata é de destruir/superar tanto o anacronismo chamado Alemanha quanto o mundo que as 'nações modernas' criaram enquanto estados e sociedades revolucionados nos moldes franceses ou ingleses. Trata-se de, em vez de trilhar o caminho do que já foi feito, concentrar a força do pensar e do agir no negativo que produzirá a dupla grande superação revolucionária, a que abrangerá, num mesmo lance ou movimento, a periferia e o centro do mundo moderno. A forma histórica de resolver essa situação, a via para superar o dilema corporificado pela dupla face do moderno, é a revolução radical democrática, a única efetivamente capaz de transformar a Alemanha do anacronismo na Alemanha farol do mundo real. Essa alternativa nada tem a ver com a Alemanha farol do mundo que só emite luz enquanto filosofia especulativa. O farol que Marx valoriza é de outro tipo, ele mesmo dependente do entrelaçamento certo de certos elementos revolucionários, e da superação audaciosa de tantos outros obstáculos evidentes na Alemanha e no mundo moderno. Também dependente, a revolução radical democrática, de uma visão astuciosa da história alemã, objeto do parágrafo seguinte.

## Comentário ao parágrafo 10

Esse trecho exige, para ser adequadamente comentado, um conhecimento da história alemã que me escapa. Talvez, numa leitura como a minha, em que a contextualização é escassa, Marx esteja se referindo sobretudo à Revolução Francesa e a Napoleão. Mas também poderia estar considerando outro cenário mais próximo no tempo, quem sabe se a situação da França após as 'jornadas gloriosas' de 1830? Independentemente das interpretações possíveis, o parágrafo confirma o diagnóstico estratégico: o descompasso entre a Alemanha periférica e os europeus modernos é trágico. 'Tendo nossos pastores à frente, encontramos-nos na sociedade da liberdade apenas no dia do seu sepultamento'.

No desenvolver do argumento, Marx explicita o sentido passivo-retardatário da história alemã desde a vitória do protestantismo na sua versão sobretudo luterana, uma revolução ilusória porque restringida ao plano religioso e filosófico. Na Reforma, a tendência realmente revolucionária terminou por ser abatida quando do fracasso dos insurgentes na Guerra dos Camponeses. A miséria alemã é sinteticamente recordada num parágrafo que cobre arco que já durava três séculos, desde a afixação por Lutero, na igreja de Wittemberg, das 95 teses que conduziram ao cisma até o estado de calamidade vigente em 1843.

## Comentário ao parágrafo 11

O texto recolhe e reforça de maneira impiedosa a posição dos hegelianos de esquerda, profundamente críticos da escola histórica do direito personificada em Savigny. A ironia maior é a ponte estabelecida entre, de um lado, Savigny e sua concepção do direito 'historicamente' fundado, bastião a ser preservado a todo custo pela direita, e, de outro, a história

sem véus da miséria alemã. Em suma, noutra ajuste de contas, Marx expõe o completo desprezo que nutria pelas ideias dos juristas reacionários, suportes do absolutismo monárquico-constitucional alemão.

## Comentário ao parágrafo 12

Ajustadas as contas com a escola histórica do direito, Marx volta a exercer sua ironia cáustica, desta feita alvejando os sobreviventes do movimento da Jovem Alemanha, tão importante no início do século XIX. Marx rejeita os liberais nacionalistas e suas ideias, eles e elas havendo exercido alguma influência sobre o jovem Engels, e talvez também sobre outros da esquerda hegeliana. Os adversários são qualificados, com grande dose de veneno, como “entusiastas bonacheirões, chauvinistas alemães por sangue e liberais esclarecidos por reflexão”. O lado liberal, bonacheirão. O lado sanguíneo, mais ridículo ainda, busca a liberdade nas primitivas florestas teutônicas, o que leva esse tipo de corrente a confundir história natural com história do homem. Terminam, então, esses chauvinistas alemães, por tornar aparentadas a liberdade humana e a dos javalis. “Assim, deixemos em paz as antigas florestas teutônicas”.

Devidamente espancadas ambas as vertentes de pensamento, a reacionária e a liberal, Marx se encaminha para a parte mais forte do artigo. O parágrafo 13 começa com uma declaração de guerra.

## Comentário ao parágrafo 13

Uma leitura apressada, sobretudo se demasiado concentrada no seu trecho inicial, nos levaria a pensar que nesse parágrafo a crítica da situação alemã nos antigos moldes pré-Feuerbach continuaria atual, a despeito do estabelecido no parágrafo 9, no qual ficou esclarecida a futilidade de se continuar a criticar o anacronismo alemão *tout court*. Essa interpretação induz a erro. Na verdade, o que Marx afirma é, noutras palavras, o anteriormente estabelecido.

No que mais conta, até mesmo porque a *A Essência do Cristianismo* é círculo sem falha e nada se lhe pode adicionar: a crítica da realidade anacrônica passou a outro nível. Agora é lutar e guerrear contra o que gera a miséria alemã, contra o que a mantém como sistema de poder. Agora é luta e guerra fundadas na paixão e na razão. A crítica filosófica deixou de ser puramente filosófica. A filosofia passou a ser mais do que crítica: tornou-se permanente prática política, agitação constante, denúncia perene, indignação cotidiana. Porque é assim, a crítica se tornou arma, deixou de ser bisturi. Surgiu como cabeça de uma paixão cujo objetivo maior é destruir, numa *Aufhebung* particular-universal, o mundo caduco.

