

**Rubens Moreira Enderle**

**ONTOLOGIA E POLÍTICA:  
A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO MARXIANO  
DE 1842 A 1846**

**Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG  
2000**

Rubens Moreira Enderle

ONTOLOGIA E POLÍTICA:  
A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO MARXIANO  
DE 1842 A 1846

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da  
UFMG, como requisito para a obtenção do Título  
de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Marxismo

Orientador: Prof. Dr. José Chasin

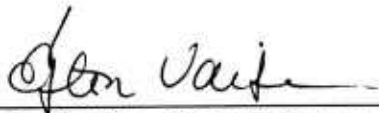
*(in memorian)*

Co-orientadora: Prof. Dra. Ester Vaisman

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG  
2000

100	Enderle, Rubens Moreira
E560	Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano
2000	de 1842 a 1846 / Rubens Moreira Enderle. - 2000. 139 f. Orientador: José Chasin ( <i>in memoriam</i> ) Co-orientador: Ester Vaisman Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia. 1. Marx, Karl, 1818-1883 2. Filosofia alemã – séc. XIX 3. Filosofia moderna – séc. XIX 4. Ontologia 5. Ciência política 6. Democracia I. Chasin, José II. Vaisman, Ester III. Título

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



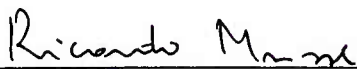
---

Prof. Dra. Ester Vaisman (Orientadora) - UFMG



---

Prof. Dr. Juarez da Rocha Guimarães - UFMG



---

Prof. Dr. Ricardo Musse – USP

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Belo Horizonte, 27 de setembro de 2000.**



“Alma gentil, que à firme eternidade  
Subsiste clara e valorosamente;  
Cá durará de ti perpetuamente  
A fama, a glória, o nome e a saudade.”

(Camões)

À memória de José Chasin.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho pretende ser uma contribuição ao *Grupo de Marxologia e Estudos Confluentes*, idealizado e formado pelo professor José Chasin.

Gostaria, por isso, de expressar minha gratidão a todas as pessoas envolvidas neste projeto de redescoberta do pensamento marxiano, em especial à professora Ester Vaisman, que com seu espírito de luta soube enfrentar valentemente as dificuldades impostas ao grupo de pesquisa.

Agradeço, também, a todos os amigos que me acompanharam ao longo destes anos de mestrado:

Ao Josué, com quem aprendi que “cultivar pessoas” é o maior desafio e a maior riqueza propostos ao ser humano.

Ao Jaime, pela grande amizade e pelo apoio nos momentos mais difíceis.

Ao Léo, meu “interlocutor oficial”, pelas longas conversas que travamos neste período.

A Jaurès, Carmem, Clarissa e Cristiano: pela compreensão em face das dificuldades e pelo estímulo à realização desta pesquisa.

À Rochele, pela forma carinhosa com que me ensinou a acreditar em mim mesmo.

Ao Seu Jaime e à Dona Heloísa, que me fizeram recordar o sentido mais nobre da palavra “família”.

À Mônica, pelo interesse que sempre demonstrou por meu trabalho e pela atenção a ele dedicada através de inúmeras sugestões e críticas.

Aos meus alunos, que me impuseram a tarefa de compreender melhor meu próprio pensamento, a fim de poder transmiti-lo.

À Flá, que me inspirou nos momentos finais desta dissertação.

Agradeço igualmente ao CNPq, pela bolsa de estudos que me foi concedida.

Ao professor Newton Bignotto, pelas indicações bibliográficas e pela leitura atenciosa de um texto dedicado aos pensamentos de Hannah Arendt e Claude Lefort.

Finalmente, agradeço ao professor José Chasin, que, com sua integridade moral e intelectual, se fez presente em cada momento desta pesquisa.

*« Para a perspectivação de uma nova esquerda e sua refundação teórica e prática é preciso a sustentação categórica, até mesmo com um grânulo de petulância, da necessidade da revolução social, sem o que é impossível o soerguimento de uma analítica capaz de levar ao entendimento efetivo e crítico da realidade, bem como de levar a efeito uma prática à altura de seu significado. Para tanto é absolutamente essencial a redescoberta do pensamento marxiano e a crítica à sua destituição ».*

José Chasin

## ÍNDICE

Resumo 9

Introdução 10

Capítulo I – A Gazeta Renana e o Legado de Feuerbach 18

Capítulo II – A Crítica do Estado 30

Capítulo III – A Crítica da Política 56

Capítulo IV – A Determinação Social da Superestrutura Ideológica e  
Política 82

Conclusão 122

Bibliografia 137

Apêndice – A Ontologia Fenomenológica de Claude Lefort I – XII

## RESUMO

Este trabalho estrutura-se a partir de um debate com três autores contemporâneos, críticos da obra de Marx. São eles: Hannah Arendt, Claude Lefort e Miguel Abensour.

A tese central que forma a interpretação destes autores é a denúncia, no pensamento marxiano, de um *determinismo* de natureza *economicista* que promoveria a *denegação* do *político* em favor da *esfera da produção*. A esfera política perderia, com isso, seu estatuto próprio – seja como *condição humana* mais elevada (Arendt), seja como *dimensão simbólica*, fundante do social (Lefort/Abensour) – para ser rebaixada ao segundo plano de um *epifenômeno* das relações econômicas.

Ao investigarmos os textos de Marx, no entanto, este argumento mostra sua total incongruência. Em vez de um *determinismo* da esfera *econômica*, o que podemos encontrar é uma *determinação ontológica* das *categorias do ser social*, entre as quais encontra-se a *politicidade* sob a forma de um *predicado negativo*, uma *contingência histórica* a ser suprimida juntamente com o regime da propriedade privada. A política não é *denegada* em favor do econômico, mas sim integrada na totalidade de determinações da sociedade civil, o campo da interatividade prática entre os *seres sensíveis*: o homem e a natureza.

Ao final do trabalho, invertendo-se a ordem inicial, a obra de Marx é chamada a interrogar os autores em questão.

## INTRODUÇÃO

Entre as mais diversas interpretações que a obra de Marx recebeu ao longo de seu trágico destino histórico, destacam-se aquelas que, a despeito de suas inúmeras variantes, podem ser agrupadas sob o título de *o argumento determinista*. Na impossibilidade de explorar este viés hermenêutico em sua gênese na história do marxismo, nos limitaremos, para os propósitos desta introdução, a ilustrá-lo através da obra de três autores contemporâneos: Hannah Arendt, Claude Lefort e Miguel Abensour. Como tentaremos demonstrar, trata-se de três versões para uma mesma tese – a *denegação* marxiana da esfera política em favor da esfera econômica.

Para H. Arendt<sup>1</sup>, o pensamento de Marx, por estar fundado na categoria de “trabalho”, representa uma renúncia ao que ela considera a “condição humana” mais elevada: a “ação” ou “vida ativa”. Por este conceito, Arendt entende a atividade política, a “única atividade que coloca os homens diretamente em relação uns com os outros, sem o intermédio dos objetos nem da matéria” e que “corresponde à condição humana da pluralidade, na medida em que são os homens, e não o homem, que vivem sobre a terra e habitam o mundo”<sup>2</sup>. Em detrimento da *ação*, Marx assentaria seu pensamento sobre “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, no qual o crescimento espontâneo, o metabolismo e – eventualmente – a corrupção, estão ligadas às produções elementares nas quais o trabalho alimenta o processo vital”<sup>3</sup>. Devido à “sua ambição de elevar sua ‘ciência’ ao nível de *ciência natural*, cuja principal categoria ainda era então a necessidade (...)”<sup>4</sup>, Marx, segundo a autora, teria acabado por sobrepor o plano biológico do *trabalho* ao plano político da *ação*, sucumbindo, assim, à supressão moderna da distinção entre o público e o

privado, supressão esta que dá origem ao “domínio social” ou “sociedade”. Esta, prossegue H. Arendt, é “a forma sob a qual dá-se uma importância pública ao fato de que os homens dependem uns dos outros para viver e nada mais que isso; é a forma sob a qual se permite que apareçam em público as atividades que concernem à sobrevivência pura e simples”<sup>5</sup>. O “reino do social” é a “organização pública do processo vital”<sup>6</sup>, o tornar-se público de algo que era, originariamente, restrito aos limites da esfera privada. No momento em que “as necessidades da vida, a conservação do indivíduo e a continuidade da espécie” invadem o espaço público, a ação recolhe-se ao domínio privado – agora reduzido à esfera da “intimidade”. Isto equivale à destituir a ação de suas qualidades próprias, uma vez que “a excelência, que os Gregos chamavam *aretè*, os Romanos *virtus*, esteve sempre reservada ao domínio público onde podia-se sobressair, distinguir-se dos outros”<sup>7</sup>. O reino do social, não podendo alcançar a excelência em seu sentido pleno, joga a *virtus* no anonimato, e passa a exaltar o *progresso da humanidade* em detrimento das *façanhas dos homens*<sup>8</sup>.

Assim, de acordo com Arendt, o pensamento de Marx partilha do fundamento que constitui a ciência moderna da economia, a saber: a *igualdade* social que suprime a *diferença* política que caracterizava a liberdade da *esfera pública*. A esta visão científica determinista, que, ao limite, visa “reduzir o homem, tomado como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal condicionado a um comportamento previsível”<sup>9</sup>, a autora contrapõe um pensamento filosófico da política que visa reconduzir esta última ao estatuto de atividade humana *par excellence*.

Para Claude Lefort, por sua vez, a afirmação marxiana de que “o modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual”<sup>10</sup> denotaria a presença, na obra do autor alemão, da “ficção positivista” que faz derivar de um “suposto real” todos “os princípios geradores das relações que os homens mantêm entre si e

com o mundo”<sup>11</sup>. Teria escapado ao olhar cientificista de Marx precisamente a “dimensão simbólica do social”, conceito que pretende designar todo o conjunto de ações e representações que permeiam e dão forma à sociedade. Trata-se, nos termos do autor, da *mise en forme* do social que é também sua *mise en scène* e sua *mise en sens*. Assim ele o explicita: “*Mise en sens* porque o espaço social emerge como espaço de inteligibilidade, articulando-se segundo um modo singular de discriminação entre real e imaginário, falso e verdadeiro, justo e injusto, lícito e proibido, normal e patológico. *Mise en scène* porque este espaço contém uma quase-representação de si próprio em sua constituição aristocrática, monárquica ou despótica, democrática ou totalitária”<sup>12</sup>. O que está em jogo aqui é, mais do que a simples indicação de um domínio que permeia o social, a afirmação de seu caráter fundante, constitutivo da sociedade. Tal é o estatuto dessa “*mise en forme* da coexistência humana”, através da qual a sociedade ganha sua “*forma originária*”, que é sua “*forma política*”<sup>13</sup>. Equivale a dizer que, sem a dação de forma simbólico-política, não há sociedade, pois o *ser do social* é instituído por essa esfera originária.

