

em defesa da pesquisa

Sociedade civil-burguesa, política e direitos humanos em A sagrada família de Marx e Engels

Sociedad civil-burguesa, política y derechos humanos en A Sagrada Familia de Marx y Engels

Civil-bourgeois society, politics and human rights in The Holy Family of Marx and Engels

Vitor Bartoletti Sartori¹

¹ Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: vitorbsartori@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9570-9968>.

Submetido em 23/03/2023

Aceito em 30/06/2023

Pré-Publicação em 10/07/2023

Como citar este trabalho

SARTORI, Vitor Bartoletti. Sociedade civil-burguesa, política e direitos humanos em A sagrada família de Marx e Engels. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, Brasília, Pré-publicação, p. 01-34, 2023.

insurgência

InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais | Pré-Publicação | 2023 | Brasília | PPGDH/UnB | IPDMS
ISSN 2447-6684



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons 4.0.
Este trabajo es licenciado bajo una Licencia Creative Commons 4.0.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0.

Sociedade civil-burguesa, política e direitos humanos em *A sagrada família* de Marx e Engels

Resumo

Pretendemos mostrar que *A sagrada família* é um nexo importante entre os textos marxianos de 1843-44 e *A ideologia alemã*. Para tanto, explicitaremos como que a crítica de Marx e de Engels vai constantemente em direção ao aprofundamento da crítica à sociedade civil-burguesa. Os autores deixam claro que os Direitos do homem, bem como a vida política, têm suas raízes na vida civil-burguesa, tal qual na sociedade em que essa vida aparece como algo natural, aquela marcada pelo domínio da burguesia. Mostraremos também que há, em *A sagrada família*, um modo de representação específico do domínio burguês, aquele das ilusões e das superstições políticas.

Palavras-chave

Marx. A sagrada família. Crítica da religião. Política. Direitos humanos.

Resumen

Pretendemos mostrar que *La Sagrada Familia* es un eslabón importante entre los textos marxianos de 1843-44 y *La ideología alemana*. Explicaremos cómo la crítica de Marx y Engels va constantemente hacia la profundización de la crítica a la sociedad civil-burguesa. Los autores aclaran que los Derechos del hombre, así como la vida política, tienen sus raíces en la vida civil-burguesa, al igual que en la sociedad en que esa vida aparece como algo natural, marcada por el dominio de la burguesía. También mostraremos que hay, en *La Sagrada Familia*, una manera de representación específica del dominio burgués, el de las ilusiones y supersticiones políticas.

Palabras-clave

Marx. La Sagrada Familia. Crítica de la religión. Política. Derechos Humanos

Abstract

We intend to show that *The Holy Family* is an important link between the Marxian texts of 1843-44 and *The German Ideology*. To do so, we will show how the critique of Marx and Engels constantly goes towards the deepening of the critique of civil-bourgeois society. The authors show how the Human Rights, as well as political life, have their roots in civil-bourgeois life, as well as in the society in which this life appears as something natural, the one marked by the dominance of the bourgeoisie. We will also show that there is, in *The Holy Family*, a specific mode of representation of bourgeois rule, that of political illusions and superstitions.

Keywords

Marx. Holy Family. Critic of Religion. Politics. Human Rights.

1 Introdução: a importância de *A sagrada família* no itinerário de Marx

A sagrada família é uma obra que possui um papel importante no itinerário de Marx e de Engels. Ao contrário de obras como *Crítica à filosofia do Direito de Hegel* (2005a), de 1843, dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004a) e de *A ideologia alemã* (2007), de 1845-1846, para que fiquemos nos textos de fôlego da década de 1840 e

posteriores à inflexão que se dá no pensamento de Marx em 1843 (Cf. CHASIN, 2009), trata-se de um livro publicado durante a vida de Marx (e de Engels, que assina o trabalho).

Isso traz destaque ao texto que aqui analisaremos no que diz respeito à política e aos direitos humanos, que são temas bastante recorrentes nos textos de 1843-44, bem como depois, tanto na década de 1840, quanto nos últimos escritos de Marx.¹

A publicação de um livro significa que os autores, no geral, estão satisfeitos com aquilo que escreveram; e, desse modo, *A sagrada família* ganha relevância no itinerário de Marx e de Engels: trata-se do primeiro texto mais longo publicado por Marx e por Engels, esse último que, logo depois, publicaria *A Situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (2008). No que se deve destacar algo importante para a obra que vamos analisar: a ironia de seus título e subtítulo. Se a crítica da religião já havia sido colocada como central em 1843 por Marx em *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução* – “a crítica da religião é o pressuposto da toda crítica.” (MARX, 2005 b, p. 145) – ela volta no final de 1844. O fato de, na Alemanha, sequer a crítica da religião estar completa na época (Cf. LUKÁCS, 2020; MARCUSE, 2004), mesmo com Feuerbach (Cf. ENGELS, 1982), leva Marx e Engels a enfatizarem que a filosofia pós-hegeliana se colocava como uma espécie de sagrada família, tendo os irmãos Bauer à frente. De acordo com os autores de *A sagrada família*, a busca dos neohegelianos por um Estado político pleno, bem como pela emancipação política como a solução para a miséria religiosa, faz com que os Bruno e Edgard Bauer em especial, acabem por aceitar o fundamento mundano da própria religião. E, assim, os dois irmãos formam o núcleo de uma espécie de sagrada família. Um elemento a se destacar, portanto, é: a crítica à religião (e à especulação, como veremos à frente) ganha especial destaque nessa obra de Marx e de Engels tal qual em seus textos da década de 1840.² Mostraremos como isso se dá em *A sagrada família*.

E mais: tem-se a situação alemã trazida como algo essencial no livro de Marx e Engels. E isso aparece tanto nas comparações que os autores realizam entre a França e a Alemanha³ (tema importante também à *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução*) como na crítica àquilo que chamaram de miséria alemã, que

¹ Para uma visão geral do assunto no último Marx, Cf. MUSTO, 2018. No que diz respeito aos direitos humanos e à política no final da vida de Marx, Cf. SARTORI, 2018.

² A década de 1840 é muito discutida na literatura sobre Marx. Aqui, não entraremos nos pormenores dos embates sobre o tema, trazendo os debates à tona somente quando necessário à linha vermelha de nosso texto, que acaba por se focar na concepção de política presente em *A sagrada família*.

³ É preciso destacar que não se tem uma Alemanha propriamente unificada nesse momento. Desse modo, por mais que Marx e Engels se refiram repetidamente aos alemães, à Alemanha, à miséria alemã e à ideologia alemã, é bom dizer que o elemento nacional não se coloca como hoje nesse momento. Nesse sentido, a contraposição à França, que passou por uma revolução burguesa e que traz a unificação nacional consolidada é elucidativa.

viria a ganhar especial destaque na *Ideologia alemã*. Um segundo ponto a se destacar, portanto, é que *A sagrada família* aparece como uma espécie de liame entre os artigos dos *Anais franco-alemães* e o texto de 1845-46. Trata-se do momento em que, em conjunto com Engels, em Bruxelas, Marx busca “acertar as contas com a antiga concepção filosófica”, sendo que “o propósito se realizou sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana” com o manuscrito do texto que hoje conhecemos como *A ideologia alemã* sendo deixado “à crítica roedora dos ratos.” (MARX, 2009, p. 49) A publicação de *A sagrada família*, portanto, pode até mesmo ajudar a esclarecer algumas ligações entre a crítica da religião e a crítica da política e do Direito, todas elas centrais ao autor de *O capital* desde 1843 e bastante presentes tanto nos artigos do começo da década de 1840 e no texto de 1845-46, que não foi publicado por Marx e Engels.⁴ Voltemos, porém, à peculiaridade do subtítulo.

Bruno Bauer e seus consortes pretendiam uma “crítica crítica” sendo que sequer se davam conta de algo, de acordo com Marx, basilar: não seria possível criticar o céu da religião sem criticar igualmente o mundo profano. Tratar-se-ia de algo vão atacar a teologia sem buscar a própria crítica terrena da política. Como diz Marx em 1843, na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel - introdução*: “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*.” (MARX, 2005 b, p. 146) Assim, no título e no subtítulo da obra que pretendemos tratar aqui há nuances que remetem à crítica da religião e da política, à especificidade nacional (em especial a alemã) e ao modo pelo qual uma crítica efetiva precisa se colocar: de acordo com nossos autores, não tanto se afirmando como “crítica crítica” ou como uma “crítica à crítica crítica” como colocam ironicamente Marx e Engels no subtítulo da obra, mas como uma atividade que busque a supressão das oposições que se expressam mundanamente. Trata-se de algo que não diz respeito só ao acerto ou desacerto das concepções de mundo; antes, tem-se a necessidade de apreensão reta da própria realidade efetiva, do ser da realidade, como diz Lukács (2012). A publicação de *A sagrada família*, e a análise da obra, podem ajudar a apreender essa posição.

O livro, assim, está revestido de um relevo especial aos estudiosos da obra de Marx, bem como, acreditamos, dos desdobramentos presentes no marxismo e na crítica à sociedade capitalista.⁵ Ele traz tanto as teorias de Marx e de Engels quanto os posicionamentos concretos dos autores diante da realidade de suas épocas. As páginas a mais de uma obra de fôlego também permitem que a ligação entre esses dois elementos seja bastante orgânica e mais visível. O ano de 1844, portanto, é um ano importante para a compreensão do pensamento marxiano: tanto os *Manuscritos*

⁴ Para uma análise das linhas gerais desse movimento, de 1842, na Gazeta renana, até 1845-46 em *A ideologia alemã*, em especial no que diz respeito à relação entre religião e política, Cf. SARTORI, 2021a.