Mas, se essa prática teórico-revolucionária é produto, na Alemanha de 1843, da cabeça da paixão, cabe perguntar: quem personificaria a paixão propriamente dita? Que corpo é esse, de quem é o corpo cuja cabeça é a crítica ao modo de Marx? A resposta: o proletariado, esse ator, em termos da história alemã, apenas recém-nascido, mas desde já alavanca que tudo desloca ao comparecer ao drama.

Esboçado o quadro a voo de pássaro, o interesse manifesto de Marx nesse exercício é claro: a necessidade de definir a situação, estabelecer os atores principais, indicar como a esquerda radical deve proceder, nesse processo se expandindo de modo a acumular forças que possam levá-la a exercer, no momento que se aproxima, efeito decisivo. O que se quer é abolir a realidade imaginária alemã, e, ao assim fazer, abrir as comportas pelas quais fluirá a vida concreta, consciente, refletida, o livre movimento do homem genérico, a liberdade efetiva, tudo o que na Alemanha está contido e estagnado.

Do que se ocupa a crítica que deu esse salto qualitativo? De transformar a Alemanha de tal modo e com tal conteúdo que o homem, vivendo a dinâmica dessa mudança, surja como ser efetivamente genérico. Homem genérico fiel a si mesmo, livre, afinal, das cadeias da alienação multiforme. Para tanto, o primeiro passo é bem descrever a realidade alemã, bem retratar a pressão sufocante. Disso trata o parágrafo 14.

## Comentário ao parágrafo 14

Um diagnóstico da patologia da miséria alemã, da pressão surda, recíproca, de todas as esferas sociais. Essa pressão – surda, recíproca, cotidiana – gera irritação geral que entretanto é epidérmica, anódina. O sistema de pressões recíprocas que se anulam aponta, em seu agir, para a passividade que tudo perpassa. Bem analisado, é fator a impedir a emergência do que quer que seja dotado de real significado transformador político e social. Ademais, essa estagnação miserável está marcada por uma estreiteza de perspectivas que, dialeticamente, ‘tanto se reconhece como ignora a si mesma’. A pressão sufocante, recíproca, irritante, passiva e estreita ocupa um lugar determinado. Situa-se, topologicamente, ‘nos limites de um sistema de governo’.

Que limites são esses? Não ficam analiticamente explicitados no texto, mas sabemos que aparecem, em termos gerais, como ‘os limites de um sistema de governo que vive da conservação de todas as indigências’. Dito de outra forma, um sistema que vive da cuidadosa preservação de todas as tantas misérias que afligem a Alemanha. Sistema de governo, esse, que em si mesmo é também outra indigência, a dos poderosos. Outro tipo de miséria que, campeando no governo, permeia o mundo e a vida dos poderosos ao lhes ensinar o domínio sobre o todo conformado pela sociedade civil e o estado. Trata-se, portanto, de dar o primeiro passo, de pintar o retrato do mundo alemão e simultaneamente usá-lo como arma na luta contra tudo o que sustenta e é sustentado pelo anacronismo.

O retrato ou esboço inicial é aprofundado no parágrafo seguinte, que completa a descrição da miséria da Alemanha como espetáculo.

## Comentário ao parágrafo 15

‘Que espetáculo!’ Vemos a sociedade dividida em raças (!?). Exclamação e interrogação minhas para marcar quão fora do texto e do contexto esse conceito de uso tão comum no século XIX parece estar para nós, no século XXI. Obviamente, Marx deveria, em vez de ‘raças’, haver usado ‘classes estamentais’, ‘estamentos’, ‘classes’, ‘esferas’ ou algo assim.

Mas o desenho geral do ‘espetáculo alemão’, a despeito da derrapagem ‘racial’, nos traz elementos para pensar o que mais interessa, a montagem da estratégia política adequada para a esquerda, um dos pontos nucleares do artigo. O ‘espetáculo’ deixa à vista que até nas discordâncias, nos conflitos entre ‘raças’, a Alemanha rechaçada por Marx é ilustração de nanismo. Nela, tudo se reduz a pequenas antipatias, má consciência, mediocridade grosseira que conota a interminável e progressiva divisão interna de uma sociedade movida por coisas insignificantes. Sociedade cuja vivência, por isso mesmo, resume-se à alternância sistemática de impotências. Num polo, a inautenticidade da própria situação moderno-feudal; noutro, as suspeitas recíprocas entre os integrantes da sociedade civil. A realidade anêmica, marcada no cotidiano social e político pelo tratamento autoritário e homogêneo imposto pelo poder dominante a cada um dos atores, grupos e esferas a ele subordinados. Os senhores procedem, diante da pequenez dos dominados, de maneira invariável: agem como se a existência dos indivíduos, grupos e instituições que em conjunto dão vida à sociedade civil fosse concessão graciosa. No limite, os efeitos dessa servidão algo voluntária de uns, acoplada ao autoritarismo governamental de outros, terminam por gerar mais uma alienação: o que os dominados recebem é por eles visto como concessão ou maná que chove do céu político-religioso.

Se essa é a condição da sociedade civil, a dos governantes, por diferente que seja, é simetricamente precária. Sua grandeza enquanto classe ou estamento inexistente. São grandes apenas no número de chefes de estado, mais de 130 na Alemanha dos tempos do jovem Marx. Homúnculos, então, são dominados por homúnculos. A sociedade civil, presa permanente do Estado, mostra o conteúdo imediato da Alemanha infeliz.