Os “princípios geradores da sociedade”, uma vez concebidos por Marx como mera *superestrutura* das “relações de produção”, seriam “deduzidos” dessas relações na qualidade de “efeitos” das “condições” supostamente reais. Ora, segundo Lefort, “É impossível /.../ deduzir das relações de produção a ordem da lei, do poder, do saber; é impossível reduzir aos efeitos da divisão capital-trabalho a linguagem em que se articula a prática social. Essas relações só se arranjam, esses efeitos só se desenvolvem em função de condições que não poderíamos colocar no registro do real”. Todo acesso ao “real” pressupõe uma “nova experiência da lei, do poder e do saber”, “um modo de discurso onde certas oposições, certas práticas de fato se mostram – isto é, reenviam umas às outras, contêm virtualmente um sentido universal, permitindo um troca regrada entre o agir e o



pensar”<sup>14</sup>. Logo, querer designar a esfera da produção como a base real que determina a “linguagem em que se articula a prática social” equivaleria à pretensão de colocar a sociedade “antes da sociedade”, as supostas “relações empíricas” de poder antes das relações simbólicas originárias, o que, segundo Lefort, é claramente uma contradição, na medida em que a própria afirmação da anterioridade do “real” sobre a dimensão simbólica pressupõe elementos apreensíveis somente em uma experiência já social, i.e., mediada pelo simbólico<sup>15</sup>.

Em resumo, a crítica central que Lefort dirige ao pensamento marxiano diz respeito à incompreensão do caráter fundante do simbólico e à conseqüente ilusão de fundar o social numa esfera originária, situada aquém das relações simbólicas. Por conseqüência, ao invés de pensar o social tendo em conta sua *indeterminação*, sua *divisão originária*, Marx trabalharia no sentido de sua *determinação*, derivando-o de condições *empíricas*, ao mesmo tempo em que denegaria a natureza instituinte do *político*, reduzindo-o a uma simples esfera particular da sociedade – a esfera da *política*.

Miguel Abensour, partindo do mesmo pressuposto da denegação do político em favor do econômico, procura, no entanto, explorar um aspecto latente da obra marxiana, marcada pela “ambigüidade”<sup>16</sup>. O mesmo Marx que, em 1859, no prefácio a *Para a Crítica da Economia Política*, expressava as linhas gerais de seu “materialismo histórico”, negando categoricamente a autonomia do político e do jurídico, revela-se, *malgré lui*, e graças ao olhar atento do intérprete, um “filósofo da política”. Diz Abensour:

“se podemos observar em Marx uma tendência à ocultação do político, sob a forma de uma naturalização, de uma inserção do político em uma teoria dialética da totalidade social, sua obra parece, ao mesmo tempo, trabalhada em uma direção contrária. Como se a heterogeneidade do político, o poder instaurador do político não tivesse nunca cessado de obsedá-lo durante toda sua vida

– o que testemunham a riqueza e a complexidade dos escritos políticos – como se Marx não cessasse de se interrogar sobre o enigma da comunidade política, do viver-junto dos homens”<sup>17</sup>.

A obra de Marx é incluída naquilo que Abensour chama de “momento maquiaveliano” e que consiste “em afirmar a natureza política do homem e atribuir, como finalidade da política, não mais a defesa dos direitos, mas a execução dessa ‘politicidade’ primeira, na forma de uma participação ativa, enquanto cidadão, na coisa pública”<sup>18</sup>.

Abensour procura demonstrar que, enquanto os artigos da *Gazeta Renana* “colocam-se sob o signo, não tanto da emancipação política, mas da *emancipação do político em relação ao teológico*, do complexo do Estado cristão”, já os textos de 43 “inauguram um questionamento desse poder determinante do político, pelo menos na figura do Estado”. Isto, no entanto, não faz da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* um abandono do político. Assim ele afirma:

“É como se se produzisse, no caminho de Marx, um movimento de recuo em relação a 1842, como se sucedesse, a um superinvestimento do político, levando a uma redescoberta do político, não tanto um desinvestimento, mas uma outra maneira de investir o político. (...) É melhor tentar retomar a complexidade desse procedimento, pelo qual Marx, ao invés de queimar o que adorou, age de maneira a prevenir uma excrecência do político para, de alguma forma, salvá-lo, prescrevendo-lhe, assinalando-lhe limites”<sup>19</sup>.

Através da crítica do Estado, Marx abre acesso a algo que, implícito no Estado, ao mesmo tempo excede seus limites. Pois o Estado é para a crítica “um objeto duplamente privilegiado, enquanto cena de expressão dos conflitos e enquanto lugar trabalhado por um movimento intencional que o ultrapassa e que (...), atravessando-o, provoca a vinda a si de um princípio, o princípio político. Esse princípio inclui o Estado político e o ultrapassa, estendendo-se além do Estado”<sup>20</sup>. Assim, segundo Abensour, a crítica marxiana da política

“não significa a saída do momento maquiaveliano, mas sua mudança de rumo, ou mesmo seu aprofundamento. (...) Além de uma interrogação sempre apaixonada do ser da política, essa crítica (...)

trabalha para fazer ressurgir o homem, animal político ou homem na vertical, saído da minoridade, em vez de encerrá-lo na sociabilidade reprodutora da espécie. Não se trata tanto de escolher a República como forma estável, destinada a responder à fragilidade das coisas humanas, mas de buscar a comunidade política suscetível de uma maior abertura, no sentido de que nela se podem manifestar melhor o 'mais' que leva o Estado para além de si mesmo, e as formas da emancipação que, em lugar de ser a liquidação da política, introduzem esta nova questão: como denominar as figuras da emancipação universalmente humana?"<sup>21</sup>.

De maneira que, por sob os escombros do determinismo econômico que predominaria na obra de Marx, haveria um pensamento democrático que afloraria, não apenas no período da *Crítica de Kreuznach*, mas também em textos ulteriores, como *A Guerra Civil na França*. Uma vez explorado este aspecto latente em sua obra, Marx estaria parcialmente redimido de seu economicismo, ainda que contra sua própria vontade.

É importante observar que nenhum dos três autores citados fundamentam seus juízos em uma análise minuciosa dos textos de Marx. Parte-se sempre, ao contrário, de uma série de pressupostos que acabam por determinar a interpretação de todo o conjunto de sua obra. A nenhum destes autores ocorreu questionar-se sobre a validade destes pressupostos, isto é, se o texto marxiano denota de fato a redução da esfera política a um epifenômeno da esfera econômica, tese que constitui o núcleo do *argumento determinista*.

O presente trabalho procura investigar a validade deste argumento a partir de uma leitura cuidadosa do pensamento marxiano de 1842 a 1846, período que abrange desde a *fase juvenil* da *Gazeta Renana* até a *fase adulta* de *A Ideologia Alemã*, passando pela *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, pelos *Anais Franco-Alemães* e pelos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Por representar o momento de formação e consolidação do pensamento de Marx, este conjunto de textos oferecem material suficiente para determinar com precisão o estatuto que a política possui na obra do autor. É o que tentaremos realizar

ao longo dos quatro capítulos que se seguem. Ao final, retomaremos o debate com os autores referidos nesta introdução.

## NOTAS - INTRODUÇÃO

---

- <sup>1</sup> Esta exposição sobre H. Arendt baseia-se em nosso artigo “A Concepção Arendtiana de Revolução” (*In: Anais de Filosofia. Revista da Pós-Graduação – FUNREI*, 1999, nº6, pp. 119-130).
- <sup>2</sup> ARENDT, H. *La Condition de l'Homme Moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1961, p. 15-16.
- <sup>3</sup> Idem. Podemos encontrar uma crítica bastante consistente à concepção de trabalho em H. Arendt (tal como ela a expõe, criticando Marx, no cap. 3 de *A Condição Humana*) em CALVET, M.T. *O conceito de Trabalho (labor) em H. Arendt*. In: *Ensaio*. São Paulo, nº 14, 1984.
- <sup>4</sup> ARENDT, H. *Da Revolução*. Brasília: UnB, 2 ed, 1990, p. 51.
- <sup>5</sup> ARENDT, H. *La Condition...* Op. cit., p. 57.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 56.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 59.
- <sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 59.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, p. 55.
- <sup>10</sup> MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1965, p. 135.
- <sup>11</sup> LEFORT, C. *Pensando o Político*. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p. 10.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 26.
- <sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 256.
- <sup>14</sup> LEFORT, C. *As Formas da História*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 299-300.
- <sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 254.
- <sup>16</sup> A idêcia da “ambigüidade” da obra marxiana, originalmente formulada por Lefort, recebe em Abensour um tratamento voltado exclusivamente para a questão da “democracia”. Ver, a respeito, o capítulo intitulado “Marx: de uma visão da história a outra” *In: LEFORT, C. As Formas da História*. Op. cit., pp. 211 ss.
- <sup>17</sup> ABENSOUR, M. *A Democracia contra o Estado. Marx e o Momento Maquiaveliano*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 31.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 24.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 53.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 58.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 59.

## CAPÍTULO I

### A GAZETA RENANA E O LEGADO DE FEUERBACH

Para reproduzir a gênese do pensamento marxiano é necessário aludir, inicialmente, ao período *pré-marxiano* da *Gazeta Renana*, para somente então determinar a ruptura de Marx com sua posição filosófica inicial, ruptura esta que marcará a passagem da obra *juvenil* a sua configuração *adulta*<sup>1</sup>.

Os artigos que Marx elabora em sua atividade como jornalista, no período que abrange todo o ano de 1842 e vai até março de 1843, vinculam-se intimamente ao *idealismo ativo*, postura filosófica distintiva dos *neo-hegelianos*. Tal postura, matizada pela temática da *autoconsciência*, consiste na afirmação de uma “subjetividade racional fundante e operante”, capaz de eliminar, por uma “ação crítica”, as *irracionalidades* do mundo objetivo<sup>2</sup>. É nesse registro que Marx compõe os três complexos temáticos que, de acordo com Celso Eidt, estruturam esses textos:

“No pensamento do Marx da *Gazeta Renana*, a figura da autoconsciência se manifesta como eixo fundamental, que articula e confere circularidade ou harmonia às temáticas discutidas pelo conjunto de seus artigos. Essa circularidade inicia com a concepção de homem como espírito ou autoconsciência, que se desenvolve e amadurece na atividade crítico-filosófica da livre imprensa e chega à realização nas várias instituições humanas e, em particular, nas instituições de ordem política”<sup>3</sup>.