⁵ No que diz respeito a esses desdobramentos para o presente, em especial em relação à crítica da política, Cf. CHASIN, 2012.

econômico-filosóficos (é verdade que de modo mais fragmentário e não publicados) quanto *A sagrada família* são redigidos, sendo o último texto disponibilizado ao público. Antes disso, tem-se só artigos publicados, estando os textos maiores de Marx em formato de manuscritos somente ou, anteriormente a 1843, dotados de concepções que não mais correspondem àquelas do autor.⁶ O doutoramento de Marx, com forte influência hegeliana, sobre os materialismos de *Demócrito e Epicuro* (1972, 2018), de 1841, não foi publicado.⁷ Os demais textos do autor de *O capital*, são artigos, como aqueles da *Gazeta renana* (1998), de 1842, textos esses os quais ainda apostam no Estado racional, politicamente pleno, bem como nos direitos do homem. (Cf. SARTORI, 2020a; PEREIRA NETO, 2018)

Já no início de 1843, a *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*, também não publicada, ainda adota uma concepção positiva sobre a política, ao mesmo tempo em que se volta à sociedade civil-burguesa⁸ como sujeito, sendo o Estado o predicado da sociedade. (Cf. PALU, 2019; DE DEUS, 2014) Ou seja, no começo de 1843, os dois maiores textos do autor alemão ainda não trazem a sua própria posição, aquela do pensamento propriamente marxiano (Cf. CHASIN, 2009), que se esboçaria ainda nesse ano, nos *Anais franco-alemães*, nos textos *Sobre a questão judaica* (2010a) e *Crítica à filosofia do Direito – introdução* (2003b). O “acertar as contas com a antiga concepção filosófica” (MARX, 2009, p. 49) pode até aparecer de modo esparso em artigos de 1843-1844, bem como nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* – em especial na crítica a Hegel (Cf. LUKÁCS, 2018). Porém, há de se destacar: somente com *A sagrada família* e, depois, em *A ideologia alemã* é que há um *corpus* mais robusto e “sistemático”⁹ para ser analisado: as páginas desses livros repassam de

⁶ Não seguimos aqui a oposição althusseriana (1979) entre o jovem Marx “humanista” e marcado pela influência de Hegel e, em especial, de Feuerbach e Marx “científico” de *O capital*. Também não podemos concordar com a centralidade que uma posição ainda contemplativa da classe trabalhadora adquiriria em 1844 na obra de Marx, o que seria índice de imaturidade de sua teoria tanto para autores como Michael Löwy (2002) como para Celso Frederico (2009). Para uma análise cuidadosa dos anos de 1843-44, acreditamos que as análises de José Chasin (2009) sejam essenciais. Para a compreensão desse ponto no que diz respeito aos direitos humanos e à política, Cf. SARTORI, 2019.

⁷ Para uma análise do modo *sui generis* pelo qual Marx se apropria de modo mediado e reflexivo de Hegel nesse texto, Cf. SARTORI, 2020a.

⁸ No presente texto, optamos por traduzir a expressão *bürgerliche Gesellschaft* por sociedade civil-burguesa (e não somente sociedade civil ou sociedade burguesa), enfatizando tanto a contraposição entre tal sociedade e a organização política estatal quanto o caráter especificamente burguês dela. O mesmo procedimento foi adotado no que diz respeito à expressão *bürgerliche Leben*, traduzida por vida civil-burguesa.

⁹ Usamos das aspas aqui porque o pensamento marxiano não é sistemático como aquele da filosofia clássica alemã de Kant, Fichte e Hegel, por exemplo. Trata-se de uma crítica imanente da própria realidade, em que são explicitadas as determinações do próprio real. Quando falamos de algo mais “sistemático” somente queremos dizer que, em *A sagrada família*, a exposição dessas determinações é trazida de modo a abranger de modo aproximado a totalidade da realidade da época dos autores.

modo extenso os temas que mencionamos acima de maneira orgânica e articulada e, por isso, precisam ser analisadas.

Na mesma época, tem-se também o artigo *Glosas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”, de um prussiano* (2010b), publicado no *Vorwärts*, em 1844. Nesse momento, também são redigidos os *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004a), que, como a denominação denota, permaneceram no estado de manuscritos e, assim, não foram publicados. E, com isso, a obra que pretendemos analisar aqui realiza um papel importante de elo entre os artigos publicados por Marx em 1843-44 e suas obras não publicadas. Grande parte da produção marxiana é realizada em artigos jornalísticos, tanto na década de 1840 quanto depois, sendo a publicação de um livro algo considerável. O próximo a ser publicado pelo autor seria *A miséria da filosofia* (2004b), de 1847 e, depois, em conjunto com Engels, tem-se o *Manifesto comunista* (1998). E, assim, acreditamos que a análise de *A sagrada família* pode ser de grande valia para nosso tema.

Um alerta: é verdade que a não publicação de um texto não depõe contra ele; também não significa que haja insatisfação por parte do autor do texto. Por vezes, inclusive como no caso dos *Grundrisse* (2011), – como demonstrou Rosdolsky (2001) – o caráter inconcluso do texto pode até mesmo esclarecer muito sobre a obra publicada de um autor. Porém, a publicação de um texto, bem como a envergadura dele, não podem ser desconsiderados de modo algum. Como pretendemos demonstrar, isso precisa ser levado em conta para que possamos explicitar o modo como aparece a temática da política em *A sagrada família*, modo esse que pode ajudar muito a elucidar alguns aspectos da crítica à política presente em Marx, aspectos esses que são trazidos nos artigos (bem como nos textos não publicados) e que foram analisados, sobretudo, por José Chasin (2009).

Assim, a partir da análise imanente¹⁰ do texto mencionado, explicitaremos a crítica à política e aos direitos humanos presente na obra marxiana na primeira metade da década de 1840. Analisar um livro publicado em vida dos autores, *A sagrada família*, pode trazer aspectos decisivos sobre a concepção de política de Marx e Engels de modo mais destacado. Assim, intentamos elucidar elementos que, em artigos, ou em textos não publicados, muitas vezes estariam menos presentes, ou colocados com menor clareza. Acreditamos que esse é o caso da política, que, em *A*

¹⁰ Como diz Chasin sobre a análise imanente: “tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir [...]”. (CHASIN, 2009, p. 26)

sagrada família, aparece relacionada à peculiaridade nacional, à crítica à religião, bem como aos direitos do homem.

2 Sociedade civil-burguesa e Estado nos textos da primeira metade da década de 1840

Uma das temáticas centrais da *Crítica da filosofia do Direito de Hegel* é a relação entre sociedade civil-burguesa e Estado. Nessa relação, segundo Marx, tem-se uma inversão entre sujeito e predicado em Hegel. (Cf. SARTORI, 2014) E, assim, seria preciso notar que tal inversão, no autor da *Fenomenologia do espírito*, traz um ímpeto especulativo. Em 1843, diz Marx, assim, que há uma ligação entre tal inversão e o idealismo hegeliano: “o importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado.” (MARX, 2005 a, p. 34) A disposição política, em Hegel, apareceria como uma determinação da ideia. E, com isso, como diria Marx nos *Manuscritos de 1844*, “sujeito e predicado têm assim um para com o outro a relação de uma absoluta inversão.” (MARX, 2004a, p. 133) No autor da *Filosofia do Direito*, portanto, a política teria uma grande importância. Porém, ela – assim como a natureza, em verdade – seria uma espécie de “estranhamento do espírito”. (HEGEL, 1992, p. 39) Ou seja, há na teoria hegeliana, de acordo com Marx, uma inversão entre sujeito e predicado, inversão essa que está subordinada à posição idealista de Hegel.

No que diz respeito à relação entre sociedade civil-burguesa e Estado, isso seria essencial já que uma posição materialista precisaria trazer consigo um enfoque na própria sociedade, mais precisamente, como se diz na *Ideologia alemã* posteriormente: isso é necessário porque “se mostra que essa sociedade civil[-burguesa] é o verdadeiro foco e cenário de toda a história”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 39) Desse modo, seria preciso analisar a maneira pela qual a sociedade civil-burguesa atua, explicando, inclusive, como são desenvolvidas as atividades mundanas com as mais diversas formas ideológicas.

Como se diz em *A ideologia alemã* posteriormente:

A sociedade civil[-burguesa] em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. (MARX; ENGELS, 2007, p. 42)

A temática da sociedade civil-burguesa, assim, é muito importante para Marx nos anos de 1843 a 1846.¹¹ Ela traz consigo, primeiramente, uma crítica à posição hegeliana, que coloca o Estado como sujeito e a sociedade como predicado. Em verdade, grande parte dos textos da época traz embates com os pensadores pós-hegelianos no contexto alemão. Há, porém, mais: de acordo com Marx e Engels, tal postura de Hegel teria ligação com seu ímpeto idealista e especulativo, de modo que há, em Marx, uma ligação íntima entre a crítica da especulação hegeliana e a crítica à política. Tal crítica é desenvolvida tanto contra o Estado político pleno, advogado por autores como Bruno Bauer quanto diante do ímpeto da chamada “crítica crítica”, que toma a ideia como supostamente correspondente ao conceito como critério para a realidade efetiva. Para que se use outros termos: a crítica do céu é tomada como medida da crítica da terra, e não o oposto.

Para Marx, por outro lado, a crítica da terra seria o essencial. E, com isso, o enfoque daqueles dispostos a apresentar o desenvolvimento histórico efetivo, portanto, precisaria estar na sociedade civil-burguesa. (Cf. MACIEL, 2021) Seria dela que a análise das formas de consciência deveria partir. E é preciso destacar: a atuação da sociedade civil-burguesa se daria também de modo dúplice: tanto como sociedade quanto como Estado. No que se tem outro ponto importante: para os autores de *A sagrada família*, em verdade, quem atua no campo da política (no Estado) é a própria sociedade.

Os problemas dessa atuação, com isso, não estão essencialmente nas diferentes figuras do Estado (e em suas formas de governo), mas na própria estrutura da sociedade. Com isso, Marx e Engels trazem não só que “a sociedade civil[-burguesa] em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42) e que “essa sociedade civil[-burguesa] é o verdadeiro foco e cenário de toda a história”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 39) Em verdade, eles explicitam que é necessária a crítica a essa sociedade como um todo, e não só em suas figuras específicas, como a alemã, por exemplo. Nesse momento, portanto, surge de modo claro a necessidade da crítica à própria sociedade e vida civil-burguesas. A década de 1840, com a adesão de Marx e de Engels ao comunismo, traz esse marco e tal posição de modo destacado. Em verdade, o desenvolvimento das obras da primeira metade da década gira em torno do

¹¹ Isso é verdade também para a obra posterior de Marx, que traz uma análise seminal da chamada anatomia da sociedade civil-burguesa, que leva à crítica da economia política. Veja-se o que diz o autor sobre isso no seu famoso prefácio de 1859: “minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século 18, compreendia sob o nome de ‘sociedade civil-burguesa’. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade civil-burguesa deve ser procurada na economia política.” (MARX, 2009, p. 47)

aprofundamento dessa crítica, que ruma, cada vez mais, em direção à economia política.

Tais aspectos são essenciais para que se perceba como *A sagrada família* se coloca como uma espécie de elo entre os anos de 1843-44 e 1845-46.