Diante disso, e a isso se contrapondo, o parágrafo 16 expõe o que Marx espera da nova crítica, a que está saindo da cabeça da paixão.

## Comentário ao parágrafo 16

Sucessora e herdeira do desmascaramento da religião nos moldes feuerbachianos, a crítica democrático-radical é luta, é ação, é guerra, é combate corpo a corpo. Nesse estado bélico, nenhum imaginário agir de índole cavalheiresca deve prevalecer como guia de boas maneiras. Trata-se de uma luta sem quartel, luta à morte que lembra a dialética do senhor e do escravo. Indispensável, nesse conflito revolucionário, ser capaz de exercer a eficácia máxima na destruição do inimigo.

Mas, quem é o inimigo? A continuação do parágrafo proclama, para alguma surpresa inicial do leitor, que o inimigo, numa primeira aproximação, é múltiplo e uno. Múltiplo: os alemães. Uno: o povo alemão. Inimigos, ambos, temporários. Inimigos temporários porque ainda imersos na ilusão e na decorrente resignação cujo nome é *Entfremdung*. Diante desses 'inimigos', só a pressão efetiva, aumentada, incessante e cotidiana poderá neles gerar, como primeiro momento, a própria consciência da pressão, o dar-se conta inicial, o efeito disparador conducente ao cancelamento do autoengano e da resignação, esses sim, os verdadeiros inimigos internos. Inimigo externo, o estado monárquico-feudal-constitucional. Essa transformação dos 'inimigos' em aliados surge como o real objetivo subjacente ao esforço da cabeça da paixão, como seu empenho em tornar público, como *parties honteuses*, o comportamento de cada uma das esferas da sociedade civil alemã. Só assim, mediante esse desnudamento forçado pela crítica, serão corroídas as relações petrificadas nas antipatias pequenas e medíocres, nos vínculos individuais e sociais vigentes na sociedade sufocada e sufocante. Só ao ser submetida a esse tratamento de choque é que cada esfera social poderá vir a dançar a dança revolucionária que leva a outra história.

O pensamento do Marx de 1843 estabelece rigidamente dois papéis revolucionários ao atribuir uma tarefa aos da filosofia da práxis, outra para o 'elemento inerte'. Uma, para a cabeça pensante-apaixonada; outra, para o corpo passivo do proletariado. Ambas as tarefas, revolucionárias exigências da história real. Mas uma delas é a agenda dos intelectuais mobilizados pela filosofia da práxis; outra, a do povo que no limite se confunde com o proletariado. Antes, as flores da religião foram arrancadas para que o homem genérico abandonasse as ilusões sagradas; agora, também as flores das ilusões profanas deverão ser extirpadas. Sem esse outro passo, o povo do qual o proletariado faz parte não conseguirá quebrar suas próprias cadeias. Portanto, é preciso 'ensinar o povo a se aterrorizar diante de si mesmo'. Indispensável, por essa via, inculcar-lhe coragem. No limite, Marx quase repete o Rousseau que defendia obrigar o povo a ser livre. O combate corpo a corpo da crítica que já não é filosofia se justifica porque preenche uma necessidade do povo alemão, detectada pela própria filosofia. Sem ela, sem o seu agir e o seu pensar, nem o povo como totalidade nem o proletariado como sua parte essencial conseguirão sair da miséria, do marasmo, da pasmaceira.

Completando o parágrafo, uma alusão à teleologia hegeliana: '(...) as necessidades dos povos são propriamente as causas finais da sua satisfação'.

A partir do próximo parágrafo, Marx passará a tratar da relação entre a miséria alemã e o mundo moderno das nações avançadas.

## Comentário ao parágrafo 17

Inicialmente, enfatiza a interação entre o mundo atrasado alemão e o mundo moderno europeu, ambos se revelando elementos da mesma totalidade. Daí que o anacronismo alemão possa interessar aos povos e nações modernos. O motivo desse interesse ilusoriamente abstrato dos modernos pela periferia que começa no Reno se funda em que a miséria alemã manifesta a perfeição do *ancien régime* disfarçado sob a roupagem monárquico-constitucional. Por outro lado, existe interesse concreto específico dos 'avançados'. Conscientes ou não disso, algo é igualmente perceptível para os 'modernos', ainda que disfarçado sob a roupagem do constitucionalismo europeu: o *ancien régime* ainda persiste, forma e conteúdo reciclados, como 'o defeito oculto do Estado moderno'. Por conseguinte, o quadro real do mundo que se arvora em modelo é caracterizado por complexidade extrema. No moderno vive o defeito oculto. Na Alemanha, o defeito oculto é realidade manifesta como anacronismo. Pior do que a Alemanha, só a Rússia.

Não obstante as duas grandes revoluções – Marx não fala da revolução americana talvez porque nela a escravidão fora mantida –, os estados e sociedades revolucionados a partir de 1789 e da primeira revolução industrial não se libertaram do fardo do passado. Ao contrário, incorporaram ao Estado moderno muito do que era característico do absolutismo. Esse



trecho da *Introdução à Crítica do Direito de Hegel* lembra o Tocqueville de *O Antigo Regime e a Revolução*, o estudo do reaproveitamento em surdina, pelos franceses revolucionários – e, de certa forma, pelos britânicos pragmáticos – de muito do que havia sido construído pela ordem monárquico-absolutista. No estado moderno de meados do século XIX, diz Marx, remanesce muito do antigo regime. Isso também dirá Tocqueville, 13 anos depois.