A imprensa é compreendida como a mediação que leva à realização, no Estado, da essência espiritual do homem. Sendo o “espaço privilegiado no qual o espírito de um povo se desenrola e chega à verdade”, a imprensa é “diretamente responsável pela formação do espírito político de um povo”<sup>4</sup>. Ela situa-se a meio caminho entre o Estado e a sociedade

civil. É esse seu caráter híbrido, a um só tempo social e político, que lhe dá o papel de elemento mediador no conflito entre o burguês e o cidadão, entre o interesse público e o privado. Como afirma Marx neste trecho do artigo *Justificação do Correspondente de Mosella*: “A administração e os administrados carecem, igualmente, de um terceiro elemento para resolver dificuldades; esse *terceiro* elemento é político, mas não é oficial, isto é, não emerge de premissas burocráticas. Pertence igualmente à sociedade civil, sem estar imediatamente envolvido nos interesses privados e suas necessidades. *Esse elemento complementar, com cabeça de cidadão do Estado e coração burguês é a imprensa livre*”<sup>5</sup>. O povo, uma vez elevado à universalidade da razão e do espírito, pode realizar-se no Estado, definido como uma “totalidade” em relação à “particularidade” das religiões e dos indivíduos singulares. O fundamento do Estado não é a religião, nem a propriedade privada, mas a “natureza universal do homem”, a racionalidade das relações humanas. Marx filia-se, aqui, à tradição do pensamento político ocidental, o que ele mesmo deixa explícito nesta passagem do *Editorial do nº 179 da “Gazeta de Colônia”*, contrapondo-se a Karl Hermes:

“Quase contemporaneamente à época da grande descoberta de Copérnico sobre o verdadeiro sistema solar, foi descoberta a lei de gravitação do Estado; seu centro de gravidade foi encontrado nele mesmo. E, assim como os diversos governos europeus buscaram, com a primeira superficialidade da prática, empregar esse resultado no sistema de equilíbrio dos Estados, assim começaram, primeiro Maquiavel, Campanella, depois Hobbes, Espinosa, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte até Hegel, a considerar o Estado com olhos humanos e a desenvolver as suas leis naturais a partir da razão e da experiência, e não a partir da teologia, assim como Copérnico não se deixou deter pelo fato de que Josué teria ordenado que o sol se detivesse em Gideón, e à lua que ficasse no Vale de Ajalón, a mais recente filosofia não fez mais que levar adiante um trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles. Vós, portanto, não polemizais contra a racionalidade da mais nova filosofia, mas sim contra a filosofia sempre nova da razão”<sup>6</sup>.

E, no final desse mesmo artigo, ao criticar a concepção que deriva o Estado dos “impulsos da ambição, do instinto social ou também da razão, não porém da razão da sociedade, mas



da razão do indivíduo”, Marx defende “a visão mais ideal e mais profunda da mais recente filosofia”, que deriva o Estado da “idéia do todo”. A filosofia contemporânea ao jovem Marx, concebida por ele em seu vínculo com o desenvolvimento universal da razão, entende “o Estado como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar sua própria realização, e no qual o cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana”<sup>7</sup>.

Configura-se, desse modo, a plena adesão, pelo Marx da *Gazeta Renana*, àquilo que José Chasin denominou de *determinação ontopositiva da politicidade*, posição filosófica “para a qual *estado e liberdade* ou *universalidade, civilização* ou *hominização* se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social e, nessa condição – enquanto atributo eterno da sociabilidade – reiterada sob modos diversos que, de uma ou de outra maneira, a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade”<sup>8</sup>. Pela *determinação ontopositiva da politicidade* é conferido à política o poder de entificar a sociabilidade. Ora, isso implica considerar o plano político como o lugar próprio da resolução dos problemas sociais, o que, por sua vez, só pode se realizar pela elevação destes últimos à qualidade de problemas *políticos*. É a esse tipo de procedimento que o jovem pensador da *Gazeta Renana* recorre quando depara com problemas de ordem social, tal como, por exemplo, no artigo *Debates sobre a Lei Punitiva dos Furtos de Lenha*, que Chasin define como “um daqueles em que Marx, muito sintomaticamente, procurou resolver problemas socioeconômicos recorrendo ao pretendido formato racional do estado moderno e da universalidade do direito”<sup>9</sup>. Ao sair em defesa da população pobre, proibida de recolher a lenha seca caída das árvores, Marx argumenta contra o rebaixamento da *universalidade* do Estado e do direito à *particularidade* da propriedade privada. Ao invés de degradar-se ao



nível dos interesses privados, o Estado deve submeter esses interesses ao interesse comum, ou seja, ao próprio Estado. Marx afirma, então, o direito consuetudinário da classe pobre, cujos costumes enraizam-se na universalidade da natureza humana, contra o pretense direito consuetudinário dos ricos, calcado na propriedade privada. Diz ele: “Vive, portanto, nestes costumes da classe pobre, um instintivo sentido de direito. Sua raiz é positiva e legítima, e a forma do *direito consuetudinário* é aqui tanto mais conforme à natureza quanto a *existência mesma da classe pobre* constitui, até hoje, um *mero costume* da sociedade burguesa, que ainda não encontrou para ela um lugar adequado no âmbito da articulação consciente do estado”<sup>10</sup>. Note-se que a *sociedade burguesa* transforma a *existência da classe pobre* num *mero costume*, na mesma medida em que não encontra para ela um *lugar adequado na articulação consciente do Estado*. Com a *Lei Punitiva*, o Estado submete a universalidade do direito ao *mero costume* da sociedade burguesa, quando deveria, ao contrário, reconhecer no *costume da classe pobre* o *instintivo sentido de direito* que, na forma do *direito consuetudinário*, elevaria esta classe à efetiva participação no Estado. O problema da pobreza aparece, assim, como um problema de ordem política – a exclusão de uma classe em relação à *articulação consciente do Estado* –, a exigir uma solução igualmente política – o reconhecimento jurídico da positividade e da legitimidade dos *costumes* dos pobres.

Que a resolução dos problemas sociais pelo aparato do “Estado racional” fosse bastante problemática e insuficiente, isso não escapou ao rigor teórico de Marx àquela época. Assim, quase duas décadas mais tarde, no *Prefácio* de 59 a *Para a Crítica da Economia Política*, ele relata: “Em 1842-43, sendo redator da *Gazeta Renana*, me vi pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão acerca dos chamados interesses materiais”. Marx decide, então, retirar-se da “cena pública” para seu “gabinete de

estudos”, em Kreuznach, onde “o primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel /.../”<sup>11</sup>. É precisamente nessa *revisão crítica* – o manuscrito intitulado *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, também conhecido como *Crítica de Kreuznach* ou simplesmente *Crítica de 43* – que Marx rompe com o idealismo ativo e assenta os alicerces de uma nova plataforma teórica, radicalmente distinta da anterior. Não se trata, no entanto, ao contrário do que afirmam alguns intérpretes, de uma ruptura de caráter metodológico, baseada na adoção do *método transformativo* de Feuerbach<sup>12</sup>. O procedimento de Marx não se reduz à mera aplicação de um modelo gnosiológico, que transformaria o sujeito em predicado, e vice-versa. Se há inversão da determinação entre sujeito e predicado, e se esta pode ser atribuída à influência de Feuerbach sobre Marx, trata-se, antes, de uma inversão e de uma influência de caráter *ontológico*. Vejamos alguns trechos da argumentação marxiana que confirmam esta tese, a começar por este comentário ao parágrafo 262 do texto de Hegel:

“Família e sociedade civil são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado e, com efeito, como as esferas de sua *finitude*, como *sua finitude*. O Estado é o que nelas se divide, o que as pressupõe /.../. A pretensa ‘Idéia real’ (o espírito como espírito infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um desígnio determinado. /.../ Aqui aparece de maneira bem clara o misticismo lógico, panteísta. /.../ A realidade não é expressa como ela mesma, mas como uma outra realidade. /.../ A Idéia é feita sujeito. E a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é concebida como a atividade *interior, imaginária* da Idéia. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são o propriamente ativo; mas, na especulação, isso se inverte: enquanto a idéia é transformada em sujeito, os sujeitos reais, a sociedade civil, a família /.../ tornam-se momentos objetivos da idéia, *irreais* e com outro significado”<sup>13</sup>.

Na Filosofia do Direito, segundo Marx, Hegel apenas encontra novos conteúdos para as mesmas categorias que comandam a Lógica e a Filosofia da Natureza, transformando toda realidade empírica em “resultado místico” do movimento da idéia. Sua explicação não fornece a “diferença específica” do objeto investigado e produz apenas a “aparência de um

conhecimento real”. Como observa Marx, referindo-se à passagem da família e da sociedade civil ao Estado:

“A passagem não é, portanto, derivada da essência específica da família etc., nem da essência específica do Estado, mas da relação *universal* de *necessidade e liberdade*. É exatamente a mesma passagem que, na Lógica, se efetua da esfera do ser à esfera do conceito. A mesma passagem é feita, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias, que animam, ora esta esfera, ora aquela”<sup>14</sup>.

E, mais adiante, conclui: “O único interesse é reencontrar a simples ‘idéia’, a ‘idéia lógica’, em cada elemento, seja o do Estado, seja o da Natureza, e os sujeitos reais, como aqui a ‘constituição política’, convertem-se em seus simples *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem inapreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica”<sup>15</sup>.

Contra este *misticismo lógico e panteísta*, Marx volta-se com o imperativo da apreensão do *ser-precisamente-assim*<sup>16</sup> dos “objetos reais”, que restabelece a verdadeira relação determinativa entre sujeito e predicado. O que deve ser destacado no procedimento de Marx, para não se cair no viés gnóstico-epistêmico habitual, é, não o momento lógico da inversão entre sujeito e predicado, mas sim o estatuto ontológico que a orienta. Pois o que Marx denuncia como o “segredo” da especulação hegeliana é a *ontologização* da Idéia, com a conseqüente *desontologização* da realidade empírica. Em Hegel, família e sociedade civil são *produzidas* pela idéia de Estado, engendradas por ela. O verdadeiro sujeito torna-se predicado do predicado; o condicionante torna-se o condicionado; o produtor o produto de seu produto: “O conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a determinação formal, abstrata, aparece como o conteúdo concreto”<sup>17</sup>. A inversão determinativa entre sujeito e predicado é, portanto, a inversão ontológica entre a *determinação real* e a *determinação ideal*, o *conteúdo concreto* e a idéia *abstrata* ou,

podemos dizer, o *ser* e o *pensar*. A idéia é feita sujeito, na medida em que a ela é conferido o poder de engendrar, a partir de si mesma, suas determinações concretas, finitas. Assim ela “se degrada, rebaixa-se à ‘finitude’ da família e da sociedade civil para, por meio da suprassunção destas, produzir e gozar sua infinitude”<sup>18</sup>. O ser finito nada mais é, de acordo com essa concepção, do que o *momento objetivo* da idéia infinita, o predicado finito do sujeito infinito. Já para Marx, que à época acabara de travar contato com a obra de Feuerbach, tratava-se justamente de afirmar o *ser finito* como o *ser verdadeiro*, o *verdadeiro sujeito*, dotado de uma lógica específica a ser *reproduzida* pela ideação. Dizia Feuerbach, nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* (1842):

“Em Hegel, o pensamento é o ser; – o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado. /.../ A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade *posta* pela idéia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, um ser abstrato. /.../ A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o sujeito, o pensamento o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser só é dado pelo ser”<sup>19</sup>.