3 A economia política na primeira metade da década de 1840 em meio à problematização da sociedade civil-burguesa

É preciso um pequeno parêntese sobre o período de que tratamos e a ligação dele com a crítica marxiana à economia política. Em 20 de janeiro de 1845, Engels estimula Marx em uma carta: “disponha-te a terminar teu livro sobre economia política; pouco importa que muitas páginas não te satisfaçam: os espíritos estão maduros e temos que golpear o ferro agora que ele se apresenta em brasa.” (MARX; ENGELS, 2020, p. 44) E, com isso, tem-se dois aspectos a serem destacados. O primeiro deles diz respeito à escrita por parte de Marx de um texto sobre a economia política, texto esse correspondente, de acordo com José Paulo Netto, “ao projeto de Marx, que lhe comunicara [a Engels] em Paris no encontro que tiveram em agosto/setembro de 1844, de publicar em dois tomos ‘uma crítica da política e da economia política.’” (NETTO, 2020, p. 44) Depois, esclarece ainda o autor brasileiro tratar-se de um “projeto marxiano nunca concluído”. E se diz que “a obra – para a qual Marx chegou a firmar [...] um contrato editorial – reuniria parte de sua *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução* e extratos de seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844.” (NETTO, 2020, p. 44) Um segundo aspecto, porém, precisa ser mencionado: a insatisfação de Marx com partes de seu texto.

Esses dois lados mencionados se relacionam. Um ano depois, em 1846, em uma carta a Leske, Marx afirma que Joseph Arnold Weymeyer “praticamente garantiu a publicação da minha crítica da economia.” (MARX; ENGELS, 2020, p. 48) Percebe-se, portanto, que o projeto do autor continua em sua mente e não é abandonado no ano de 1846, quando é escrita *A ideologia alemã*. As insatisfações do autor alemão quanto à sua crítica da economia, portanto, não o levam a renegar seu texto em momento algum. Não fazem com que ele estabeleça qualquer ruptura ou corte em sua compreensão.

Ele trata, aliás, com naturalidade, a necessidade de rever e revisar um texto, mesmo que essa revisão passe tanto pela forma quanto pelo conteúdo. Ele fala sobre a sua crítica da economia que “como o manuscrito quase terminado do primeiro volume de minha obra se encontra aqui há algum tempo, não o entregarei para impressão sem voltar a repassá-lo outra vez a partir do ponto de vista do conteúdo e forma.” (MARX; ENGELS, 2020, p. 49) Logo depois Marx afirma que “é muito

compreensível que um escritor que avança em seu trabalho não possa mandar à impressão palavra por palavra, seis meses depois, o que havia escrito seis meses antes.” (MARX; ENGELS, 2020, p. 49) Ou seja, o projeto de uma crítica à economia está na ordem do dia para nosso autor. E mais: aquilo que ele escreveu nos seus *Manuscritos de 1844*, por mais que precisasse de revisão, poderia ser aproveitado em sua crítica da política e da economia política. Os anos de 1843-44, portanto, trazem questões que adentram nos anos seguintes da obra marxiana. Não se tem como deixar de analisar em conjunto tais anos, em que a ligação entre as críticas da especulação, da política e da economia política se torna mais coesa.

Marx diz em carta de 1 de agosto de 1846: “o primeiro volume, revisado e corrigido, estará pronto para impressão em fins de novembro. O segundo volume, que é mais histórico, pode segui-lo rapidamente.” (MARX; ENGELS, 2020, p. 49) A revisão mencionada, portanto, sequer seria substancial, de modo que há uma relação de complementariedade entre a crítica da especulação e da política que vinham sendo publicadas por Marx e por Engels (inclusive, em *A sagrada família*) e o desenvolvimento de uma crítica da economia, no caso, à economia política. Todas essas críticas estão presentes nos textos de Marx que se colocam depois de 1843, a partir dos *Anais franco-alemães*; o grau de maturação delas, bem como o modo de exposição que o autor escolhe em cada texto, porém, variam muito, sendo preciso olhar tais temáticas em conjunto.

Falando a Engels sobre outro texto, que hoje conhecemos como *A ideologia alemã*, Marx diz que “enviamos a maior parte do manuscrito do segundo volume para esta publicação.” [...] Por causa dessa edição, dado o acordo com aqueles capitalistas alemães, interrompi momentaneamente meu trabalho de economia.” (MARX; ENGELS, 2020, p. 48) E, assim, nota-se que Marx trabalhava simultaneamente as temáticas dos dois livros inconclusos e não publicados. E, com isso, não há como se colocar uma muralha chinesa entre os anos de 1843-44, em que são escritos tanto *A sagrada família* quanto os *Manuscritos econômico-filosóficos*, e 1845-46, de *A Ideologia alemã*. Marx ainda explica que haveria uma lógica para a ordem de publicação mencionada acima:

Parecia-me, com efeito, importante publicar primeiro um escrito polêmico contra a filosofia alemã e contra o socialismo alemão, que é sua consequência, antes de abordar desenvolvimentos positivos. Isto é necessário para preparar o público para o ponto de vista de minha economia política, que se opõe diametralmente à ciência alemã dominante até hoje. (MARX; ENGELS, 2020, p. 48)

A crítica à filosofia e ao socialismo alemães se colocam em meio às mencionadas críticas à especulação e à política. Para realizar tal crítica, porém, Marx precisa desenvolver sua crítica da economia, explícita ou como pressuposto de sua teoria.

O tratamento marxiano sobre a economia política, inclusive, seria oposto àquele da ciência alemã da época, de modo que seria preciso demolir a última. A obra crítica da economia de Marx, inclusive, seria “científica, mas [...] essa palavra não deveria ser tomada no sentido que lhe dá o governo prussiano.” (MARX; ENGELS, 2020, p. 47) De um lado, haveria uma tarefa negativa, portanto: derrubar a ciência, a filosofia e a política alemãs; doutro, seria preciso trazer uma crítica à economia política para o público alemão.

A exposição das obras é diferente, certamente. Em uma obra, há uma polêmica, que procura explicitar os pontos de partida equivocados da filosofia e da política alemã; noutra, aparece aquilo que o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* chamou de desenvolvimentos positivos e que viria a tomar a dianteira nos anos seguintes e, em verdade, até o final da vida de Marx. Ou seja, não se tem ruptura entre os anos de 1843-44 e os anos seguintes; antes, o amadurecimento da crítica à sociedade civil-burguesa é que se coloca na obra de Marx (e de Engels). A exposição marxiana mostra a dificuldade de conjugar tais críticas, porém, também deixa clara a necessidade delas, bem com o empenho dispendido nesse sentido. Tanto os *Manuscritos de 1844* quanto os textos dos *Anais franco-alemães* e do *Vorwärts* são uma espécie de pano de fundo de *A sagrada família*, em que Marx e Engels aprofundarão suas críticas à sociedade civil-burguesa. Pelo que se nota, *A sagrada família* também aparece tanto como uma antessala de *A ideologia alemã* quanto do tratamento posterior de Marx sobre a sociedade civil-burguesa.

4 Sociedade civil-burguesa, interesses e Estado em A sagrada Família

A sociedade civil-burguesa, já em Hegel (2003), mas também nos textos de Marx, é enxergada como uma esfera ligada às necessidades. A base para isso está na relação entre o homem e a natureza, no caso, tratada por Marx e Engels em *A sagrada família* como “necessidade natural”; essa necessidade, de acordo com os autores, está na base da vida dos homens, tratada por Marx como “vida civil-burguesa”. A política, e a vida política, somente poderiam se apoiar nessa vida e nessa sociedade. Os autores mencionam “a necessidade natural, as qualidades essencialmente humanas” e continuam dizendo que, “por estranhas que possam parecer umas às outras” (MARX; ENGELS, 2003, p. 139), elas têm uma relação indissociável entre si. Desse modo, a necessidade natural “e o interesse mantêm a coesão entre os membros da sociedade [civil-]burguesa”. (MARX; ENGELS, 2003, p. 139) Ou seja, a sociedade civil-burguesa precisa ser entendida a partir de seu próprio funcionamento interno, das necessidades e dos interesses. Isso leva ao caráter urgente do entendimento sobre as relações econômicas, sobre as classes sociais, sobre a produção etc. É preciso compreender a anatomia da sociedade civil-burguesa.

Que ela se relacione com o Estado é um fato. Porém, é da análise do modo pelo qual a vida civil-burguesa organiza que advém a compreensão da política, e não o oposto. De acordo com Marx e com Engels, aquilo a manter coesa a sociedade, em verdade, são as próprias necessidades e os próprios interesses colocados na sociedade; o Estado aparece como uma predicação da sociedade. E tais interesses e necessidades ganham a dianteira na análise crítica, que, cada vez mais, leva a crítica da terra ao solo material.

Marx e Engels são explícitos quanto a isso e reforçam aquilo que já haviam dito quando falam sobre os indivíduos dessa sociedade que “a vida [civil-]burguesa e não a vida política é o seu vínculo real.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 139) E, assim, tal qual nos artigos de 1843-44, bem como na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*, há uma afirmação da sociedade como o sujeito e do Estado como o predicado. No caso, há também um complemento: a vida social dos indivíduos – no caso, a vida civil-burguesa, com suas necessidades, interesses e classes sociais¹² – e não a política é que precisaria ser compreendida como a base do desenvolvimento social. Para Marx e Engels, a correlação entre a vida e as necessidades naturais é um fundamento ineliminável da sociedade, portanto; e, com isso, cresce a necessidade de compreensão das relações materiais de produção, que serão analisadas com mais cuidado em *A ideologia alemã*. Somente ao se compreender essas determinações da própria realidade, em seus pressupostos reais, é que seria possível olhar para as formas de consciência, bem como para o desenvolvimento da vida política. Aquilo colocado nos anos de 1843-44, em especial nos textos dos *Anais franco-alemães* e nas *Glosas marginais* aparece aqui com força. E, com isso, em *A sagrada família*, a correlação entre vida civil-burguesa e vida política é destacada, ao mesmo tempo em que há incursões na análise das bases materiais da sociedade.

A temática apareceu em *Sobre a questão judaica* na oposição entre *bourgeois* e *citoyen* e é retomada aqui com maior grau de concretude. Aliás, o maior número de páginas da obra, bem com a maior variedade de autores com quem se tem embates, trazem em *A sagrada família* uma relação mais orgânica entre os diferentes graus de abstração diante da realidade. Nesse sentido, tal obra acaba por aprofundar os assuntos que são trazidos anteriormente nos artigos de 1843-44. A questão fica clara também nos embates de Marx com Bruno Bauer, em que o tema da religião e do judaísmo reaparecem relacionados com os direitos humanos. No item *Questão judaica III*, Marx (essa parte do texto não é escrita em conjunto com Engels)

¹² Tais complementos são recorrentes na obra que aqui analisamos. Há, nesse sentido, avanços em relação aos textos anteriores. Porém, de modo algum, tem-se uma ruptura, ou um corte em desenvolvimento em relação à *Ideologia alemã*, como quer Althusser (2015). Em verdade, caso se analise a obra marxiana como um todo, percebe-se que sempre há avanços. Sua obra não é um sistema fechado e há abertura para aprofundamento das análises, bem como da apreensão das determinações da realidade, havendo sempre incremento em sua análise, por exemplo, ao ter em mente a crítica da sociedade civil-burguesa.

retoma justamente esse embate. E, com isso, tem-se a possibilidade de se aprofundar aquilo que foi trazido anteriormente. Os termos utilizados pelo autor também são muito similares àqueles de *Sobre a questão judaica*; e, assim, as continuidades do desenvolvimento da temática da política são claras nos anos de 1843-44. Novamente vale destacar: há incrementos, avanços, não rupturas e cortes entre esses textos que mencionamos aqui para tratar da política e dos direitos humanos. Também é preciso deixar claro que a crítica à sociedade civil-burguesa ganha espaço.