A repetição histórica do que foi grande degenera em comédia, o movimento original havendo assumindo, em sua grandeza, a dimensão da tragédia. Essa formulação do Marx de 1843 será retomada, nove anos mais tarde, em *O 18 de Brumário*, a tragédia se mantendo, a comédia sendo substituída pela farsa.

Marx então adianta uma teoria do declínio da ordem do mundo existente que tem algo de hegeliana. A dinâmica da decadência se instala a partir do momento em que o princípio que rege a ordem é desafiado por outro que, ele também, quer ser mundo. Inevitável, ao lermos o escrito em 1843, pensarmos na decadência dos Estados Unidos e na ascensão da República Popular da China, os dois movimentos que enquadram a disputa pelo lugar hegemônico na ordem do mundo atual, processo que passa por seu longo momento de indeterminação, estado de coisas que persistirá até que um dos contendores se dê por vencido. Oportuno também pensar no processo que levou à dissolução da URSS.

No parágrafo seguinte, Marx volta a dissecar o anacronismo alemão.

## Comentário ao parágrafo 18

No início, uma variante do conto em que o rei está nu. Vejamos: (a) o regime alemão é anacronismo, flagrante contradição entre dois princípios, o absolutista e o constitucional que nele convivem de maneira bastarda, cômica; (b) em consequência, o moderno *ancien régime* se revela como sua própria nulidade exposta ao mundo moderno; (c) a crença em si mesmo, ostentada pelo regime, é crença antes que ciência. Trata-se de crença no irreal que precariamente sustenta o mundo ao revés, mas que – um dos aspectos da comédia – exige do mundo moderno, no interior do qual o regime é consumado anacronismo, o reconhecimento do obviamente inexistente, seu lado moderno; (d) a essência própria do absurdo encarnado pelo estado falsamente moderno, monárquico-absolutista na essência, mas ‘constitucional’ como polimento externo, é precisamente o seu lado *ancien régime*; (e) por isso, sua existência se resume numa constante operação de ocultamento do lado absolutista sob a aparência da ‘modernidade constitucional’. A consequência do carteadado entre essas duas essências opostas torna a hipocrisia e o sofisma traços e práticas inerentes ao Estado. O rei está nu. Ou, noutra formulação: “O moderno *ancien régime* é apenas o comediante de uma ordem mundial cujos heróis reais estão mortos”.

Passando à parte conclusiva do parágrafo, que pode ser lida como variante da astúcia da Razão hegeliana, Marx, ao dirigir nossa atenção para a solidez da História que desafia os revolucionários, mas que ainda assim a cada tanto conduz uma forma antiga ao sepulcro, ressalta: o que era heroico, dramático ou trágico termina por ser reduzido ao cômico. Nesse trecho, explora o esgotamento do processo histórico que marcou a Europa dos séculos XVIII e XIX, manifestado em sucessivas etapas. No caso europeu, o processo só será cancelado caso a humanidade “se separe alegremente do seu passado”.

Essa forma de explorar o sentido da história *in fieri* permite uma aproximação desencantada à decadência da Revolução francesa. De certa maneira, essa mesma visão de esgotamento de processos históricos em suas diversas fases é reencontrada na análise do 18 de Brumário de Luís Napoleão Bonaparte. Nesse texto admirável, Marx expõe as etapas todas que, das jornadas de fevereiro de 1848 se estenderão até o anticlímax, dezembro de 1851, quando Napoleão, o Pequeno, desfecha o seu golpe e destrói a segunda República. Antes desse desenlace, o leitor segue o caminho tortuoso trilhado pela França, balizado pela exaustão de todas as alternativas políticas parlamentares à disposição da burguesia, da aristocracia e da classe média em muito representada pelos republicanos. O papel do proletariado apagou-se após os massacres de junho, logo ao começo da revolução.

A ironia reaparece ao final: a derrubada do anacronismo alemão será vivida com a alegria dos que renegam seu passado. ‘É esse alegre destino histórico que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha’.

Ao chegarmos ao parágrafo 19 fica explicitada, desde sua primeira frase, a tese a ser defendida até o final do artigo.

Quando a moderna realidade político-social passa pelo crivo da crítica, a filosofia da práxis se eleva aos problemas verdadeiramente humanos. Situa-se, por conseguinte, fora do *status quo* alemão, ou chega ao seu objeto considerando outro objeto. Ao assim se expressar, Marx ilustra sob outro viés o atraso alemão, desta feita por meio de seu rechaço, por momentos debochado, à perspectiva defendida pela economia política protecionista então representada pelo nacionalismo de Georg Friedrich List.

## Comentário ao parágrafo 19

Vista com a distância de hoje, a tese em si mesma parece indicar que Marx apenas iniciava seus estudos de economia política, sua visão econômica de 1843 se situando muito longe daquela da maturidade, tal como expressa em *O Capital*. A sensação imediata do leitor é de que Marx, então estudando Adam Smith e outros economistas políticos clássicos, ao criticar List condena-o por seu passadismo. Mas, o que não deixa de ser sintomático, perde a oportunidade de também criticar a economia política liberal como a outra face da protecionista, cada uma delas imersa em sua respectiva realidade, a britânica como encarnação do moderno, a alemã como emanção do anacronismo.