Feuerbach não centra sua crítica à especulação hegeliana na denúncia de um erro de método, mas sim na falsidade da determinação ontológica em que o método está assentado. O pensamento é transformado em sujeito do mesmo modo que Deus o é na teologia: pela atribuição de ser à idéia abstrata e de abstração ao ser concreto. A pergunta lógica “quem é o sujeito” remete, portanto, à pergunta ontológica fundamental – “quem é o ser”. A resposta de Feuerbach é inequívoca: “O ser da *lógica* hegeliana é o ser da *antiga metafísica*, que se enuncia de todas as coisas *sem diferença* porque, segundo ela, todos têm em comum o *fato de ser*. Mas este *ser indiferenciado* é um *pensamento abstrato*, um *pensamento sem realidade*. O ser é tão diferenciado como as coisas que existem. /.../ O ser não é um *conceito universal, separável das coisas*. É um só com o que existe”. E, mais à frente,

explícita: “O real *na sua realidade efetiva*, ou *enquanto real*, é o real enquanto *objeto dos sentidos*, é o *sensível*. *Verdade, realidade e sensibilidade* são idênticas. Só um ser sensível é um ser *verdadeiro e efetivo*. Apenas através dos sentidos é que um objeto é dado numa verdadeira aceção – e não mediante o pensar *por si mesmo*. O *objeto dado* ou *idêntico* com o *pensar é apenas pensamento*”<sup>20</sup>.

É a partir desta conquista fundamental de Feuerbach que Marx pretende instaurar a “verdadeira crítica filosófica da moderna constituição do Estado”, pensada como superação, não só da posição *dogmática* hegeliana – cujo “erro principal [...] consiste em assumir a *contradição do fenômeno* como *unidade no ser, na idéia*, quando essa contradição tem sua razão de ser em algo mais profundo, isto é, em uma *contradição essencial*” –, como também da “crítica vulgar” – que “cai em um erro *dogmático* oposto [...], critica a constituição chamando atenção para as antíteses dos poderes etc. e encontra contradições por toda parte”. Marx refere-se, aqui, precisamente à *abstração dogmática* das *doutrinas socialistas* e do *comunismo*, que não passa de uma “manifestação particular do princípio humanista, infectado de seu contrário, o interesse privado”<sup>21</sup>. Caracterizada por sua superficialidade, sua limitação ao plano do aparente, do fenômeno, a “crítica vulgar” dos comunistas e socialistas (entre os quais Marx aponta, na carta supracitada, os nomes de Cabet, Weitling, Dézamy Proudhon e Fourier) identifica as contradições, mas não as explica, não dá sua *gênese*. Daí decorre seu caráter pseudocrítico, *dogmático*. Já a verdadeira crítica, segundo Marx, “não se limita a indicar as contradições existentes, mas as *esclarece*, compreende sua gênese, sua necessidade. Apreende-as em seu significado próprio. Mas esta compreensão não consiste, porém, como Hegel acredita, em reconhecer por toda parte as determinações do conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico”<sup>22</sup>. Trata-se, portanto, da instauração de um novo patamar de *crítica*



*filosófica*, a partir de uma ruptura ontológica com as dogmáticas do idealismo e do comunismo/socialismo. Despojada do poder de engendrar o real por si mesma, a subjetividade depara com uma objetividade exterior, dotada de uma legalidade própria e de uma *lógica específica*, irreduzíveis a qualquer forma de apriorismo. Descarta-se, com isso, a validade da supressão especulativa das contradições do fenômeno na Idéia-Ser, bem como da mera crítica humanista das *contradições* do real a partir de uma *antecipação dogmática do mundo*. Para o Marx de Kreuznach, uma teoria só pode ser dita verdadeiramente *crítica* quando compreende a *gênese* dos objetos, quando “descreve seu ato de nascimento”<sup>23</sup>. Somente assim é desvendada a “razão de ser” da contradição em uma “*contradição essencial*”, localizada em “algo mais profundo”, para além de sua *aparência* como fenômeno.

Para Marx, como vimos, a perversidade da especulação reside justamente na inversão entre estes dois pólos, o que faz do objeto um derivado ontológico do pensamento, um produto da lógica. O real aparece em Hegel como momento concreto do pensamento abstrato; o verdadeiro fim do conhecimento não é o ente concreto, mas a lógica. O pensamento termina por encontrar, assim, a si mesmo, o que significa para Marx apenas a aparência de um conhecimento efetivo. Daí sua crítica contra a redução hegeliana da filosofia do direito a um “capítulo da lógica”, redução que a priva de seu *objeto específico*.

Diz ele:

“(Em Hegel – RE) Não a filosofia do direito, mas a lógica, é o que verdadeiramente interessa. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento tome corpo nas determinações, mas sim que as determinações políticas existentes se volatilizem em pensamentos abstratos. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para provar o Estado, mas o Estado serve para provar a lógica”<sup>24</sup>.

Para a filosofia, concebida como investigação da *lógica específica do objeto específico*, a realidade concreta não é um mero meio para se chegar ao pensamento abstrato. Ela é, ao contrário, o fim próprio, o *télos* do conhecimento, o verdadeiro *momento filosófico* ao qual o pensamento se consagra como meio. Conhecer, para Marx, não significa encontrar a idéia abstrata na coisa concreta, mas sim encontrar a coisa concreta na *idéia concreta*, ou seja, concretizar a idéia tornando-a expressão pensada da coisa.

A “verdadeira crítica filosófica da moderna constituição do Estado”, assentada nestes lineamentos ontológicos – creditados, em grande medida, à influência feuerbachiana –, procura consagrar à política a mesma atenção que Feuerbach consagra à natureza. É o que Marx indica numa carta a Ruge, em agradecimento pelo volume das *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* que lhe fora enviado. Comenta ele: “Concordo com os aforismos de Feuerbach, exceto em relação a um ponto: ele se dirige muito à natureza e muito pouco à política. Mas é a política o único meio através do qual a filosofia contemporânea pode tornar-se verdade”<sup>25</sup>. Contra a orientação naturalista do pensamento de Feuerbach, a *Crítica de 43* configura-se como uma investigação do político em sua especificidade; uma crítica movida por uma *intentio recta*, diretamente voltada à analítica dos nexos imanentes de seu objeto – neste caso, o *Estado moderno* e sua *expressão filosófica* na teoria de Hegel. Todo o esforço de Marx em Kreuznach consiste em confrontar a teoria hegeliana do Estado com a analítica da gênese e da necessidade do Estado real, de modo que a dissolução das contradições na unidade da Idéia se veja refutada, não por outra forma de abstração (tal como a *essência racional* do idealismo ativo ou a *antecipação dogmática* do socialismo/comunismo), mas sim pela *lógica específica do objeto específico*.

É através desta crítica que Marx dá o primeiro passo, ainda não definitivo, para a *determinação ontonegativa da politicidade*. Trata-se, portanto, de um texto de transição,

tão importante, pela ruptura ontológica e pelos desenvolvimentos que prenuncia, quanto insuficiente, pelas soluções que apresenta. Determinar este momento de transição é o propósito do capítulo que se segue.



## NOTAS – CAPÍTULO I

- <sup>1</sup> Para uma periodização entre *obra juvenil, configuração adulta e maturidade* da obra de Marx, ver CHASIN, J. “Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”. In: *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995, pp. 350-351; Id. “Marx no Tempo da Nova Gazeta Renana”. In: *A Burguesia e a Contra-Revolução*. São Paulo: Ensaio, 3 ed., 1987 p. 25.
- <sup>2</sup> Cf. CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit. 357.
- <sup>3</sup> EIDT, C. *O Estado Racional: Lineamentos do Pensamento Político de Karl Marx nos Artigos da Gazeta Renana: 1842-1843*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1998, pp. 11-12.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 165.
- <sup>5</sup> MARX, K. “Justificação do Correspondente de Mosella”. In: Eidt, C. Op. cit., p. 165.
- <sup>6</sup> Id. “Editorial nº 179 da ‘Gazeta de Colônia’”. In: EIDT, C. Op. cit., anexo 2, pp. 16-17.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, anexo 2, p. 18.
- <sup>8</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico..* Op. cit., p. 354.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, p. 355.
- <sup>10</sup> MARX, K. “Debates sobre a Lei Punitiva dos Furtos de Lenha”. In: EIDT, C. Op. cit., anexo 4, p. 13.
- <sup>11</sup> Id. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1965, pp. 134-135.
- <sup>12</sup> Um bom exemplo desse tipo de interpretação com viés metodológico é a obra de Schlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: University Press, 1971, pp. 10-17.
- <sup>13</sup> MARX, K. *Crítica della Filosofia Hegeliana del Diritto Pubblico*. Opere Complete, II, E.Riuniti, p. 18.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 20.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 22.
- <sup>16</sup> Cf. CHASIN, J. *Estatuto Ontológico...* Op. cit., p. 362.
- <sup>17</sup> MARX. *Crítica della Filosofia...* Op. cit., p. 28.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 19.
- <sup>19</sup> FEUERBACH, L. “Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia”. In: *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, s/d, pp. 30-31.
- <sup>20</sup> FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Op. cit., pp. 71 e 79.
- <sup>21</sup> Cf. MARX, K. *Lettre à Ruge (septembre 43)*. Oeuvres: III; Philosophie, Op., cit., pp. 343-344. Diz Marx ainda, diferenciando sua posição em relação ao comunismo: “/.../ a vantagem da nova tendência está justamente em que nós não queremos antecipar o mundo dogmaticamente, mas descobrir o mundo novo começando pela crítica do mundo antigo. /.../ Se é certo que não nos cabe a construção do futuro, seu acabamento para todos os tempos, não é menos certo que podemos realizar algo no presente, quero dizer, *a crítica impiedosa de toda ordem estabelecida*, impiedosa no sentido de que a crítica não teme nem suas próprias conseqüências nem o conflito com as forças existentes”(p. 343).
- <sup>22</sup> MARX, K. *Crítica della Filosofia...* Op. cit., p. 105.
- <sup>23</sup> *Idem*.
- <sup>24</sup> MARX. *Crítica della Filosofia..* Op. cit., p. 28.
- <sup>25</sup> *Marx to Ruge (March 13<sup>th</sup> 1843)*. *Marx-Engels Collected Works*: International Publishers, 1975, vol 1, pg 399.