5 A crítica da religião, do Direito e da política: burguesia, sociedade civil-burguesa, vida civil-burguesa e direitos humanos em *A sagrada família*

No livro que aqui analisamos, como já se mencionou, tem-se a unidade entre os temas mencionados de modo menos orgânico anteriormente. E, com isso, a inversão entre sujeito e predicado, que está presente em Hegel, bem como na filosofia pós-hegeliana, é criticada por Marx ao se aprofundar a ligação entre a vida civil-burguesa, a política, as necessidades naturais. Em suma, aquilo que, em *A ideologia alemã*, foi colocado como “a base do Estado e da restante superestrutura idealista” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74) é analisada com cuidado em *A sagrada família*. Devemos destacar isso, também, pois são poucas vezes que as palavras “base” e infraestrutura” aparecem na obra marxiana.

Alguns desses momentos são o famoso prefácio de 1859 (2009) e tal passagem de *A ideologia alemã* mencionada acima. Há uma breve referência no *18 Brumário de Luís Bonaparte* (1997) e se tem uma menção em nota de *O capital* (1996) e em algumas cartas.

Tal metáfora de Marx – que se prestou a muitas interpretações simplificadoras na história do marxismo (Cf. LUKÁCS, 2012, 2013) – pode até mesmo não ter a centralidade que lhe foi atribuída, mas precisa ser analisada quando aparece em alguma obra. E, nesse sentido, a relação entre a sociedade civil-burguesa e o Estado, bem como entre a vida civil-burguesa, a vida política e os direitos do homem pode ser de grande relevo.

Aqui, nosso ponto é que, a partir da análise de *A sagrada família*, e de seu contexto, tal relação ganha maior concretude diante do cenário que estamos abordando: só é possível compreender a relação mencionada remetendo à crítica marxiana à especulação (ligada à inversão entre sujeito e predicado), à política (relacionada à subordinação dessa à vida civil-burguesa) e, ao fim, à crítica à própria sociedade civil-burguesa, cuja anatomia, como diria Marx (2009) posteriormente, está justamente na economia política. Ou seja, se for para olharmos com calma para a relação entre a “base” e a “superestrutura” não se prescinde da compreensão

daquilo que José Chasin (2009) chamou das três críticas fundantes do pensamento propriamente marxiano: a crítica da especulação, da política e da economia política. Sem olhar para o período formativo da posição propriamente marxiana, não se tem uma visão adequada da teoria do autor sobre o assunto. Mesmo que seja essencial tratar das obras posteriores, deixar de lado uma análise detida da década de 1840 é inaceitável para qualquer estudo sério sobre Marx.

Em *A sagrada família*, em continuidade com a temática de *Sobre a questão judaica*, trata-se do modo pelo qual os indivíduos se apresentam atomizados na sociedade civil-burguesa. O indivíduo egoísta tratado no texto de 1843 no embate com Bruno Bauer, assim, aparece aqui também. E a concretude das relações a que está submetido são explicitadas justamente ao se tratar da subordinação vida política à vida civil-burguesa.

No que é preciso acrescentar: em *A sagrada família*, a sociedade civil-burguesa aparece ligada ao domínio de uma classe específica, da burguesia. Esse domínio é associado por Marx, na continuação de sua polêmica com Bruno Bauer, à vigência do Direito (em oposição ao privilégio), que, por sua vez, em sua manifestação mais idealista, remete aos direitos do homem (ou direitos humanos), os quais seriam explicados a partir da vida civil-burguesa. E, com isso, a universalidade dos direitos humanos também se liga à tentativa de se universalizar um domínio específico, aquele da classe burguesa.

Na obra há uma afirmação da natureza classista da vida civil-burguesa: trata-se de uma vida subsumida aos interesses burgueses e aos imperativos da produção burguesa. Não se trata só do particularismo de uma sociedade que não consegue alcançar a unidade em uma espécie de comunidade ilusória como em *Sobre a questão judaica*. (Cf. SARTORI, 2020b) Agora, as oposições classistas já são tratadas com maior ênfase no texto que analisamos e no contexto da vida de Marx e Engels. E, assim, tem-se um momento essencial para o modo de produção capitalista: “a sociedade civil[-burguesa] é representada positivamente pela burguesia. A burguesia começa, pois, a governar. Os direitos humanos deixam de existir tão só na teoria.” (MARX, ENGELS, 2003, p. 142)

Tanto as *Glosas* quanto *Sobre a questão judaica* não eram tão explícitas quanto a tal aspecto. A necessidade da crítica à sociedade civil-burguesa já aparecia com todas as letras nesses textos; aqui, ela avança como uma crítica mais detida à sociedade e à vida civil-burguesa. O movimento que se mostra no texto é aquele de aprofundamento na apreensão da riqueza de determinações dessa sociedade, que passa a ser criticada cada vez mais com mais afinco e dedicação pelos autores de *A sagrada família*. Há, assim, explicitações e avanços no final do ano de 1844, momento em que Marx já estuda de modo mais sistemático os autores da economia política, como mostram seus *Manuscritos*.

Na obra que aqui analisamos, a vida civil-burguesa, bem como a sociedade civil-burguesa, possuem uma legítima representante: a burguesia. Trata-se da classe que ganha destaque no modo de produção capitalista, esse último o qual, no livro, ganha maior ênfase que anteriormente. Mesmo que seu domínio não esteja completo na Alemanha, como na França, a França deixa de se colocar como um norte em qualquer sentido.

Em verdade, tem-se o oposto. A crítica à política é realizada, em *A sagrada família*, como uma crítica às ilusões da Revolução Francesa e do entendimento político.

A base mesma da política está em formas diferentes de escravidão, segundo Marx. Ele diz que “Robespierre, Saint-Just e seu partido sucumbiram por terem confundido a antiga comunidade realista-democrática, baseada na real escravidão, com o moderno Estado representativo espiritualista-democrático, que descansa sobre a escravidão emancipada, sobre a sociedade [civil-]burguesa.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 141) O ímpeto heroico, bem como parte das ilusões políticas dos franceses, repousariam nessa confusão entre a política antiga, baseada na escravidão, e em uma esfera pública democrática e comunitária para os indivíduos do sexo masculino, e, doutro lado, a comunidade ilusória da moderna sociedade civil-burguesa.

A ausência de conhecimento efetivo sobre as bases reais da política, de acordo com os autores de *A sagrada família*, é, na verdade, parte constitutiva das ilusões dos revolucionários franceses, bem como do entendimento político em geral. E, assim, aqueles que pretendiam a vitória do *citoyen* e da vida política sobre o *bourgeois* e a vida civil-burguesa vieram justamente a efetivar o domínio burguês. A política, em especial em sua vertente francesa, é criticada profundamente pelos autores. Eles podem mesmo criticar Bruno Bauer e consortes por adular profundamente os socialistas franceses. Porém, isso não se dá com um apoio à política francesa. Antes, a crítica presente no livro que aqui analisamos atinge tanto os expoentes da ideologia alemã quanto o entendimento político, que se desenvolve de modo clássico justamente nos franceses. Não há, portanto, qualquer elogio acrítico à política e ao materialismo franceses; antes, a crítica à política, que se coloca no livro, é detalhada justamente na explicitação das ilusões dos franceses.

Para nossos autores, tal ímpeto político dos franceses baseia-se em uma grande ilusão. Marx fala, inclusive de uma ilusão gigantesca. A tentativa de implementar as virtudes cidadãs levaria justamente à anarquia, ao domínio dos interesses privados, da indústria, da concorrência, enfim, daquilo que perfaz a domínio da vida civil-burguesa e que precisaria ser tratado com calma em uma crítica da economia política.

Que ilusão gigantesca ter de reconhecer e sancionar nos direitos humanos a moderna sociedade [civil-]burguesa, a sociedade da indústria, da

concorrência geral, dos interesses privados que perseguem com liberdade seus próprios fins, da anarquia, da individualidade natural e espiritual alienada [estranhada] de si mesma e, ao mesmo tempo, anular a posteriori em alguns indivíduos concretos as manifestações de vida dessa sociedade, e ao mesmo tempo formar a cabeça política dessa sociedade à maneira antiga! (MARX; ENGELS, 2003, p. 141)

A França e o entendimento político, ao mesmo tempo, trariam consigo certo heroísmo e gigantescas ilusões. Certamente há diferenças sobre o modo pelo qual se desenvolve o entendimento alemão sobre a situação (o qual é criticado por Marx e por Engels de modo ácido) e o francês. Porém, em hipótese alguma, seria possível tomar a vida política francesa, os direitos do homem e o Estado como algo resolutivo.

Os próprios franceses somente teriam conseguido nutrir tal posição em meio a ilusões e com certo grau de superstição política. Já em *A sagrada família*, Marx critica o domínio burguês como um todo e, para isso, ele precisa também tratar de criticar o modo pelo qual ele é representado aos homens na vida civil-burguesa e na vida política. Com isso, tem-se a crítica às ilusões políticas, que, em verdade, se baseiam no reconhecimento pleno da vida civil-burguesa, tanto no caso alemão quanto no caso francês.

Trata-se da especificidade nacional dos países e das limitações inerentes à política e ao entendimento político como tais, retomando a temática das *Glosas marginais*.

O domínio burguês, inclusive, coloca-se em termos de governo; há também a afirmação dos direitos humanos e da universalidade do Estado representativo diante da particularidade dos privilégios e da política medievais. Em *A sagrada família*, assim, a ascensão da burguesia significa, portanto, que a unidade dos indivíduos egoístas é dada, não pelo Estado (como nas filosofias hegelianas e pós-hegelianas), mas pela sociedade, no caso, aquela em que se tem o domínio burguês, a sociedade civil-burguesa.

O modo pelo qual se colocam a comunidade ilusória do Estado e a vida em sociedade, portanto, explicitamente – e não só de modo implícito como antes – relacionam-se com o domínio da classe burguesa e, portanto, do governo burguês, da vida civil-burguesa e dos direitos do homem. Marx, em *A sagrada família*, está deixando muito clara a ligação indissociável entre a vigência universal dos direitos humanos e a sociedade civil-burguesa, capitalista, em que a classe que assume a dianteira é a burguesia.