Talvez o mais valioso no parágrafo seja a ênfase de Marx: a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político constitui 'um dos problemas fundamentais da era moderna'. No interior desse problema fundamental, a posição liberal britânica seria caracteristicamente contemporânea, enquanto que a de List se revelaria outra faceta do anacronismo que proclama como novidade o que o mundo moderno já abandonou.

Nesse enquadramento, a crítica ao industrialismo alemão pode, hoje, e especialmente em países subdesenvolvidos, ser lida como um equívoco. Mas se levamos sobretudo em conta o desejo de revolução que anima Marx e seus companheiros, os democratas radicais de esquerda, a crítica a List e à economia política protecionista surge quase como se fora derivação lógica.

O que Marx rejeita é o desejo que anima List, tão oposto ao dos revolucionários. Para escapar da Inglaterra há que imitar a Inglaterra ultrapassada? Para Marx, ao tentarem escapar do que é armadilha para países retardatários, o liberalismo econômico à Smith, os protecionistas alemães se empenham em repetir algo *démodé*. Por isso Marx vê List como defensor de um pensamento ultrapassado que também ele se insere no anacronismo alemão. Em outros termos, tão anacrônico, List, em matéria de política econômica, quanto o estado *ancien régime* disfarçado de monarquia constitucional.

## Comentário ao parágrafo 20

Feita a crítica a List, Marx regressa à esfera política alemã. Então é quando alerta para uma série de elementos que iluminam ainda mais a insuperável defasagem entre a Alemanha e o mundo moderno europeu, exatamente o que a economia política protecionista pretendia obviar em sua esfera própria. Para Marx, o desenvolvimento político alemão inexistente, fato que haveria sido exaustivamente comprovado no decurso de sua análise da sociedade, do Estado, do governo e do regime moderno-absolutista imperante.

Ponto importante: um indivíduo livre não faz verão político. Se toma parte, como indivíduo, nos 'problemas do presente', essa participação é social e politicamente estéril. O que efetivamente vale: o social e o político. Nesse âmbito, o decisivo é o povo, a massa, a sociedade civil a ser mobilizada. Isso vale, sim, mas apenas em termos. Vale como potência, mas só passará realmente a valer depois de a totalidade encarnada pelo povo convergir com a práxis dos intelectuais revolucionários. Só então e afinal a massa da sociedade civil se levantará, junto com os da filosofia da práxis, na insurreição em que caberá papel crucial ao proletariado.

O parágrafo também deixa entrever o fascínio dos alemães cultos pela Grécia, fenômeno que vem desde ao menos o século XVIII. A menção a Anacarsis, um dos sete sábios, a um só tempo reveladora do imaginário alemão 'vis-à-vis' a Grécia e sinalizadora de certo ranço do universalismo europeu que se estruturara via colonialismo. "Felizmente, nós, os alemães, não somos citas'...

## Comentário ao parágrafo 21

O parágrafo emite múltiplos sinais a respeito de temas que serão mais adiante considerados tanto na 'Introdução' quanto noutros textos de um Marx em acelerado processo de criação de sua perspectiva revolucionária.

Entre esses temas, anotemos: (a) o aparecimento da ideia de pré-história como aquele período que foi vivenciado pelos antigos no interior da imaginação mitológica. A ideia é transferida por Marx para a situação alemã, marcada por uma pré-história muito especial, a do pensar tão somente filosófico; (b) por ver o pensar filosófico especulativo como pré-histórico, Marx volta a denunciar a singularidade alemã, o ser de vanguarda apenas no plano da filosofia. No mais, anacronismo, miséria generalizada, material e espiritual. Em suma, Alemanha como sinônimo do atraso; (c) exatamente porque a filosofia alemã é decerto contemporânea do mundo moderno, caso se queira abolir a miséria alemã há que rejeitar criticamente o mundo moderno em sua totalidade, inclusive a dimensão filosófica em que os alemães excedem. A crítica dessa filosofia monumental se justifica porque a especulação hegeliana se situa 'no centro dos problemas diante dos quais o presente diz: *'That is the question'*.

A frase final do parágrafo, exemplo do radicalismo democrático-revolucionário do Marx de 1843. Para as nações avançadas já está lançado o desafio de "uma ruptura prática com as modernas condições políticas". Dito de outra forma, as nações modernas estão desafiadas a concretizar outro movimento revolucionário, qualitativamente distinto do que foi o de 1789.

Na Alemanha, que nem sequer chegou ao estágio político moderno, a ruptura com as condições políticas avançadas será também, obrigatoriamente, "uma ruptura crítica com a reflexão filosófica dessas condições". Para que assim venha a suceder, a Alemanha já está, dada a incessante atividade dos novos filósofos radicais democráticos, se preparando para a eclosão do momento revolucionário que se perfila. Sinal, esse preparar-se, de que a superação da miséria alemã será feita simultaneamente com o cancelamento, nos países avançados, de sua própria situação, a um só tempo moderna e insustentável. A humanidade prepara-se para viver a alegria de enviar ao cemitério várias formas de história.