## CAPÍTULO II

### A CRÍTICA DO ESTADO

Vimos anteriormente que, com a inversão ontológica entre sujeito e predicado, a especulação hegeliana transforma toda realidade empírica em *produto* da idéia, manifestação concreta da essência abstrata. Vimos, também, que a consequência direta desse procedimento é a resolução das contradições existentes na *unidade da idéia*, o que significa remeter cada elemento *real* ao seu correspondente *místico*. Desse modo, Hegel articula e confere racionalidade a todos os elementos do Estado existente, que passa a ser compreendido, a partir de então, não como apenas mais uma entre as diversas formas de Estado, mas sim como o *Estado verdadeiro*.

Para afirmar a monarquia constitucional em sua verdade filosófica, Hegel precisa determiná-la como uma forma política plenamente resolutiva face à questão que se encontra na origem do Estado moderno, a saber: a separação entre Estado e sociedade civil, entre *interesse geral* e *interesses particulares*. Tal separação tem origem, de acordo com Marx, a partir do final da Idade Média, com a passagem da sociedade feudal para a sociedade moderna. Diz ele:

“Na Idade Média a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são *políticos*; /.../ cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política, ou a política é também o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas isto somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, vida do povo e vida do Estado são idênticos. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem *não-livre*. É, portanto, a *democracia da não-liberdade*, a alienação acabada. A oposição abstrata, reflexa, pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo *real*, a época moderna o dualismo *abstrato*”<sup>1</sup>.

Se na Idade Média há coincidência entre a esfera privada e a esfera política, isto se deve a uma limitação da própria esfera privada. Somente quando esta última conquista sua independência em relação à política é que advém o que modernamente se chama de *constituição política* – a determinação abstrata da universalidade, acima das particularidades do mundo privado. Como afirma Marx: “Compreende-se que a constituição política como tal desenvolve-se somente lá onde as esferas privadas conquistaram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade da terra não são livres, ainda não tornaram-se independentes, não há tampouco constituição política”. De onde se conclui que a “abstração do *Estado enquanto tal* pertence somente à época moderna, porque a abstração da vida privada pertence somente à época moderna. A abstração do *Estado político* é um produto moderno”<sup>2</sup>.

O Estado abstrato, a constituição política, tem, portanto, uma *gênese* específica, centrada na sociedade civil. É a partir dela que se dá a alienação, pelas esferas particulares privadas, de sua própria essência, que passa a figurar como uma essência transcendente, o céu religioso da política acima da simples existência mundana. Assim Marx descreve este movimento de gênese:

“Dos diferentes momentos da vida do povo, o mais difícil de desentranhar foi o Estado político, a constituição. Ela se desenvolveu face às outras esferas como a razão geral, como o mais além destas esferas. A tarefa histórica consistiu, portanto, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e que a existência transcendente do Estado é apenas a afirmação de sua própria alienação. A *constituição política* foi, até agora, a *esfera religiosa*, a *religião* da vida do povo, o céu de sua generalidade frente à existência terrena de sua realidade”<sup>3</sup>.

O Estado político é compreendido como um dos *momentos da vida do povo*, justamente aquele que se destaca de todas as esferas particulares e a elas se contrapõe sob a forma da

generalidade abstrata. Tal destacamento se dá quando a esfera política, que carrega consigo o *conteúdo genérico* da vida do povo – o que Marx chama de *Estado real*, em oposição ao *Estado abstrato* ou *político* –, acaba por hipostasiar-se em uma esfera independente, contraposta a todas as outras. Como ele afirma: “A esfera política era a única esfera do Estado no Estado, a única esfera onde o conteúdo e a forma constituíam o conteúdo genérico, a verdadeira coisa geral; mas, na medida em que esta esfera opunha-se às outras, seu conteúdo tornou-se também um conteúdo formal e particular”<sup>4</sup>. De expressão concreta do *Estado real*, a política transforma-se em sua expressão abstrata, contra o *Estado real*. Ela não é mais a *única esfera do Estado no Estado*, mas, antes, a esfera do Estado posta *acima* do Estado; a perda, pela sociedade civil, do conteúdo genérico que a constitui como *Estado real* e sua conseqüente alienação no Estado abstrato, na forma de um conteúdo particular, estranho à própria sociedade.

A Revolução francesa representa o acabamento da separação entre a vida política e a vida civil. Ela abole o conjunto de privilégios nos quais se assentava a sociedade medieval e transforma, com isso, os estamentos políticos em estamentos sociais. As diferenças entre os estamentos da sociedade civil passam a ser “simples diferenças sociais”, relacionadas apenas à vida privada, sem nenhuma relação com a vida política<sup>5</sup>. Completa-se, assim, uma obra que fora iniciada anteriormente pela *monarquia absoluta*. Diz Marx: “A transformação dos *estamentos políticos* em *estamentos civis* deu-se já na *monarquia absoluta*. A burocracia fazia valer a idéia da unidade contra os diferentes estamentos no interior do Estado. Porém, ao lado da burocracia do poder executivo absoluto, a *distinção social* entre os estamentos continuava sendo uma distinção *política* [...]”<sup>6</sup>. Quando, a partir do evento francês, apagam-se os últimos traços dos estamentos medievais, a sociedade civil modifica-se radicalmente, perdendo todo o caráter político de sua organização e constituindo-se

como *estamento privado* em oposição à burocracia – a única esfera “onde a posição civil e a posição política são imediatamente idênticas”. Toda diferenciação no interior da sociedade civil passa a se dar “entre círculos flutuantes, não fixos, cujo princípio é o *arbitrio*. O *dinheiro* e a *cultura* são os critérios principais. /.../ O estamento da sociedade civil não descansa, nem sobre a necessidade, que é um elemento natural, nem sobre a política. É uma divisão das massas que se formam de modo fugaz e cuja própria formação é arbitrária e não o resultado de uma organização”<sup>7</sup>. A situação do indivíduo na sociedade não é mais determinada por *algo comum*, uma comunidade objetiva, organizada segundo leis fixas e mantendo uma relação *real* com a *ação substancial* de cada membro do estamento. Dizer que um indivíduo pertence a um determinado estamento social significa, modernamente, apenas o reconhecimento de sua *posição social*, ou seja, sua classificação sob o duplo critério do dinheiro e da cultura. A estrutura social configura-se, portanto, de acordo com determinações contingentes, extrínsecas aos próprios indivíduos e às atividades que eles realizam. “O exercício da medicina, diz Marx, não constitui um estamento particular na sociedade civil. Um comerciante pertence a um estamento distinto de um outro comerciante, isto é, pertence a uma distinta *posição social*.”<sup>8</sup>.

Esta é a contradição que está na base do mundo moderno: de um lado, há aquilo que Marx chama de *estamento privado*, *estamento civil*, *posição social*, *classe*<sup>9</sup>, em suma, o conjunto da vida social arbitrada pela *propriedade privada*; de outro, há a esfera do Estado, a *burocracia*, o *estamento* em seu sentido próprio, quer dizer, em seu sentido *político*. O indivíduo no interior do estamento civil encontra-se *privado* de sua determinação essencial, sua determinação *humana*, como *ser social*. Ele carece, segundo Marx, de uma *significação política*, a qual só pode ser obtida com o abandono da esfera social e o conseqüente ingresso na esfera estatal. Diz ele:



“O princípio sobre o qual descansa o estamento civil ou a sociedade civil é a *fruição* ou a capacidade de *fruir*. Em sua significação política, o membro da sociedade civil destaca-se de seu estamento, de sua posição privada real; é aqui e somente aqui onde tem um valor enquanto *homem*, onde aparece sua significação enquanto membro do Estado, enquanto ser social, enquanto determinação humana. Com efeito, todas as suas outras determinações dentro da sociedade civil *aparecem* como *não essenciais* ao homem, ao indivíduo, como determinações *externas*, necessárias, certamente, para sua existência em geral, ou seja, enquanto nexos com a totalidade, porém um nexo do qual ele pode desprender-se perfeitamente mais tarde (A atual sociedade civil é o princípio realizado do *individualismo*; seu fim último é a existência individual: atividade, trabalho, conteúdo etc., são apenas *simples meios*)”<sup>10</sup>.

A esfera estatal não é a afirmação da sociabilidade como determinação essencial do homem; ela é, antes, a confirmação do estranhamento do homem face a sua própria essência, a sociabilidade. O caminho que leva o indivíduo ao Estado político é o mesmo que o afasta de sua essência; pois o Estado, enquanto produto da *particularidade* da vida civil, não pode representar a *universalidade* senão abstratamente, como formalismo *espiritual* face ao conteúdo *material* da sociedade civil. É este o sentido da determinação marxiana da burocracia estatal em sua relação com as corporações privadas. Diz ele:

“As *corporações* são o materialismo da burocracia, e a burocracia é o *espiritualismo das corporações*. A corporação é a burocracia da sociedade civil; a burocracia é a corporação do Estado. [...] O mesmo espírito que, na sociedade, cria a corporação, cria, no Estado, a burocracia. [...] A ‘burocracia’ é o ‘formalismo de Estado’ da sociedade civil. Ela é a ‘consciência do Estado’, a ‘vontade do Estado’, a ‘potência do Estado’ enquanto corporação; é, portanto, uma sociedade particular, *fechada*, no interior do Estado”<sup>11</sup>.

O Estado aparece sob a forma burocrática na medida em que compartilha, com a sociedade que o engendra, de seu *espírito corporativo*, ou seja, do espírito daquelas esferas privadas que buscam, com o poder de estado, um estatuto espiritual equivalente ao seu estatuto material. A formação da burocracia não significa, no entanto, a conquista da esfera política pela corporação privada, mas antes a vitória da “corporação acabada”(a burocracia) sobre a

“burocracia inacabada”(a corporação). Afirma Marx: “A corporação é a tentativa da sociedade civil de tornar-se Estado; mas a burocracia é o Estado que conseguiu tornar-se sociedade civil”<sup>12</sup>. A burocracia demonstra o caráter ilusório da universalidade do Estado, que, efetivamente, não consegue ir além dos limites materiais da sociedade civil. Assim, ao invés de representar a elevação dos interesses privados ao patamar de interesse geral, o Estado burocrático representa a redução do interesse geral ao interesse privado, materializado numa esfera particular independente, no interior do próprio Estado. “A burocracia, diz Marx, considera a si mesma o fim supremo do Estado. Como ela faz de seus objetivos ‘formais’ o seu conteúdo, ela entra em conflito, por toda parte, com os objetivos ‘reais’. /.../ A burocracia é o Estado imaginário ao lado do Estado real, o espiritualismo do Estado”<sup>13</sup>. Ela é, enfim, o Estado político sob o domínio do *espírito burocrático*, o espírito *jesuíta e teológico* que o contrapõe ao *Estado real* e o transforma num “tecido de ilusões práticas”, ou seja, numa esfera puramente formal, ilusória, encerrada em si mesma e carente de efetividade<sup>14</sup>.