Sobre esse assunto, em *A ideologia alemã*, chega-se a dizer que somente se pode falar da sociedade civil-burguesa como tal com a burguesia, bem como com a ligação da produção e da troca com o Estado e as distintas formas de consciência que se colocam na sociedade em que a burguesia aparece como classe dominante. Tem-se que “a sociedade civil[-burguesa]”, como tal, desenvolve-se somente com a

burguesia”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 74) O elemento de participação na sociedade, de “civilidade”, e o elemento “burguês”, portanto, ligam-se de modo ineliminável na vigência dessa sociedade específica, a sociedade capitalista. Porém, é preciso destacar também que há um uso da expressão que não corresponde ao modo mais próprio dessa sociedade: “com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74)¹³

No que se tem tanto o aspecto mais geral da crítica de Marx e de Engels à política quanto algo mais estrito: de um lado, os autores expressam que em todas as épocas, é a sociedade, e não o Estado, que é o sujeito da relação existente entre essas duas esferas. Doutro, porém, os autores da *Sagrada família* tratam do modo específico pelo qual a vida política acredita ser capaz de controlar a vida civil-burguesa na atualidade; tem-se a política, bem como a vida política, ganhando proeminência justamente com a organização inerente ao domínio burguês e ao modo de produção capitalista. Nesse sentido, fala-se da forma pelo qual o atomismo aparece na sociedade capitalista, e da maneira pela qual o Estado parece manter a coesão dessa sociedade ao passo que isso se dá no próprio âmbito social. Percebe-se, portanto: só com o domínio burguês é que a ilusão segundo a qual a vida política é capaz de controlar e subordinar a vida civil-burguesa ganha todas as suas cores e formas. Pelo que vemos, portanto, a historicidade daquilo que José Chasin chamou de politicismo é destacada por Marx e por Engels e, em verdade, é parte importante da sociabilidade burguesa, colocada na vida civil-burguesa. O momento histórico das ilusões políticas é aquele do domínio burguês, portanto. E é preciso dizer: especialmente em sua figura francesa, a política traz grandes ilusões, sendo as ilusões da ideologia alemã muito mais pueris que as francesas. A crítica marxiana, assim, não se volta somente às ilusões, ou, no limite, à superstição política. Ele está explicitando a conformação da política como tal, bem como do modo pelo qual se caracterizam objetivamente os direitos humanos.

A representação dos indivíduos sobre si mesmos, e sua real constituição, convivem na vida civil-burguesa. A moderna sociedade que Marx está criticando traz como contraposta à vida civil-burguesa a vida política, ao mesmo tempo em que elas são complementares ao domínio burguês. Nesse momento é que se tem a superstição política:

Não é, pois, o Estado que mantém coesos os átomos da sociedade [civil-burguesa], mas eles são átomos apenas na representação, no céu de sua própria imaginação...na realidade, no entanto, eles são seres completa e enormemente diferentes dos átomos, ou seja, nenhuns egoístas divinos,

¹³ Esse uso ainda aparece em Marx na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel* e ele também é retomado em outras obras, como na própria *Ideologia alemã* e em *A sagrada família*.

mas apenas homens egoístas. Somente a superstição política ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida [civil-]burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida [civil-]burguesa. (MARX; ENGELS, 2003, p. 139)

Os homens egoístas se conformam dessa maneira devido ao modo pelo qual estão organizados em sociedade. Não se tem, assim, real e efetivamente, um atomismo dos indivíduos; antes, os interesses, bem como as necessidades naturais, mediadas pela vida civil-burguesa, é que fazem com que os indivíduos se apresentem e se representem a si mesmos como átomos. Há, portanto, um modo de representação bastante característico à moderna sociedade civil-burguesa: aquele das ilusões e da superstição política.

Aquilo que José Chasin (2009) chamou de politicismo acaba por ter suas raízes fincadas, não tanto em um enfoque epistemologicamente equivocado no Estado; antes, tais raízes estão colocadas na própria sociabilidade burguesa e na vida civil-burguesa.

Tal aspecto fica especialmente claro no livro que aqui analisamos. Isso ilumina tanto os artigos de 1843-44, que têm um tratamento mais esparso do assunto, quanto *A ideologia alemã*, em que a exposição é mais cifrada em diversos momentos.

Na representação dos homens da sociedade civil-burguesa, em suas vidas, a ilusão política aparece como um ponto de partida. No que, novamente, volta-se à temática da inversão especulativa, que é atacada em *A sagrada família*.

A representação da realidade é tomada como critério dela mesma; ao invés de se adaptar as representações às determinações do real, as coisas aparecem, como se dirá posteriormente em *A ideologia alemã*, como em uma câmara escura, ao contrário. A representação mesma aparece como uma espécie de substância da realidade. No caso aqui analisado, o atomismo é tomado como substância (por vezes, divina) da individualidade; depois, essa substância passa a servir de parâmetro para os próprios indivíduos reais. Os homens egoístas reais, que se colocam como tais devido a uma conformação específica da vida, bem como da sociedade (aquela conformação civil-burguesa), passam a ser vistos como mera exteriorização da ideia de átomo. E, com isso, tem-se uma inversão pungente. Isso ocorre tal qual no exemplo, presente em *A sagrada família*, das frutas, em que “as frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas aparentes, cujo ser real é ‘a substância’, ‘a fruta’. Por esse caminho não se chega a uma riqueza especial de determinações.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 72) Ao invés da apreensão reta das determinações da própria realidade, um idealismo patente da especulação filosófica da ideologia alemã. Tal inversão, que é muito comum na esfera da representação religiosa, aparece também nas filosofias hegeliana e pós-hegeliana quando tratam da política. E ela acaba por se ligar com a inversão entre sujeito e predicado

colocada na oposição entre sociedade civil-burguesa e Estado: uma vez os indivíduos aparecem efetivamente como átomos, seria preciso algo alheio à sociedade para que pudessem ser organizados. E, com isso, na concepção idealista que é criticada na obra, o Estado é que organiza a sociedade.

Novamente vale ressaltar: ao analisar o livro, não há como separar a crítica da especulação da crítica da política. E, com isso, remete-se àquilo que daria a tônica de toda a obra de Marx posterior a 1843, à crítica da sociedade civil-burguesa, que ganhará destaque em seus textos posteriores em uma crítica à economia política.

Tem-se, assim, uma superstição política, que emerge ao lado da tonalidade religiosa que ainda aparece no idealismo especulativo de Hegel e dos neohegelianos. Marx e Engels atacam de modo decidido tal posição. E, para isso, voltam-se à crítica da sociedade civil-burguesa, crítica essa que progressivamente ganha concretude. Isso se dá, inclusive, na medida em que a figura francesa da política é atacada de modo explícito.

Contra tal superstição, seria preciso afirmar de modo decidido que é a vida civil-burguesa que organiza a vida política e o Estado, e não vice-versa. Tal superstição aparece como tal com o domínio da burguesia, de modo que ela tem um caráter classista, tal qual ocorre, de acordo com Marx e Engels, com os direitos humanos. E, assim, chega-se a um ponto em que a ligação entre a crítica da religião e da política se mostra explicitamente.

Remetendo aos seus textos anteriores, eles dizem o seguinte em *A sagrada família*:

Nos “Anais franco-alemães” desenvolveu-se para o senhor Bauer a prova de que essa “humanidade livre” e seu “reconhecimento” não são nada mais do que o reconhecimento do indivíduo burguês egoísta e do movimento desenfreado dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de sua situação de vida, o conteúdo da vida [civil-]burguesa atual; que, portanto, os direitos humanos não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a liberdade religiosa, não o liberam da propriedade, mas apenas lhe conferem a liberdade da propriedade, não o liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a liberdade para lucrar. (MARX; ENGELS, 2003, p. 132)

Em *A sagrada família*, Marx explicitamente remete a *Sobre a questão judaica*, publicada nos *Anais franco-alemães*. Em sua polêmica com Bauer, nos dois momentos, Marx critica as limitações da emancipação política e do Estado político pleno, defendidos pelo neohegeliano. (Cf. SARTORI, 2020b) Com isso, aquilo que aparece como a “humanidade livre” e seu “reconhecimento” nos direitos humanos e na cidadania, em verdade, decorre da própria vida, bem como do movimento dos elementos materiais e espirituais que dão o conteúdo dessa vida, a vida civil-burguesa. A passagem do céu à terra faz com que a categoria “vida” tenda a ganhar algum destaque nas teorizações marxianas da época, que procuram aprofundar a crítica à própria sociedade civil-burguesa. A vida, no entanto, nunca aparece

descaracterizada; ela sempre remete às condições concretas da época e ao modo pelo qual os homens se colocam em sociedade. Tanto é assim que, no texto que aqui analisamos, ela aparece principalmente como a vida civil-burguesa, aquela inerente à própria sociedade civil-burguesa e ao domínio burguês.

Tal qual nos *Manuscritos de 1844* (Cf. HALLAK, 2018), a categoria vida é importante para Marx nesse contexto, em que se discute a ligação e correlação do indivíduo com o gênero humano no processo da atividade humana, cuja mediação ineliminável e basilar está no trabalho.¹⁴ No entanto, em *A sagrada família*, essa correlação aparece em um nível de concretude maior que no texto mencionado anteriormente. E, assim, se nos *Manuscritos* Marx trata do trabalho estranhado, da vida e da exteriorização da vida, o que aparece na obra que aqui analisamos tem outra ênfase: a determinação do modo pelo qual se dá a atividade humana sensível pela forma pela qual figura a vida, no caso como vida civil-burguesa. Os elementos trazidos no tratamento marxiano sobre as exteriorizações da vida estão ainda presentes, certamente. Mas é preciso destacar: as condições concretas pelas quais essas exteriorizações se dão ganham mais destaque em *A sagrada família*. Em ambas as obras, tem-se explícita a necessidade da crítica à sociedade civil-burguesa; porém, as ênfases são diferentes. O momento de 1844 deixa claro que é preciso compreender as determinações da própria sociedade. Assim, a crítica à especulação e à política leva à crítica à sociedade civil-burguesa, o que, como já dissemos, será desenvolvido posteriormente em uma crítica à economia política.

E, com isso, em *A sagrada família*, de acordo com o autor alemão, os direitos humanos trazem, não o reconhecimento da “humanidade livre”, mas o reconhecimento da riqueza de determinações da própria sociedade e da própria vida civil-burguesas.

A oposição entre o *bourgeois* e o *citoyen* – essencial à *Sobre a questão judaica* – ainda está presente, mas isso se dá em maior concretude e com as determinações sociais mais esmiuçadas. Não há, portanto, qualquer ruptura: há incremento na apreensão das determinações do ser-propriadamente-assim da sociedade, da vida e das formas ideológicas.