## Comentário ao parágrafo 22

O essencial do 22 parece ser a tese exposta na frase inicial. Vejamos: (a) em termos históricos, tão somente a filosofia alemã do direito e do Estado é contemporânea do mundo moderno. Mas essa contemporaneidade pontual se refere apenas ao plano que Marx chama de 'oficial'. Há, portanto, outro, não-oficial, distinto do primeiro e a ele oposto. Esse segundo polo é caracteristicamente corrosivo, é a crítica das condições existentes, é o combate corpo a corpo que denuncia de público o anacronismo vigente. Crítica, por conseguinte, que é ação, denúncia, exposição das *parties honteuses* e de muito mais. Por ser assim, move-se em outro universo que não o dos limitados 'movimentos parciais'. Como é o que é, no essencial essa crítica é a nação alemã como movimento libertador total. Combate, o seu, que se manifesta em todos os níveis, do prático ao filosófico. Crítica que em última instância encarna o desejo que nutrem os da práxis: deixar para trás, *aufgehoben*, a filosofia alemã moderna, expressão do 'plano oficial'.

(b) em decorrência, só uma crítica que seja também uma revolução teórica pode, junto com a superação da miséria alemã, igualmente cancelar seu lado moderno, o filosófico. Esse, nascido no território da miséria, mas sendo, sem sombra de dúvida, supremamente contemporâneo, é o que deve ser deixado para trás. Indispensável, portanto, ir além de tudo o que existe tanto no moderno quanto no anacrônico. Essa, a tarefa da cabeça de uma paixão destinada a mobilizar, pela ação política e pela crítica da filosofia oficial, o povo, a massa, o proletariado.

Nesse plano, Marx lança seu alerta: o futuro da nação alemã depende de os alemães (o povo, a massa, a sociedade civil, o proletariado... evitem dois caminhos (o do partido prático e o do partido teórico) que não conduzem a lugar algum. O essencial é o ajustar contas, por parte do povo, com sua história onírica. Portanto, há que revolucionariamente cancelar tanto as condições reais, miseráveis, quanto a expressão dessa situação, sua continuação abstrata, a filosofia oficial.

Na parte conclusiva do parágrafo fica razoavelmente claro que o texto é parte de um debate acirrado no seio da esquerda alemã. Nesse debate, Marx tem posição própria. Senão vejamos: (a) na esquerda alemã há dois partidos e uma terceira posição, a de Marx, que critica e supera ambas tendências; (b) um partido prático e um partido teórico estão se digladiando; (c) o partido prático quer se concentrar no ativismo totalmente infenso à teoria, e para justificar sua posição

invoca 'o germe da vida real', o solo a partir do qual elabora sua visão da Alemanha, de sua revolução ou, talvez, de sua reforma; (d) o partido prático nega a filosofia 'dando-lhe as costas', ou seja, abandona a filosofia, mas esse rechaço se expressa em meras 'fraseologias furiosas e banais'; (e) o partido prático, diz Marx, está certo ao negar a filosofia, mas é cego ao fato de que a filosofia só pode ser negada, suprimida (*aufgehoben*), se for historicamente realizada.

Feita a crítica do partido prático, no parágrafo seguinte Marx rechaça o partido teórico.

## Comentário ao parágrafo 23

No essencial, Marx afirma que: (a) o partido teórico limita o combate à mera crítica filosófica do mundo alemão. Inocente, ignora que a filosofia é parte e complemento ideal desse mesmo mundo; (b) os teóricos criticam os práticos, mas se comportam acriticamente com respeito a si próprios, isto é, partem dos reais pressupostos da filosofia, mas aceitam seus resultados ou então apresentam, como resultados e exigências da filosofia, elementos elaborados em outros domínios; e (c) o defeito fundamental do partido teórico é a crença em que se pode realizar a filosofia sem suprimi-la.

Apresentadas as objeções a ambos os partidos, Marx passa a examinar, no parágrafo 23, a resiliência da filosofia hegeliana do direito e do Estado.

## Comentário ao parágrafo 23

De início, uma observação lateral: para quem leu os cadernos de anotações de Marx sobre a filosofia do direito de Hegel fica claro que embora ambos os textos, o da *Crítica à Filosofia do Direito* e o da 'Introdução à Crítica', condenem a abstração e o logicismo hegelianos, as duas críticas estão vazadas em termos distintos. Nos cadernos, Marx escreve para si mesmo; na 'Introdução', para a esquerda alemã e europeia. Isso faz enorme diferença. Nos cadernos, Marx é muito mais cáustico e iconoclasta. Na Introdução, mais contido.

De toda forma, no parágrafo 23, por Hegel ser o mais completo dos filósofos especulativos, Marx propõe que a crítica deve ser desenvolvida em dois níveis. Um deles, o da análise do Estado moderno e da avançada realidade europeia. Noutro nível, a crítica deve ser 'a negação decidida de todo o modo da consciência política e jurídica alemã'. Então, dois movimentos: um deles o que relaciona Hegel com a Europa moderna; o outro, muito mais voltado para a consciência político-jurídica interna à Alemanha.

Marx sublinha que a própria filosofia especulativa alemã é elemento de um todo maior, o conformado pelo Estado moderno europeu. Esse Estado tem como fundação filosófico-jurídica a mesma base que sustenta a filosofia especulativa alemã. O ponto essencialmente compartilhado por Hegel e pelos juristas e filósofos políticos do 'além Reno' é a ocultação sistemática do homem efetivo, do homem total, genérico, do homem concreto em sua vida concreta. Em lugar dessa realidade terrestre, Hegel e os modernos europeus preferem a abstração do céu jurídico. Por isso, tanto o pensamento hegeliano quanto o do Estado moderno operam estratégia de dissimulação do real, de negação dos fatos, de denegação do homem genérico. Quando muito, num esforço sem futuro, uns e outros tentam satisfazer o homem total, mas sempre sob forma imaginária. Por assim ser, Marx defende que "em política, os alemães pensam o que outras nações fizeram".