A burocracia não é algo contingente, uma mera falha administrativa, um defeito interno do Estado. Ela é a expressão, no interior do Estado político – como *poder executivo* –, da oposição essencial entre sociedade civil e Estado. Em Hegel, no entanto, ela aparece justamente como a resolução dessa oposição, sob a forma da *eleição mista dos delegados executivos*, o que para Marx, longe de uma resolução efetiva, significa apenas a descrição da situação concreta do Estado prussiano. A eleição mista é um “mero acomodamento”, um “*mixtum compositum*”, a “confissão do dualismo irresoluto” que recebe sua legitimação última na atitude dos *delegados* em relação à sociedade civil. Diz Marx:

“A oposição de Estado e sociedade civil é, portanto, selada; o Estado não reside na sociedade civil, mas fora dela; ele a toca somente com seus ‘*delegados*’, aos quais é confiada a ‘*gestão do Estado*’

dentro destas esferas. Mediante estes 'delegados' a oposição não é suprimida, mas torna-se oposição 'legal', 'fixa'. /.../ A 'polícia', os 'tribunais' e a 'administração' não são delegados da própria sociedade civil, que, neles e através deles, administra seu *próprio* interesse geral, mas sim delegados do Estado para administrar o Estado contra a sociedade civil"<sup>15</sup>.

Com a denúncia da tentativa de Hegel em fazer da burocracia prussiana a identidade, no plano do governo, entre Estado e sociedade civil, Marx revela um aspecto central do procedimento hegeliano, consequência direta da inversão ontológica operada pela especulação. De acordo com Marx, o Estado que Hegel toma como pressuposto é tão somente o *conteúdo genérico* da sociedade civil alienado em uma esfera particular, ou seja, o Estado abstrato, o "estamento geral ilusório", "pseudo-geral". Especulativamente concebido como a verdadeira esfera do interesse geral, esse Estado ganha, em Hegel, o poder de determinar a esfera dos interesses particulares, ou seja, de tornar-se sociedade civil, o que permite transformar a burocracia, de *essência* da sociedade civil separada e voltada contra ela mesma – na forma da "polícia", dos "tribunais" etc. –, em momento de universalização das esferas privadas. Com esse expediente, a oposição *real* entre sociedade civil e Estado é resolvida apenas na *abstração*, ao passo que, na *realidade*, a solução oferecida por Hegel não ultrapassa os limites da oposição mas, antes, os confirma. É o que mostra Marx ao contestar a afirmação hegeliana da *garantia*, para *cada cidadão*, da *possibilidade* de dedicar-se ao Estado geral. Diz ele:

"Que cada um tenha a possibilidade de adquirir o direito de uma *outra* esfera prova apenas que *sua própria* esfera não é a realidade deste direito. /.../ No Estado verdadeiro não se trata da possibilidade de cada cidadão de dedicar-se ao estamento geral como a um estamento particular, mas da capacidade do estamento geral de ser realmente geral, isto é, de ser o estamento de cada cidadão. Mas Hegel parte do pressuposto do pseudo-geral, do estamento geral ilusório, da generalidade particular própria ao estamento"<sup>16</sup>.



Hegel não pode conceber uma identidade real entre os dois pólos da oposição, precisamente porque toma um desses pólos como pressuposto. Ele chega, assim, apenas a uma identidade fictícia, a “identidade de *dois exércitos inimigos*, na qual cada soldado tem a ‘possibilidade’ de tornar-se, por ‘deserção’, membro do exército ‘inimigo’ – e de certo Hegel descreve com exatidão a situação empírica moderna”<sup>17</sup>.

O problema da burocracia demanda, segundo Marx, uma solução que excede os limites da dualidade Estado – sociedade civil. Não basta reordenar os pólos desta dualidade, mantendo-a enquanto tal; é necessário suprimi-la, fazendo coincidir os interesses *particular* e *geral*. “A supressão da burocracia, diz ele, é possível somente contanto que o interesse geral torne-se *realmente* – e não, como em Hegel, meramente no pensamento, na *abstração* – o interesse *particular*, o que, por sua vez, é possível apenas contanto que o interesse *particular* torne-se realmente o interesse *geral*”<sup>18</sup>. A crítica de Marx alcança, neste ponto, um novo patamar de radicalidade, que supera nitidamente sua posição anterior. Ao passo que nos artigos de *A Gazeta Renana* tratava-se de elevar a esfera social à esfera concreta e universal do Estado – concebido como *Estado racional*, o *Estado da natureza humana* –, já na *Crítica de 43* trata-se da retomada, pela sociedade civil, de sua própria essência, alienada numa esfera abstrata e particular. Em outras palavras: ao invés de um movimento de ascensão ao âmbito da *articulação consciente do Estado*, dá-se aqui um movimento de retorno ao *Estado real*, ao fim do qual a divisão entre sociedade civil e Estado deixa de existir. De esfera resolutiva das questões de ordem social, o Estado passa a ser compreendido como o produto da irresolução da sociedade civil, ou seja, como a forma própria da alienação, na época moderna, da essência social numa esfera transcendente e contraposta à sociedade que a gera. De modo que, se anteriormente as questões de ordem social recebiam um tratamento político (no Estado), na *Crítica de 43* são as questões de

ordem política que, identificadas em sua *gênese e necessidade* sociais, exigem uma solução que ultrapasse a abstração do *Estado político* e atue no pólo determinante, no verdadeiro sujeito, no *Estado real*. Ora, para o Marx de Kreuznach, uma resolução que esteja à altura desta nova exigência deve provir da esfera do *poder legislativo*, pois é nela que a relação entre sociedade civil e Estado aparece em sua forma primordial, como ato de *constituição* do corpo político. O poder legislativo antecede o poder executivo, na medida em que antecede a própria constituição na qual são estabelecidos os diferentes poderes. Forma-se, então, a seguinte antinomia: “O *poder legislativo* é o poder de organizar o universal. Ele é o poder da constituição. Ele ultrapassa a constituição. /.../ Mas, por outro lado, o poder legislativo é um poder constitucional. Encontra-se, pois, sujeito à constituição”<sup>19</sup>. O mesmo poder legislativo que constitui o corpo político transforma-se, após o ato constituinte, em poder constituído; o criador submete-se a sua criatura: tal é a antinomia que, segundo Marx, está na raiz das grandes revoluções, entre as quais destaca-se a Revolução francesa. Diz ele: “O poder legislativo fez a Revolução francesa; além disso, lá onde dominou em sua especialidade, ele realizou as grandes revoluções orgânicas gerais; ele não combateu a constituição, mas uma constituição particular antiquada, precisamente porque o poder legislativo é o representante do povo, da vontade coletiva”<sup>20</sup>. As revoluções do poder legislativo representam a reivindicação, pelo povo, de seu poder constituinte, de seu “direito de dar-se uma nova constituição”, direito este que fora alienado numa constituição política particular. Mas, se esta caracterização genérica basta para legitimar essas revoluções, ela não parece ser suficiente, por si só, para afirmá-las como plenamente resolutivas face à antinomia em questão. Esta só é superada, segundo Marx, quando a vontade coletiva deixa de fazer da constituição do corpo político um ato que constitui algo transcendente – o Estado político – e a transforma no ato de constituição de si mesma, a

constituição do Estado real. Neste caso, o povo converte-se em *princípio* da constituição; esta não é mais do que a expressão de seu conteúdo. Juntamente com a relação de exterioridade entre a constituição e a vontade coletiva, desaparece a necessidade de uma mudança constitucional pela via revolucionária:

“Para que a constituição não sofra esta mudança e para que, portanto, esta aparência ilusória não acabe destruída pela violência e o homem faça de modo consciente o que a natureza própria das coisas o obriga a fazer inconscientemente, é necessário que o movimento da constituição, o *progresso*, torne-se *princípio constitucional* e que, desse modo, o sustentáculo real da constituição, que é o povo, torne-se o princípio da constituição”<sup>21</sup>.

Em resumo, a melhor forma de evitar que a *ilusão prática* da constituição não seja destruída é eliminando seu caráter ilusório, tornando-a a expressão real e consciente da vontade dinâmica do povo.

O itinerário da concepção marxiana é o inverso do itinerário hegeliano: ao invés de partir da “vontade coletiva” para chegar na “constituição do povo”, Hegel parte da “vontade mágica” do monarca para desembocar na “constituição por estamentos”. Marx reconhece nos sujeitos reais o *poder soberano* do Estado; Hegel abstrai os predicados (*subjetividade*, *personalidade*) desses sujeitos e encarna-os misticamente numa única subjetividade privilegiada pela natureza: o monarca. Contra o privilégio desta subjetividade, Marx afirma: “Compreende-se bem que a personalidade e a subjetividade são apenas predicados da pessoa e do sujeito, existem apenas como pessoa e sujeito e que a pessoa é, em verdade, *Una*. No entanto, Hegel deveria ter acrescentado que o *Uno* é verdadeiro somente como *muitos Unos*. O predicado, a essência, não esgota jamais as esferas de sua existência em *um Uno*, mas *em muitos Unos*”<sup>22</sup>. A soberania do monarca só poderia ser racionalmente admitida enquanto representação da *unidade do povo*, enquanto símbolo da soberania popular, o que é impossível, no entanto, em se tratando do pensamento de Hegel, para

quem “o racional não consiste em concretizar a razão da pessoa real, mas em concretizar os momentos do conceito abstrato”<sup>23</sup>. O monarca não representa a *personalidade concreta* do *Estado real*; ele é, antes, a encarnação da *personalidade abstrata* do *Estado abstrato*, em franca oposição à pluralidade da sociedade civil. Ele não expressa o *conteúdo genérico* da sociedade civil, mas sim o privilégio que permite ao indivíduo destacar-se do *estamento civil* e passar ao *estamento político*. Em que consiste tal privilégio? Unicamente no *fato* da propriedade privada, fato este que, entre os alemães, aparece mistificado, convertido em “direito público”. Afirma Marx:

“Dizer que o Estado é o monarca hereditário, uma personalidade abstrata, equivale simplesmente a dizer que a personalidade do Estado é abstrata ou que é o Estado da personalidade abstrata; além disso, também os romanos desenvolveram o direito do monarca simplesmente dentro das normas do direito privado, ou o direito privado como a norma suprema do direito do Estado. /.../ Enquanto os romanos são os racionalistas, os germanos são os místicos da propriedade privada soberana”<sup>24</sup>.

O verdadeiro *soberano* do Estado é, na verdade, a “propriedade privada abstrata”, a *objetividade* da “pessoa do direito privado”. A propriedade privada determina a *independência política* do indivíduo:

“/.../ a independência política não emana do seio do Estado político, não é um dom do Estado político a seus membros, não é o espírito que o anima; os membros do Estado político recebem sua independência de um ente que não é o Estado político, de um ente do direito privado, da *propriedade privada* abstrata. A independência política é um acidente da propriedade privada, e não a substância do Estado político”<sup>25</sup>.