No movimento histórico analisado no texto que aqui tratamos, não se tem propriamente a superação da religião, ou da teologia na política ou na filosofia. Antes, convivem dois movimentos opostos: primeiramente, a vida política se torna dependente da vida civil-burguesa, em que a liberdade religiosa vige. Em segundo

¹⁴ É preciso notar que o universo categorial marxiano certamente traz um embate com outros autores, como o Hegel da *Fenomenologia* (1992) e com Feuerbach. Porém, de modo algum, há como reduzir o autor de *A sagrada família* a qualquer das posições dos outros autores. Em nenhum momento há simplesmente uma identidade entre Marx, Hegel e Feuerbach. Para uma análise da especificidade do pensamento de Marx desde o início da década de 1840, Cf. CHASIN, 2009 e SARTORI, 2020a.

lugar, a filosofia (mesmo nas versões mais radicais da filosofia pós-hegeliana) acaba sendo marcada por certa tonalidade religiosa e supersticiosa. Tal aspecto, diga-se de passagem, é lembrado por Engels até o final de sua vida, ao comentar sobre a década de 1840, em especial sobre Feuerbach.¹⁵ (Cf. ENGELS, 1982) Marx e Engels são claros em *A sagrada família*: tanto teórica, quanto praticamente, não se tem a superação, a supressão da religião. Em verdade, os direitos do homem reconhecem a base mesma da religião e da religiosidade, no caso, a vida civil-burguesa e seus pressupostos reais. E, com isso, vai-se, também, da religião ao Direito, havendo uma decidida crítica aos direitos humanos no livro dos autores.

Para que a crítica da religião tome um curso adequado, é preciso a crítica ao Direito e à política. Esses, por sua vez, baseiam-se na vida civil-burguesa, e o movimento dos textos posteriores será sempre aquele do aprofundamento da crítica a essa vida.

A superação da sociedade e da vida civil-burguesas são necessárias. No entanto, ela nunca poderia ocorrer no Estado e na vida políticos. Acreditar nisso seria igualmente ilusório e traria consigo, no limite, a superstição política. Em verdade, tanto o lucro quanto a propriedade não se contrapõem ao *citoyen* e aos direitos do homem, portanto.

Elementos importantes para aquilo que posteriormente Marx chamaria de anatomia da sociedade civil-burguesa, como a propriedade privada e o lucro – e “a anatomia da sociedade [civil]-burguesa deve ser procurada na economia política” (MARX, 2009. p. 47) – também ganham mais destaque que antes. Com a mudança de enfoque (mas nunca o abandono) da crítica da religião e da teologia à crítica do Direito e da política, Marx, nos anos de 1843-44, vai se aproximando crescentemente dos elementos que compõem uma crítica da economia política. (Cf. MACIEL, 2021) Com a vigência desses elementos mencionados, bem com o avanço

¹⁵ Ao mencionar o nome do autor alemão, não é possível deixar de destacar que importantes autores chegaram a ver *A sagrada família* como uma obra essencialmente feuerbachiana, o que não podemos concordar. Althusser diz sobre a obra que e sobre a crítica Hegel presente nela que “essa crítica a Hegel não é outra coisa senão, nos princípios teóricos, a retomada, o comentário, ou o desenvolvimento e a extensão da admirável crítica a Hegel formulada várias vezes por Feuerbach.” (ALTHUSSER, 2015, p. 27) Celso Frederico diz sobre o ano de 1844 que Marx segue “concebendo o comunismo como a plena realização do ideário comunista de Feuerbach.” (FREDERICO, 1995, p. 141) Ele diz ainda que “Marx se aproxima dos aforismos de Feuerbach com certa liberdade, atribuindo-lhes alcance inimaginável para o autor.” (FREDERICO, 1995, p. 183) Por fim, Löwy diz que se tem “o caráter paradoxal da evolução da *Introdução à crítica da filosofia do Estado de Hegel à Sagrada família*: o Marx idealista alemão de fevereiro bem como o Marx materialista francês do fim de 1844 são implícita ou explicitamente “feuerbachianos!” (LÖWY, 2002, p. 159) Não podemos discutir a fundo a posição desses autores, ou as diferenças existentes entre elas, que são muitas. Porém, é preciso deixar claro que nosso expediente, aquele de uma análise imanente do texto de Marx, é oposto ao método desses pensadores, que procuram enquadrar o pensamento marxiano naquele de outros autores (no caso, no de Feuerbach) ao passo que o desenvolvimento categorial do texto marxiano, por vezes, acaba recebendo menos atenção do que deveria. Isso se dá porque a preocupação principal acaba sendo ver qual é a referência de Marx em cada uma de suas frases ao passo que se tem a formação do pensamento propriamente marxiano, que se coloca desde 1843, como apontou Chasin (2009).

da burguesia, o privilégio medieval é superado para que o Direito apareça como uma mediação essencial à vida; tem-se a liberdade religiosa, a liberdade da propriedade e a liberdade para lucrar. Ou seja, tem-se o reconhecimento do lucro, da propriedade e da religião como partes da vida do “homem” e como pressupostos dos direitos humanos, bem como da vida civil-burguesa.

O Estado laico, bem como os direitos humanos, que foram tomados como centrais por Marx em 1842, na *Gazeta Renana*, portanto, passam longe de ser resolutivos agora. (Cf. PEREIRA NETO, 2018; SARTORI, 2020a) Eles são partes importantes do problema. Os direitos humanos, portanto, não superam a religião e não trazem a emancipação dos homens concretos diante da religião. Antes, tem-se a superstição política sendo reconhecida na esfera estatal em um grau de universalidade nunca visto.

De acordo com *A sagrada família*, as bases reais da religião, com isso, são elevadas a outro nível. Elas aparecem, por meio da manutenção de seus pressupostos, tanto no da política quanto no Direito e, em especial, nos direitos humanos, esses últimos os quais são parte essencial daquilo que Marx chamou de emancipação política. Sobre esse contexto, diz-se no texto que aqui estudamos o seguinte:

Assim como o Estado se emancipa da religião ao emancipar-se da religião do Estado, mesmo ficando a religião confiada a si mesma no seio da sociedade [civil-]burguesa, assim também o indivíduo se emancipa politicamente da religião ao comportar-se em relação a ela não mais como se ela fosse um assunto público, mas sim como se fosse um assunto privado. (MARX; ENGELS, 2003, p. 130)

A religião sai do seio do Estado e vai à sociedade civil-burguesa. Como dito anteriormente, “os direitos humanos não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a liberdade religiosa”. (MARX; ENGELS, 2003, p. 132) A religião e a religiosidade amparam-se na vida civil-burguesa e não no Estado. Assim, a religião deixa de ser um assunto ligado à forma política da esfera pública e se liga à vida privada.

A emancipação política do indivíduo diante da religião mantém a política intocada, bem como sua base, a vida civil-burguesa. No que, com o auxílio de *A sagrada família*, é necessário trazer um esclarecimento suplementar a uma passagem de 1843, que já citamos, na qual Marx diz que “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*.” (MARX, 2005b, p. 146) É preciso perceber que, agora, trata-se de criticar as bases da religião, as quais se encontram nos direitos humanos e na política e que remetem aos elementos da vida civil-burguesa. O fato de a religião,

por vezes, nos países em que segundo Marx a emancipação política se completa¹⁶, ter deixado de ser um assunto público e ter se voltado à vida privada a torna parte da vida civil-burguesa de modo mais decidido ainda. Na sociedade em que a forma política ganha proeminência na esfera pública, a vida relaciona-se com a religião de modo mais próximo ainda, portanto.

No que, novamente, vale destacar: não se supera a religião; ela é colocada em outro patamar. Os direitos humanos universais trazem uma forma de universalidade (aquela da política) que se contrapõem à presença da religião no Estado e na esfera pública. Porém, ela mantém as bases da religião na vida civil-burguesa, transformando a religião em um assunto privado e tomando os homens, como tais, como indivíduos, ao mesmo tempo, atomizados e religiosos, egoístas e membros de uma comunidade ilusória, tanto na esfera privada com a religião quanto na pública com a política e o Direito.

Ainda sobre esse assunto, é interessante mencionar aquilo que foi chamado em *A sagrada família* de comportamento terrorista da Revolução Francesa perante a religião.¹⁷ Nessa revolução, em que a ilusão política foi destacada enfaticamente por Marx e por Engels, a busca por um Estado laico e o clamor pelo *citoyen* foram pungentes. Procurou-se, de modo decidido, o domínio do *citoyen* sobre o *bougeois*, inclusive, sob Napoleão, mesmo que de modo dúplice.¹⁸ E, com isso, não só se teve a tentativa de se reconciliar as contradições da sociedade civil-burguesa no Estado; buscou-se a plenitude do Estado, aquilo que apareceu aos filósofos pós-hegelianos como o “Estado político pleno”.

A política, assim, explicita-se em sua força mais característica justamente na França, não havendo contradição entre a tentativa decidida e plebeia (no caso,

¹⁶ Quando Marx trata do assunto, ele não diz que todos têm acesso a direitos civis e políticos. Toma como exemplo a França e os Estados Unidos, de modo que a emancipação política completa não é sinônimo de abrangência universal da participação cidadã e política. Sobre as dificuldades dessa abrangência, Cf. LOSURDO, 2006, 2004.

¹⁷ Como se diz na *Sagrada Família*, logo depois da passagem que citamos acima: “mostrou-se, enfim, que o comportamento terrorista da Revolução Francesa perante a religião, longe de contradizer essa concepção, fez, muito antes, confirmá-la.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 130)

¹⁸ O modo pelo qual Napoleão é visto por Marx e por Engels não pode ser tratado aqui. Porém, vale citar uma passagem dos autores. Nela, vê-se a relação dúplice de Napoleão com a sociedade civil-burguesa: “Napoleão foi a última batalha do terrorismo revolucionário contra a sociedade burguesa, também proclamada pela Revolução, e sua política. É certo que Napoleão já possuía também o conhecimento da essência do Estado moderno, e compreendia que este tem como base o desenvolvimento desenfreado da sociedade burguesa, o livre jogo dos interesses privados etc. Ele decidiu-se a reconhecer esses fundamentos e a protegê-los. Não era nenhum terrorista fanático e sonhador. Porém, ao mesmo tempo, Napoleão seguia considerando o Estado como um fim em si e via na vida burguesa apenas um tesoureiro e um subalterno seu, que não tinha o direito de possuir uma vontade própria. E levou a cabo o terrorismo ao pôr no lugar da revolução permanente a guerra permanente. Satisfaz até a saciedade o egoísmo do nacionalismo francês, mas reclamou também o sacrifício dos negócios, o desfrute, a riqueza etc. da burguesia, sempre que assim o exigisse a finalidade política da conquista.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 142-143)

terrorista, de acordo com Marx e Engels) de colocar a religião na esfera privada e a afirmação da sociedade civil-burguesa, da vida-burguesa, do interesse classista e de tudo aquilo que o Estado e a política não podem controlar real e efetivamente. Em *A sagrada família*, portanto, a crítica à política adquire uma tonalidade que remete à Revolução Francesa, a qual, em solo alemão, é tomada como modelo do Estado político pleno.