Nesse modo de pensar alemão, em que o agir pertence a outros povos, Marx reitera: (a) a singularidade filosófico-jurídica alemã encarnada no pensamento de Hegel, nesse campo a Alemanha no mínimo emparelhando com a Europa moderna; e (b) como decorrência, a Alemanha é a consciência teórica do mundo moderno. A tese é fascinante, mas a demonstração talvez seja frágil.

Vejamos um pouco a *démarche*. Ao mesmo tempo em que o pensamento especulativo brilhava, abstrato e presumido clarão, também andava sempre na mesma trilha, a da unilateralidade e atrofia da realidade. Brilhante, abstrato, presumido clarão, o hegeliano é pensamento unilateral que denega a realidade concreta. Mas qual seria a realidade atrofiada, mencionada por Marx? A realidade da miséria alemã, ela mesma uma curva da qual o pensamento hegeliano é ponto exterior, na essência filosofia pertencente a outra curva, a desenhada pelos modernos estados europeus? Ficamos no mistério.

Mas ficamos também informados de que o *status quo* defendido pelo sistema político alemão, o do reinado de Frederico Guilherme IV, exprime, como estado “germânico-cristão”, o acabamento do *ancien régime*. Verdade que esse ponto só é claro na aparência. Tudo depende do que entendermos por ‘acabamento’. Ora, acabamento pode significar culminação, os últimos retoques. Por exemplo, o acabamento de uma obra de arte. Mas acabamento também pode conotar desfazimento, algo que está em diluição, exaurindo-se. Ficamos entre a culminação do belo e a aniquilação de algo. Ou talvez Marx haja querido dizer que o *status quo* encarnado no sistema político alemão é, ao tempo em que se ‘aperfeiçoa’ (seu lado ‘constitucional monárquico’), a continuada afirmação do *ancien régime* como fundamento real da coisa. O sistema, então, diria Raul Seixas, metamorfose ambulante cujo futuro inexorável é o acabamento que desfaz o que sobrou, o que ainda existe como sobrevivência, reminiscência. Claro, no pensamento de Marx, que o desfazimento, o acabamento do sistema, será realizado pela revolução radical democrática, ou desfazimento não haverá. A revolução defendida pelos da filosofia da práxis, o único caminho para a efetiva superação da miséria reinante.

Mas há outro *status quo*, o da ciência política alemã, o nível especificamente hegeliano. Esse, ao contrário do anterior, expressa o ‘inacabamento do Estado moderno’. O problema é que o leitor não fica totalmente seguro se esse inacabamento se aplica somente às variantes do Estado moderno ou se também inclui a miséria alemã. Talvez razoável seja interpretar que ambas as situações, ambos os acabamentos, o do sistema político e o do sistema filosófico, o da monarquia absoluta e ‘constitucional’ e o da formulação filosófica hegeliana como seu complemento ideal, serão ambos acabados com a eclosão da revolução teorizada por Marx tal como exposta no final do artigo. Excesso de especulação do leitor?

De toda forma, a questão da revolução passa ao primeiro plano a partir do parágrafo 24.

## Comentário ao parágrafo 24

A tarefa da crítica em sua nova fase, em sua nova face, fica devidamente explicitada: ela, que vai muito além da anterior, a crítica da essência do cristianismo, é de um só golpe filosófica, enquanto crítica da especulação hegeliana, e prático-política, enquanto pensamento imerso em várias práxis que buscam revolucionar a Alemanha. Filosofia teórica e prática, norteada por tarefas concretas.

Nesse contexto, Marx se pergunta: pode a Alemanha ser revolucionada? Essa, a indagação que abre o parágrafo seguinte.

## Comentário ao parágrafo 25

A pergunta é obviamente retórica, a revolução tem como eclodir no reino da comédia absolutista moderna. Sua concretização elevará a Alemanha ao mais alto plano histórico. A reconfiguração total do estado e da sociedade será feita a partir do radicalismo voltado para a decisiva afirmação de todos os que desde sempre foram reprimidos. Quando o acontecimento revolucionário se completar, a vida concreta do homem genérico, sua liberdade total, expressa no pensar, no agir, no instruir-se e em tanto mais, será efetivada. A Alemanha saltará diretamente do anacronismo para um novo estágio histórico que vai muito além, qualitativamente além, da modernidade europeia.

Na sequência, ao tratar da arma da crítica e da crítica da arma, Marx esboça sua primeira teoria da revolução. Enfatiza: em oposição ao poder material que está estabelecido na Alemanha, passou a existir outro poder material. Em convergência com esse novo poder material revolucionariamente contestador, Marx exalta o lado crítico-prático encarnado pela filosofia da práxis, esforço que deixa para trás tanto o partido prático quanto o teórico. A dimensão da teoria, ao se transformar, ela também, em força material, une-se ao poder material opositor *strictu sensu*. Ambos, juntos e imbricados, revolucionarão o país. Certeza absoluta de que esse acontecimento está na ordem do dia, desde que a proposta radical do partido da práxis seja farol e guia. Ora, como ser radical é agarrar a coisa pela raiz, depreende-se que, sendo o homem genérico a raiz de tudo, do que se trata é de obter a fusão dialética de duas forças materiais, a originariamente filosófica e a nova, a do proletariado imerso no povo. Essa fusão traria a um só tempo o final do mundo alemão anacrônico e a abertura de portas para movimentos emancipatórios similares na Europa moderna.