Se esta determinação geral da relação entre Estado e propriedade privada bastaria para exprimir a realidade da maioria dos Estados modernos, o mesmo não ocorre quando se trata de explicar e justificar a racionalidade da monarquia prussiana. Pois, neste regime, a participação na soberania política não está condicionada à exigência de uma propriedade privada qualquer, mas sim da propriedade em seu “mais alto grau de desenvolvimento”, a

*propriedade inalienável da terra*, herdada por primogenitura e expressa na constituição com o nome de *morgadio*. Enquanto em Hegel este tipo de propriedade é uma *garantia* da constituição política contra a *arbitrariedade* da propriedade privada *independente* (a propriedade industrial etc.), em Marx ela não passa de uma forma particular da relação fundamental entre propriedade privada e Estado político, forma esta correspondente ao atraso prussiano. O morgadio é a propriedade privada separada de seus *laços sociais*; é a propriedade privada em seu sentido político, ou seja, a propriedade *feita realidade*, alienada de seu possuidor e posta como anterior a ele. Com o morgadio, a propriedade não se acrescenta ao indivíduo, mas o indivíduo se acrescenta à propriedade; ela é um privilégio de nascimento, uma determinação natural cuja expressão paradigmática encontra-se no topo do Estado, na figura do monarca. A propriedade privada converte-se, assim, no verdadeiro soberano do Estado, o verdadeiro sujeito, ao passo que os proprietários tornam-se seus súditos, seus meros predicados. Diz Marx:

“Na constituição em que o *morgadio* é uma *garantia*, a *propriedade privada* é a *garantia* da constituição política. No morgadio isto se dá de modo que é uma espécie *particular* de propriedade privada o que constitui essa *garantia*. O *morgadio* é simplesmente uma existência particular da relação geral entre a *propriedade privada* e o *Estado político*. O morgadio é o sentido *político* da propriedade privada, a propriedade privada em sua significação política, ou seja, em sua significação geral. A constituição é aqui, portanto, a *constituição da propriedade privada*. /.../ Lá onde o morgadio aparece em seu desenvolvimento *clássico*, nos povos germânicos, encontramos também a constituição da *propriedade privada*. A *propriedade privada* é a categoria geral, o nexo geral do Estado. Inclusive as funções gerais se manifestam aqui como propriedade privada, seja de uma corporação, seja de um estamento. /.../ O comércio e a indústria são, com seus matizes específicos, a propriedade privada de corporações particulares. Os cargos da Corte, a jurisdição etc., são propriedade privada de estamentos particulares. /.../ O serviço do país etc., é propriedade privada do soberano”<sup>26</sup>.

Evidencia-se, com isso, a natureza *feudal* da constituição prussiana: o *privilégio* da propriedade privada é elevado a uma significação política; a separação entre *Estado* e



*sociedade civil* aparece como o conflito entre a propriedade privada *independente* – a propriedade das corporações privadas, ou seja, a propriedade enquanto *laço social* – e a propriedade como privilégio individual, acima da contingência da sociedade civil. Na monarquia constitucional prussiana reproduz-se, de modo extemporâneo, a mesma luta que os antigos reis europeus empreendiam contra a propriedade das corporações privadas, bem como a existência do aparato burocrático que, sob a aparência de estabelecer uma *mediação* com a sociedade civil, opera – como um *exército inimigo* – sua neutralização em proveito do poder estatal. Mas, se tal é a carência de modernidade do Estado prussiano, não estaria o texto de Marx renunciando a um objeto mais amplo – o Estado moderno em geral – e limitando sua crítica tão somente a um mero resíduo medieval e sua justificação filosófica em Hegel? A resposta é negativa:

“No *governo feudal* revela-se claramente que o poder do príncipe é o poder da propriedade privada; e no *poder do príncipe* se resume o mistério daquilo que é o *poder geral*, daquilo que é o *poder de todas as esferas do Estado. /.../* (No príncipe, enquanto representante do poder do Estado, se exprime aquilo que é a *potência* do Estado. O príncipe constitucional exprime, assim, a idéia do Estado constitucional em sua mais clara abstração. Ele é, de um lado, a *idéia do Estado*, a sagrada majestade do Estado, e o é, ainda, sob a forma *desta* pessoa. Ao mesmo tempo, ele é uma *simples* ilusão, pois, como pessoa e como príncipe, ele carece tanto de poder real quanto de atividade real. Expressa-se aqui, em sua mais alta contradição, a separação entre a pessoa política e a pessoa real, entre a pessoa formal e a pessoa material, entre a pessoa geral e a pessoa individual, entre o homem e o homem social.)”<sup>27</sup>.

Tendo por objeto o regime prussiano, a *verdadeira crítica* pode, não apenas deter-se de modo privilegiado sobre a antinomia que está na *gênese* do Estado moderno em geral, como também denunciar a falsidade da resolução que Hegel apresenta para esta antinomia e a ela contrapor uma verdadeira resolução, situada além dos limites da *constituição política* e seu vínculo com a propriedade privada. Desse modo, a crítica não se restringe à estreiteza de um regime constitucional particular, mas aponta para a universalidade da

superação da própria constituição enquanto alienação política (seja ela monárquica ou republicana), o que significa, para Marx, simplesmente fazer da constituição aquilo que ela deveria ser: o momento político da *vida do povo*, a expressão direta do *conteúdo genérico* da sociedade civil, da *qualidade social* do homem.

A *Crítica de 43* não visa substituir uma constituição particular por outra; seu objetivo é, bem diferente, a realização do verdadeiro princípio de toda constituição, princípio este que, ao ceder lugar à propriedade privada, engendra a esfera abstrata e ilusória do Estado político. O esforço de Marx concentra-se na identificação e no revolucionamento do *locus* genético da abstração política, ou seja, do ponto preciso onde a constituição deixa de ser produto da vontade coletiva do *povo* e torna-se expressão de seu *espírito corporativo* – expressão do *privilégio político* das corporações que detêm o *privilégio da propriedade privada*. Daí a questão decisiva ser a da garantia da participação de *todos* no Estado, o que, por seu turno, implica a supressão do caráter estamental da esfera do poder legislativo. Tal como afirma Marx ao fim de um longo percurso de crítica à justificativa hegeliana da representação por estamentos:

“Vimos que o Estado existe *unicamente* como *Estado político* e que a totalidade do Estado político é o *poder legislativo*. Participar no poder legislativo é, portanto, participar no Estado político, demonstrar e realizar a *existência* de quem participa nele como *membro do Estado político*, como *membro do Estado*. Por conseguinte, dizer que *todos* devem participar *individualmente* no poder legislativo não expressa outra coisa do que a vontade de *todos* de ser *membros reais* (membros ativos) do *Estado*, de dar-se uma existência política ou de demonstrar e realizar sua existência como existência *política*. Vimos também que o elemento estamental é a *sociedade civil* enquanto poder legislativo, sua *existência política*. Que, portanto, a sociedade civil penetre *em massa* e, se possível, *toda ela inteira*, no *poder legislativo*, que a sociedade civil real queira substituir a sociedade civil *ficícia* do poder legislativo, não é senão a tendência da sociedade civil a dar-se uma existência *política* ou a fazer da *existência política* sua própria existência real. A tendência da sociedade civil a transformar-se em sociedade *política*, ou a fazer da sociedade *política* a sociedade *real*, manifesta-se como a tendência a participar da maneira mais *geral* possível no *poder legislativo*”<sup>28</sup>.



A sociedade civil deve participar do poder legislativo como *massa, toda ela inteira*, e não como o “povo em miniatura” dos estamentos; somente assim *todos* os membros da sociedade, independentemente de sua *situação social* privada, podem tornar-se *membros reais do Estado*. A supressão da abstração política se dá, portanto, quando a sociedade civil – compreendida como povo, massa, totalidade dos indivíduos – realiza plenamente sua *tendência* de retomada daquilo que lhe é próprio: sua *existência política*, alienada de sua *existência real* sob as diversas formas que constituem o Estado abstrato (*estamentos* do poder legislativo, *burocracia* do poder executivo e *personalidade abstrata* do poder soberano). Este investimento na *tendência* à participação política da sociedade civil desdobra-se em: (1) Afirmação do regime democrático, em oposição à monarquia constitucional e à *república política*. (2) Diferenciação entre a *democracia política* e a *verdadeira democracia*. (3) Reivindicação da *reforma eleitoral* como o programa político próprio para se atingir a *verdadeira democracia*. Vejamos sumariamente estes três pontos fundamentais da argumentação marxiana, começando por uma análise da passagem seguinte:

“Na monarquia, o todo, o povo, está submetido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *própria constituição* aparece unicamente como uma *única* determinação, a determinação do povo por si mesmo. Na monarquia, temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição é – não somente *em si*, segundo sua essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade – constantemente restabelecida em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como a obra *própria* deste último. A constituição aparece como aquilo que ela é, o livre produto do homem; poder-se-ia dizer que, em certos aspectos, isso vale igualmente para a monarquia constitucional; mas a diferença específica da democracia é que a *constituição* é, aqui, somente *um* dos fatores da existência do povo; não é a *constituição política* como tal que forma o Estado”<sup>29</sup>.

A democracia não é um regime particular ao lado dos outros; ela é o *enigma resolvido de todas as constituições*, a única forma de constituição que não se sobrepõe ao poder que a constitui mas, ao contrário, permanece a ele submetido. Nela os privilégios próprios da sociedade civil (o *fato privado* da propriedade das corporações) não são convertidos em privilégios políticos (o *direito público* da representação dos estamentos); a constituição deixa de ser a garantia, sob a capa da universalidade, desses privilégios privados, e passa a ser a garantia do poder da sociedade civil em resolver as questões que lhe são próprias. A diferença da democracia em relação às constituições monárquica e republicana está, essencialmente, em que ela não enuncia os poderes do Estado abstrato sobre a sociedade civil, mas sim os poderes da sociedade civil sobre si mesma enquanto Estado real. Como afirma Marx:

“Todas as outras *formações políticas* são uma *forma de Estado particular*, precisa, determinada. Na democracia o princípio *formal* é ao mesmo tempo o princípio *material*. Ela é, portanto, a primeira, a verdadeira unidade do universal e do particular. Na monarquia, por exemplo, ou na república, que não é mais do que uma simples forma particular de Estado, o homem político possui uma existência particular ao lado do homem não político, do homem privado. A propriedade, o contrato, o casamento, a sociedade civil aparecem aqui /.../ como modos particulares de existência ao lado do Estado político; é um conteúdo em relação ao qual o Estado político se relaciona como *forma organizadora* /.../. Na democracia, o Estado político é, ele próprio, um conteúdo particular em relação a este conteúdo, uma forma de existência particular do povo. /.../ Em todos os Estados distintos da democracia, o fator dominante é o *Estado*, a *lei*, a *constituição*, sem que o Estado domine realmente, isto é, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das outras esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado, são simplesmente uma autodeterminação do povo, um conteúdo determinado do povo, enquanto constituição política /.../ De resto, é evidente que todas as formas de Estado têm sua verdade na democracia e, na medida em que elas não são a democracia, não são verdadeiras”<sup>30</sup>.