Para Marx, no entanto, tal apego à política constitui, em verdade, a superstição política, bem como as ilusões políticas. Como já se mencionou, a posição defendida na obra que aqui analisamos é aquela segundo a qual “somente a superstição política ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida [civil-]burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado”, no que se continua dizendo: “quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida [civil-]burguesa.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 139) Ou seja, o caso francês é tomado criticamente, para que se questione a política e o entendimento políticos como tais.

Tal concatenação já havia aparecido antes, nas *Glosas marginais*. Ali também Marx é claro ao tratar das limitações da política ao dizer que “o intelecto [o entendimento] político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política.” E, então, continua o autor deixando clara a unilateralidade da vida política ao tratar do entendimento político: “quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais.” (MARX, 2010b, p. 62) No texto de 1844, tal qual em *A sagrada família*, a crítica da política é bastante destacada: vai-se da crítica da religião e da teologia à crítica ao Direito e à política. Também se tem a França como algo importante para a compreensão das determinações (e limitações) da política.

Sobre isso, Marx aponta que “o período clássico do intelecto [do entendimento] político é a Revolução Francesa.” No que ele especifica a unilateralidade da vida política: “bem longe de descobrir no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução Francesa descobriram antes nos males sociais a fonte das más condições políticas.” (MARX, 2010b, p. 62) Com isso, tanto na *Glosas* quanto na *Sagrada Família*, há uma crítica decidida à política, a qual deixa bastante claro: não se trata da necessidade de se criticar uma figura específica de política, aquela da Alemanha, em que não estaria desenvolvido o Estado político pleno, ou não estaria completa a emancipação política. Não se trataria também de buscar a existência, a vigência e o desenvolvimento completos dos direitos humanos. Antes,

em todos esses textos, tratar-se da crítica à forma política como tal, de modo que se explicita a própria limitação que caracteriza a política.¹⁹

Para Marx e Engels, a superstição política faz parte da própria sociedade civil-burguesa, sendo a vida política dominada pela vida civil-burguesa. Para nossos autores, portanto, trata-se de criticar essa própria vida civil-burguesa, bem como sua organização, a qual posteriormente será analisada com em uma crítica da economia política. O Estado moderno, por conseguinte, reconhece sua base nos direitos do homem; porém, esses últimos são o produto autêntico da igualmente moderna sociedade civil-burguesa. Como já mencionado, isso leva à necessidade não só da crítica à religião, mas da crítica à política, que redundou naquilo foi chamado primeiramente por Engels (2020) e, depois, por Marx, de crítica da economia política. Como diz Marx na *Sagrada família*:

O Estado moderno reconhece essa sua base natural, enquanto tal, nos direitos gerais do homem. Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade [civil-]burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a proclamação dos direitos humanos. (MARX; ENGELS, 2003, p. 132)

Os direitos humanos não são, efetivamente, uma criação estatal, portanto. Em verdade, de acordo com Marx, eles têm sua base na sociedade civil-burguesa; o Estado somente reconhece os elementos dessa sociedade de modo oficial.²⁰

Percebe-se, portanto: por mais que o Estado enxergue sua base natural nos direitos humanos, isso é uma verdade parcial. Ao mesmo tempo em que tais direitos trazem consigo uma forma de universalidade que se coloca além do privilégio medieval, essa universalidade mesma é aquela da vida civil-burguesa. Tem-se, assim, o rompimento com os velhos vínculos políticos e o estabelecimento de novos. Tais vínculos, agora, remetem aos direitos humanos. O Estado moderno, com isso, reconhece o local de nascimento e sua base não mais na forma de privilégios, mas a partir da generalidade desses direitos. Tem-se, com isso, uma situação em que o Estado pretende controlar a vida dos homens ao mesmo tempo em que o lucro, o interesse e as necessidades naturais se impõem na sociedade civil-burguesa e são reconhecidos como uma espécie de base natural.

No livro que aqui tratamos, o “controle social” – para que se utilize a dicção que Mézáros (1987) tornou célebre – não é possível por meio da vida política. O

¹⁹ Acreditamos que essa posição permaneça na obra inteira de Marx; porém, não podemos desenvolver tal aspecto nesse texto. Para uma visão sobre o assunto na década de 1840, Cf. SARTORI, 2020a. A análise do assunto em *O capital* pode também ser vista. Cf. SARTORI, 2021b.

²⁰ Para uma análise cuidadosa da noção de reconhecimento oficial, Cf. LUKÁCS, 2013.

Estado e a política tentam reconciliar essa sociedade somente ao passo que não podem e que vêm a aceitar todos os seus pressupostos e bases. No limite, de acordo com *A sagrada família*, há uma interdependência entre a anarquia dessa sociedade e dessa vida civil-burguesas e a vida política. A situação mesma a qual os revolucionários franceses ainda buscavam heroicamente dominar, domina os homens que assumem o governo do Estado moderno.

Como vimos, trata-se do burguês, que, na medida mesma de seu ímpeto ativo, submete-se a potências estranhadas e sente-se à vontade em meio delas. Como dizem Marx e Engels na *Sagrada família*, “a classe possuinte [...]” é marcada pelo autoestranhamento e ela “se sente bem e aprovada nessa autoalienação [nesse autoestranhamento], sabe que a alienação [o estranhamento] é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana” (MARX; ENGELS, 2003, p. 48) O deixar-se dominar pelas potências da vida civil-burguesa é visto como uma existência autenticamente humana, representada na vida política em tons mais ou menos ilusórios.

Há, portanto, uma ligação entre domínio da burguesia, anarquia, direitos humanos e sociedade civil-burguesa. Em *A sagrada família*, isso fica bastante claro e a simultânea contraposição e condicionamento entre anarquia e a vida política é destacada:

A anarquia é a lei da sociedade [civil-]burguesa emancipada dos privilégios que distinguem, e a anarquia da sociedade [civil-]burguesa é a base do estado de coisas público moderno, assim como o estado de coisas público é, por sua vez, o que garante essa anarquia. Na mesma medida em que ambos se contrapõem, ambos se condicionam mutuamente. (MARX; ENGELS, 2003, p. 134)

A anarquia e as potências estranhadas da sociedade civil-burguesa passam a fazer parte da vida dos homens. A vida civil-burguesa é marcada pelo interesse, pelo lucro e pelo movimento deles na sociedade civil-burguesa. A emancipação diante dos privilégios, portanto, traz como base natural os direitos humanos, os quais, com dito, não se opõem ao egoísmo, ao lucro e ao interesse; antes, os pressupõem. Trata-se, com isso, de um peculiar “estado das coisas público moderno”. Haveria, porém, outras maneiras pelas quais a esfera pública se manifestaria historicamente e a forma política não é uma necessidade absoluta, mas algo inerente e proeminente com o domínio da burguesia.

Na sociedade criticada por Marx e Engels em *A sagrada família*, a esfera pública aparece sob a forma política, com a oposição entre a vida civil-burguesa e a vida política, entre o *bourgeois e citoyen*, entre a sociedade civil-burguesa e o Estado. O ímpeto de reconciliar essas oposições, bem como a tentativa de controlar o impulso dos interesses e do lucro, levam, não tanto à progressiva perfectibilidade da política e do Estado, como queriam nos filósofos neohegelianos. Antes, tem-se,

objetivamente, em tal sociedade, uma interdependência entre a anarquia que marca a vida civil-burguesa e a vida política.

Mesmo os direitos humanos, portanto, não são capazes de resolver essas oposições mencionadas. Eles dependem real e efetivamente delas. No que se tem uma passagem bastante clara sobre os limites de tais direitos, bem como de sua dependência:

Demonstrou-se como o reconhecimento dos direitos humanos por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade [civil-]burguesa e o homem da sociedade [civil-]burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural inconsciente, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia. (MARX; ENGELS, 2003, p. 132)

O fundamento natural do Estado antigo seria a escravidão; o Estado moderno teria como base os direitos humanos, bem como tudo aquilo que acompanha a vida civil-burguesa. Desse modo, é interessante notar que sequer haveria, real e efetivamente, uma tensão entre a realização desses direitos, o interesse privado, a necessidade natural inconsciente, o trabalho lucrativo e a necessidade egoísta; em verdade, o “homem” das declarações de direitos humanos seria justamente o homem da sociedade civil-burguesa.

Para Marx e Engels, em *A sagrada família*, tem-se o Estado, reconhecimento e escravidão nos dois casos; no primeiro, aquela vigente na sociedade antiga; no segundo, aquela da sociedade moderna, a sociedade civil-burguesa, que traz o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta. Os autores são categóricos: aquilo que compõe a vida civil-burguesa é deixado intocado pelas declarações de direitos; na verdade, elas reconhecem tais elementos como uma espécie de fundamento natural. É preciso ser explícito, portanto: o que posteriormente será tratado na crítica da economia política já elaborada aparece nos direitos humanos como um pressuposto insuprimível.

A existência desses direitos significa justamente que estão vigentes os impulsos do interesse privado e da necessidade inconsciente, os quais se impõem como uma potência estranha sobre os homens. Com isso, o autoestranhamento dos homens da sociedade civil-burguesa “é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 48) O estranhamento político que se coloca entre o Estado e a sociedade, assim, é pungente. (Cf. DE DEUS, 2014) Os direitos do homem – ou direitos humanos – estão fundados nesse estranhamento e na escravidão diante das potências estranhadas que se impõem. Eles tomam a vida civil-burguesa como sua base natural. No lugar do controle consciente das condições de vida, da necessidade consciente, tem-se a anarquia. A

superação do privilégio no Direito leva a vida dos homens à submissão a potências estranhas de modo ainda mais forte que anteriormente.

A vigência dos direitos gerais do homem, bem como seu reconhecimento pelo Estado moderno, é um produto da sociedade civil-burguesa. E, com isso, tem-se tanto um desenvolvimento para além dos velhos vínculos que se colocam de maneira política quanto a emergência de potências estranhas que fundamentam uma vida política marcada pela imposição do interesse privado, da necessidade inconsciente, o trabalho lucrativo e a necessidade egoísta. A superação do privilégio, bem como a vigência dos direitos humanos e de seu caráter universal, trazem a universalidade da vida civil-burguesa.

Para *A sagrada família*, isso é reconhecido pelo Estado na moderna sociedade civil-burguesa, com seus direitos naturais do homem, e com o domínio da burguesia.