Em seguida, Marx homenageia Feuerbach ao mesmo tempo em que dele toma distância. Nessa altura apresenta sua

concepção de revolução radical democrática como a forma histórica, ainda em gestação, da superação do estado moderno em geral e do atraso alemão em particular. Nessa altura convém voltar a ler o primeiro parágrafo da Introdução (p. 145): “Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”. A demonstração agora iniciada é outra. A crítica que se funda geneticamente em Feuerbach passou a ser crítica revolucionária, teoria e ação da revolução radical democrática.

A importância da teoria como emancipação teórica, afirma Marx na parte final do parágrafo, tem relevância prática específica na história da Alemanha. Essa afirmação o leva a um voo histórico sobre o tema da revolução alemã desde Lutero até 1843. Ou seja, voo do século XVI ao XIX, de Lutero ao momento vivido por Marx e por ele visto como um período pré-revolucionário, o que foi confirmado cinco anos depois.

A atenção do leitor é chamada para determinados traços da história alemã, úteis para a avaliação da situação pré-revolucionária: (a) não há revolução, mesmo a do tipo deflagrada por Lutero, que prescindia de uma teoria. No caso de Lutero, uma teologia; (b) o que em 1517 começou na cabeça de um monge agostiniano, em 1843 está começando na cabeça do filósofo. O monge, sabemos quem é. Mas, quem é o filósofo? O jovem pensador? Se assim é, e assim parece ser no primeiro momento da leitura, não sem motivos os do *Doktor Club* e toda a esquerda hegeliana de quando em quando se espantavam com a audácia do Mouro. Mais provável, entretanto, que, bem lido o texto, o filósofo seja um coletivo, o dos filósofos da práxis defensores da revolução radical; (c) as observações sobre Lutero se tornaram clássicas, ao menos no âmbito marxista. São atraente resumo das oposições entre catolicismo, por um lado, e luteranismo/protestantismo, por outro; (d) entre os comentários de Marx sobre o protestantismo como ‘revolução’, cabe destacar sua avaliação de que, apesar de o proposto por Lutero ser uma ‘solução falsa’, o monge elaborara o ‘modo correto de colocar o problema’. Seu esforço, do qual resultou o grande cisma, ameaçou destruir o catolicismo romano, assim contribuindo tanto para a emergência do mundo moderno como também, ao final da Reforma, para a instauração da miséria alemã; (e) a parte final do parágrafo se volta para a análise de como a teologia protestante, personificada em Lutero, não foi nem poderia haver sido revolucionária. Em vez dela, revolucionária foi a Guerra dos Camponeses, ‘o fato mais radical da história alemã’ até 1843. Mas a revolução camponesa fracassou ‘por culpa da teologia’. Ou seja, mesmo com Münzer foi impossível à teologia protestante dirigir o processo revolucionário. Faltava-lhe o solo teórico do qual, três séculos depois, dispõem Marx e os da práxis.

Essa diferença essencial entre os radicais do tempo da Reforma e os do século XIX reforça as expectativas revolucionárias do jovem Marx. “Hoje, com o fracasso da própria teologia, nosso ‘status quo’, o fato menos livre da história alemã, se despedaçará contra a filosofia” (p. 152).

Feito esse apanhado histórico, Marx parte para o cerne da questão por ele mesmo levantada, a da viabilidade da revolução radical, democrático-humanista.

Passemos ao parágrafo 26, enunciação do x do problema: “Entretanto, a uma revolução radical alemã parece ser colocada uma dificuldade fundamental”.

## Comentário ao parágrafo 26

A partir dele e até a conclusão do artigo, Marx busca demonstrar que o momento da verdade está chegando, e porque esse momento é do tipo x, não y.

Na primeira aproximação teórica da revolução radical como única saída para a Alemanha, destaca: (a) as revoluções, para ocorrerem, exigem a conjunção de dois elementos: um passivo, a base material; outro, teórico-ativo, o pensamento crítico que ‘procura se realizar’; (b) para isso, a teoria tem de se efetivar num povo. Ou seja, ser a efetivação das necessidades populares; (c) a revolução radical-democrática deixará para trás a monstruosa discrepância entre as exigências do pensamento e as respostas banais que lhes dá a medíocre realidade alemã; e (d) no âmago dessa problemática se situa a “discrepância da sociedade civil com o estado e consigo mesma”. A despeito da anunciada chegada de uma época revolucionária de novo tipo, Marx continua a se perguntar sobre as condições do acoplamento das necessidades teóricas com as exigências práticas. Em suas palavras: ‘Não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento’. Essa convergência no tempo, esse encontro de duas necessidades que se

imbricam na conjuntura pré-revolucionária, é o que autoriza a expectativa da eclosão do acontecimento radical num prazo curto.

Estabelecido os termos principais de sua primeira teoria da revolução, Marx passa à análise das dificuldades a serem enfrentadas pelos democratas radicais.

**\*Tadeu Valadares** é embaixador aposentado.

## Referência

---

Karl Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo, 2005, 184 págs.