6 Apontamentos finais

A sagrada família é um livro que esclarece os posicionamentos de Marx e de Engels sobre a política, os direitos humanos e a sociedade civil-burguesa. Todos esses temas são recorrentes nos artigos de 1843-44. Porém, como vimos, eles aparecem de modo mais articulado na obra. Essa articulação explicita a relação entre a crítica à religião e à teologia e a crítica ao Direito e à política. Isso ocorre de modo que a ligação existente entre a crítica à especulação, à política e à economia política acabam por se mostrar como indissociáveis e como algo que, na obra dos autores, está em constante desenvolvimento.

A obra de que tratamos, assim, traz uma espécie de liame entre os artigos dos *Anais franco-alemães*, do *Vorwärts* e dois textos de mais fôlego, os *Manuscritos de 1844*, em que explicitamente Marx se depara com a economia política de modo mais intenso, e *A ideologia alemã*, em que, pela primeira vez, a contradição fundamental colocada entre desenvolvimento de forças produtivas e as relações de produção é trazida à tona. Há, em *A sagrada família* um aprofundamento na crítica à própria sociedade civil-burguesa, que ganharia centralidade posteriormente, principalmente, a partir da crítica à sua anatomia.

Mostramos aqui que o desenvolvimento da crítica à sociedade civil-burguesa ganha densidade. Com isso, a obra que analisamos prepara terreno para o modo pelo qual o processo histórico que marca essa sociedade seria tratado em *A ideologia alemã*. Tem-se também uma articulação mais clara entre a crítica da religião, da política e do Direito. Ou seja, o papel dessa obra na conformação do pensamento de Marx e de Engels é grande.

Nela, aparecem também as especificidades da Alemanha e da França no que diz respeito à política. E, sobre esse ponto, é importante destacar que Marx e Engels são muito duros quanto àquilo que viriam a chamar depois de a ideologia alemã; eles mostram como que a “crítica crítica” lê a seu modo – um modo equivocado, na essência – a tradição francesa. Porém, fica claro também que os autores de *A sagrada família* não estão defendendo como suas posições aquelas do materialismo francês e da política francesa.

Antes, eles são explícitos: as ilusões políticas são abundantes na França. A superstição política aparece tanto por lá quanto na Alemanha, por sua vez. E, assim, não se trata de encontrar uma figura política capaz de reconciliar a sociedade civil-burguesa.

Seria preciso criticar tanto a vida política quanto a vida civil-burguesa. Tal qual nos artigos de 1843-44, há uma clara crítica à política, não só em uma manifestação específica, mas naquilo que lhe é inerente. A contraposição entre Alemanha e França mostra como é vil o idealismo especulativo da ideologia alemã; porém, passa longe de trazer a França como modelo político. Antes, o que se dá é que os franceses fornecem o modo clássico pelo qual se desenvolvem as ilusões políticas, que precisam ser criticadas.

Tais ilusões, por sua vez, não são somente um simples equívoco francês, ou um erro na cognição daqueles que enxergam a França de modo idealista. De acordo com Marx e com Engels, tanto a religião quanto a ilusão política passam a fazer parte da vida civil-burguesa. Os autores alemães identificam um modo específico de representação que caracteriza o domínio da burguesia: aquele das ilusões políticas. Trata-se, portanto, de algo assentado sobre vida dos homens da sociedade civil-burguesa, ou seja, sobre condições objetivas de uma época. A superação dessas ilusões, portanto, não poderia se dar no plano simplesmente teórico. Seria necessário suprimi-las praticamente. E, para isso, a compreensão da organização da sociedade civil-burguesa, com o fim de a suprimir, seria necessária. Em *A sagrada família*, portanto, tem-se passos importantes em direção à crítica à própria sociedade e àquilo que seria chamado de anatomia dessa sociedade, a economia política, a qual já começa a ser estudada com afinco nos *Manuscritos* de 1844.

O entendimento político, por sua vez, buscaria dominar a sociedade civil-burguesa, bem como retirar a religião da esfera pública, como ocorreu na França. De acordo com nossos autores, porém, o que ocorreu foi: a religião é retirada da esfera pública e é tomada como parte da própria vida civil-burguesa; os homens tentam controlar a sociedade por meio da política somente ao passo que se deixam dominar por potências estranhas que se impõem no lucro, no interesse, no comércio etc. Todos esses são tomados como uma espécie de base natural tanto na vida política quanto nos direitos humanos. E, assim, longe de o Direito e a política conseguirem se opor àquilo que se coloca como a anarquia da sociedade civil-burguesa (anarquia essa

marcada pelos indivíduos proprietários com interesses contrapostos e irreconciliáveis), eles reconhecem o estranhamento das potências sociais como uma base espécie de segunda natureza. Direito e política são incapazes de reconciliar as oposições que marcam a vida civil-burguesa.

A superação do privilégio leva à universalidade do Direito, colocada nos direitos do homem; esses últimos aparecem como uma base natural; seus fundamentos se encontram na vida e na sociedade civil-burguesas, que tomam a escravidão diante do trabalho e do lucro como pressuposto. Isso não seria somente uma peculiaridade dos países em que a política não está desenvolvida suficientemente. Marx e Engels são bastante claros: o reconhecimento dos direitos humanos possui a mesma função na sociedade moderna que o reconhecimento da escravidão teve na sociedade antiga. Em verdade, a aceitação de figuras distintas de escravidão é um pressuposto daqueles que tomam as declarações de direitos, ou a vida política, como algo que pode ser resolutivo. E isso é verdade, seja na Alemanha, na França ou em qualquer outro lugar.

A sagrada família, portanto, mostra-se como um texto que reafirma a posição de José Chasin segundo a qual haveria no pensamento marxiano uma confluência entre crítica à especulação, à política e à economia política. Também se tem confirmada a crítica marxiana à política e à forma política como tais. E é possível se notar que, depois de 1843, há um reforço e um desenvolvimento da crítica marxiana (e engelsiana) à sociedade civil-burguesa, de modo que não se pode falar simplesmente de “obras de juventude” que se colocaria entre “dois grandes períodos essenciais: o período ‘ainda ideológico’, anterior ao corte de 1845, e o período científico, posterior ao corte de 1845.” (ALTHUSSER, 2015, p. 24) O ímpeto marxiano é aquele de uma crítica decidida à sociedade civil-burguesa e à sua organização interna, desde os artigos dos *Anais franco-alemães*.

Se é verdade que essa crítica vai progredir e ganhar concretude durante toda a vida do autor, não se pode estabelecer cortes e rupturas. É preciso perceber as diferenças entre os diversos textos de Marx, certamente. Porém, as continuidades precisam ser destacadas e, na percepção desses elementos – tanto que diferenciam quanto que trazem similitudes –, *A sagrada família* pode ser importante, estabelecendo nexos entre textos que foram vistos como pertencentes a períodos marcados por uma ruptura ou por um corte.

Referências

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

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor Loureiro. Campinas: Unicamp, 2015.

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

CHASIN, José. O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana. *Verinotio: revista online de filosofia e ciências humanas*, Rio das Ostras, UFF, n. 15, ano VIII, 2012.

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

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. B.A Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ENGELS, Friedrich. Esboço para a crítica da economia política. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, v. 26, n. 2, 2020.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Trad. José Barata-Moura. In: *Obras escolhidas*. Moscovo, 1982. (disponível em www.marxists.org)

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão popular, 2009.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.

HALLAK, Mônica da Costa. Exteriorização da vida e alienação nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844 de Karl Marx. *Sepere Aude*, Belo Horizonte, PUC MG, v. 9, n. 18, 2018.

HEGEL, Georg. *Fenomenologia do espírito (Parte II)*. Trad. Padre Henrique Lima Vaz. Petrópolis: Vozes, 1992.

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

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideias e letras, 2006.

LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo*. Trad. Luís Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.

LUKÁCS, György. *A destruição da razão*. Trad. Rainer Patriota. Alagoas: Instituto Lukács, 2020.

LUKÁCS, György. *O jovem Hegel*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

- LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social I*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social II*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MACIEL, Lucas de Oliveira. *A busca pela anatomia da crítica da terra: Estado e sociedade civil-burguesa na obra de Karl Marx entre 1843-44*. Belo Horizonte: Dissertação, Universidade Federal de Minas Gerais, 2021.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2004.
- Marx, Karl. *A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1974.
- Marx, Karl. *A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- Marx, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- Marx, Karl. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2003a.
- Marx, Karl. Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução. In: *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2003b.
- Marx, Karl. *Gazeta Renana*. Trad. de Celso Eidt. IN.: EIDT, Celso. O Estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842 – 1843). (Dissertação de mestrado). Belo Horizonte, 1998.
- Marx, Karl. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de Um Prussiano*. Trad. Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.
- Marx, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.
- Marx, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- Marx, Karl. *Miséria da filosofia*. Trad. J. C Morel. São Paulo: Icone, 2004b.
- Marx, Karl. *O 18 Brumário de Luiz Bonaparte*. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- Marx, Karl. *O capital, Livro I, Volume I*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

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

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backers. São Paulo: Boitempo, 2003.

Marx, Karl. *Cartas sobre O capital*. Trad. Leila Escorsim. São Paulo: Expressão popular, 2020.

Marx, Karl. *O Manifesto Comunista*. Trad. Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MÉSZÁROS, István. *A necessidade do controle social*. Trad. Mário Duayer. São Paulo: Ensaio, 1987.

MUSTO, Marcello. *O velho Marx: uma biografia dos seus últimos anos (1881-1883)*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2018.

NETTO, José Paulo. Notas. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre O capital*. Trad. Leila Escorsim. São Paulo: Expressão popular, 2020.

PALU, Marco Aurélio. *Estado, democracia e gênero humano: a crítica de 1843 e a fundação do pensamento marxiano*. Belo Horizonte: Faculdade de (Mestrado em) Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

PEREIRA NETO, Murilo. *A posição de Marx quanto ao Direito nos escritos de 1837-1842*. Belo Horizonte: Faculdade de (Mestrado em) Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SARTORI, Vitor Bartoletti. A colocação da questão da política em A ideologia alemã de Marx e Engels: uma análise a partir do itinerário marxiano a partir de 1842. *Quaestio Juris*, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 14, n. 2, 2021a.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca de Sobre a questão judaica. *REVICE*, Belo Horizonte, UFMG, v. 5, n. 1, 2020b.

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

SARTORI, Vitor Bartoletti. Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao direito. *Verinotio, revista online de filosofia e ciências humanas*, Rio das Ostras, UFF, v. 24, n. 1, 2018.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Notas sobre a função do Estado no livro I de O capital. *Trabalho e educação*, Belo Horizonte, UFMG, v. 30, n. 1, 2021b.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Política, gênero e direitos humanos na formação do pensamento de Karl Marx. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Uerj, v. 4, n. 11, 2020a.

Sobre o autor

Vitor Bartoletti Sartori

Professor adjunto da faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG, doutor em filosofia do Direito pela USP e mestre em história social pela PUC SP