A democracia que Marx descreve é um princípio político, e não um regime existente. Ela só existe em potência, como a *verdade*, o *enigma resolvido* de todas as constituições, as quais devem ter no princípio democrático um *télos* a ser atingido. Marx não poderia, por

isso, lançar mão de um exemplo concreto de regime democrático, mas apenas limitar-se a referir uma *república política*, ou seja, uma *democracia no interior da forma política abstrata*.

“Na democracia, diz Marx, o Estado *abstrato* deixa de ser o fator dominante. O conflito entre monarquia e república permanece um conflito no interior do Estado abstrato. A república *política* é a democracia no interior da forma política abstrata. A forma política abstrata da democracia é a república /.../ A propriedade etc., enfim, todo o conteúdo do direito e do Estado, é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte e na Prússia. Lá a república é, portanto, uma simples *forma política* como é aqui a monarquia: o conteúdo do Estado encontra-se de fora desta constituição.”<sup>31</sup>.

Ultrapassar a forma abstrata da democracia significa superar seu caráter formal enquanto *Estado político*, exterior ao conteúdo próprio da sociedade civil. Nesse caso, dá-se a plena coincidência entre o conteúdo da sociedade civil e sua forma política, o que, por sua vez, acarreta na desaparecimento do próprio Estado: “Os franceses modernos concluíram daí que, na verdadeira democracia, o *Estado político desaparece*. Isto é verdadeiro, pois, enquanto Estado político, enquanto constituição, ele não representa o todo”<sup>32</sup>. Em suma, a *democracia política* transforma-se em *verdadeira democracia* quando suprime seu caráter político abstrato enquanto *constituição política* e torna-se a constituição do Estado real.

Como programa político que permita atingir o *télos* último da *verdadeira democracia*, Marx visualiza a luta por uma *reforma política*, nos mesmos moldes dos países europeus mais avançados. Diz ele: “Não se trata de decidir se a sociedade civil deve exercer o poder legislativo por intermédio dos deputados ou pela participação individual de todos, mas sim da *extensão* e da *generalização* ao máximo possível da eleição /.../. Este é o ponto propriamente controverso da *reforma política*, tanto na França quanto na Inglaterra”<sup>33</sup>. Chega-se, assim, à reivindicação do *sufrágio ilimitado* como a forma própria do revolucionamento do Estado político<sup>34</sup>, ou seja, a forma pela qual o *princípio político*

interno do Estado, impulsionado até seu limite, permite a *constituição* de uma *sociedade política real*. Com o *sufrágio ilimitado*, o social e o político perdem sua realidade autônoma, pois, a partir do momento em que a sociedade civil retoma seu *conteúdo genérico*, sua *existência política* passa a ser indissociável de sua *existência social*, provocando a desapareição, não apenas do Estado político, como também da sociedade civil que o engendra. Segundo Marx,

“/.../ É somente no *sufrágio ilimitado*, tanto ativo quanto passivo, que a sociedade civil chega *realmente* à abstração de si mesma, à existência *política* como sua verdadeira existência geral, essencial. Mas a realização desta abstração é, ao mesmo tempo, sua supressão. Quando a sociedade civil põs *realmente* sua *existência política* como sua *verdadeira* existência, ela tornou simultaneamente *não-essencial* sua existência civil enquanto distinta de sua existência política; e a queda de uma das existências separadas acarreta a queda da outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a *dissolução* deste último, assim como a *dissolução da sociedade civil*”<sup>35</sup>.

A *reforma eleitoral* é o ponto de chegada da *Crítica de 43*: o acabamento final, como propositura política, de um longo percurso crítico cujo resultado foi a identificação, no seio do Estado existente, da via de sua própria superação. Este resultado, se analisado em conjunto com duas cartas de Marx a Ruge – maio e setembro de 43 –, oferece a exata medida do progresso teórico que a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* representa na trajetória marxiana. Na primeira carta, escrita quando de sua chegada em Kreuznach, Marx afirma o “Estado democrático” como o *télos* mais alto de uma sociedade fundada no sentimento de “dignidade humana” e visualiza, como única saída para a Alemanha, uma revolução, impulsionada por um duplo agente: “a humanidade sofredora que pensa e a humanidade pensante que sofre”. Trata-se, bem entendido, de uma revolução democrática contra o sistema político prussiano e a situação de miséria dos trabalhadores da incipiente indústria alemã. Tal revolução, assim como a Revolução francesa, restauraria o homem,

realizando a transição do “mundo animal dos filisteus” – a burguesia alemã, que “não têm o sentimento de sua humanidade e sustentam seus mestres como uma raça de escravos /.../”<sup>36</sup> – para um Estado propriamente *político*, o “mundo humano da democracia”<sup>37</sup>. Já na segunda carta, escrita ao final de seu período no “gabinete de estudos”, ele diz:

“A razão sempre existiu, mas nem sempre sob a forma racional. A crítica pode, portanto, ligar-se a não importa qual forma da consciência teórica e prática e desdobrar, partindo das *próprias* formas da realidade existente, a verdadeira realidade como sua exigência e seu fim último. Ora, no que concerne à vida real, é precisamente o *Estado político* – mesmo quando ele ainda não está repleto, de modo consciente, das exigências socialistas – que contém, em todas suas formas *modernas*, as exigências da razão. E ele não se detém neste ponto. Por toda parte, ele supõe a razão tornada realidade. Mas por toda parte, também, ele cai na contradição entre sua vocação teórica e seus pressupostos reais. /.../ É por isto que, partindo deste conflito do Estado político consigo mesmo, pode-se extrair a verdade social. Assim como a *religião* é o resumo das lutas teóricas da humanidade, o *Estado político* é o resumo de suas lutas práticas. O Estado político exprime, portanto, em sua própria forma, *sub specie rei publicae*, como República, todas as lutas, todas as necessidades, todas as verdades da sociedade. Tomar por objeto da crítica a questão política a mais específica – por exemplo, a diferença entre o sistema dos estamentos e o sistema representativo – não está, por conseguinte, de modo algum abaixo da *hauteur des principes*. Esta questão não faz mais do que exprimir, de uma maneira *política*, a diferença entre a soberania do homem e a soberania da propriedade privada. Não somente a crítica pode, mas deve se interessar por estas questões políticas (que, segundo a opinião dos socialistas extremos, merecem apenas desprezo). Demonstrando a superioridade do sistema representativo sobre o sistema corporativo, a crítica exprime o *interesse prático* de um grande partido. Elevando o sistema representativo de sua forma política a sua forma geral, e fazendo valer a verdadeira significação da qual ele é o portador, a crítica faz, ao mesmo tempo, com que este partido ultrapasse a si mesmo, pois sua vitória é ao mesmo tempo sua derrota”<sup>38</sup>.

Nesta passagem, reiterando a diferenciação – já mencionada anteriormente – entre a *verdadeira crítica* e a dogmática socialista, Marx oferece um resumo dos resultados obtidos em seu manuscrito. A tarefa da crítica não é antecipar o mundo dogmaticamente, como nas doutrinas socialistas, mas explorar as *próprias formas* da realidade existente para transcendê-las em direção a sua *exigência*, seu *fim último*. No âmbito prático, isto significa: (1) demonstrar “a superioridade do sistema representativo sobre o sistema corporativo”, ou



seja, reivindicar a superação do regime monárquico em favor da *república política* – reivindicação que exprime a *vitória* do *interesse prático* do partido da burguesia republicana; (2) “elevar o sistema representativo, de sua forma política a sua forma geral”, quer dizer, superar, pelo *sufrágio ilimitado*, a democracia como *república política* e atingir a *verdadeira democracia*, o que exprime a *derrota* daquele partido. Compreende-se, assim, a diferença entre as duas formulações intermediadas pela *Crítica de 43*. Enquanto a primeira limita-se à luta pela democracia em sua *forma política abstrata* – o *Estado democrático* –, a segunda a compreende como um meio para se atingir o *télos* último da *verdadeira democracia*. Do mesmo modo, ao passo que a primeira não é mais do que a expressão, em linguagem revolucionária, da posição teórica da *Gazeta Renana*, a segunda representa sua superação e a abertura de uma nova perspectiva, verdadeiramente revolucionária: a autodeterminação da sociedade civil.

Se tal é a nova perspectiva aberta pelo pensamento marxiano, ela só foi possível, como mostramos no capítulo anterior, a partir da ruptura com o idealismo ativo e da crítica à especulação hegeliana, ambas sob forte influência do pensamento de Feuerbach. Marx é levado, então, ao imperativo do desvendamento da *gênese* e da *necessidade* das categorias do real, imperativo ao qual ele consagra a “verdadeira crítica filosófica da moderna constituição do Estado”. Esta influência feuerbachiana, que marca a origem do pensamento de Marx, podemos encontrá-la por toda a *Crítica de 43*, cujo objetivo, naturalmente, não poderia ser outro senão a realização, no *âmbito prático* da política, da mesma crítica que Feuerbach realizara no *âmbito teórico* da religião: “Todo nosso objetivo só pode consistir em fazer com que as questões religiosas e políticas sejam formuladas de maneira humana e consciente, tal como na crítica da religião em Feuerbach”<sup>39</sup>. Trata-se, portanto, de retomar uma via instaurada por Feuerbach mas, ao mesmo tempo, desviada por este autor devido

àquilo que Marx considera sua excessiva dedicação à natureza, em prejuízo das questões de ordem política. A título de ilustração deste desvio, vale a pena citar duas passagens de Feuerbach, a começar pela seguinte, extraída de *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (1842): “No Estado, os homens representam-se e completam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. /.../ O Estado [verdadeiro] é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. Só o Estado é o homem – o Estado é o homem que se determina a si mesmo, o homem que se refere a si próprio, o *homem absoluto*”<sup>40</sup>. Este trecho, cujo passo subsequente poderia ser a identificação da democracia como o *Estado verdadeiro*, para além do Estado político, ganha continuidade nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*: “O Estado, diz Feuerbach, é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No Estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem realizam-se em ‘estados’ particulares; mas, na pessoa do chefe do Estado, são reconduzidas à identidade. O chefe do Estado deve representar todos os ‘estados’ /.../ O chefe do Estado é o representante do homem universal”<sup>41</sup>. Desse modo, não obstante a abertura para um pensamento democrático, as teses políticas de Feuerbach parecem limitar-se – em contradição com o que seria a seqüência natural de sua crítica da religião e da especulação – apenas a reproduzir a teoria hegeliana do Estado, com seus estamentos e seu monarca universal. Ora, é justamente nesta abertura inexplorada para a democracia que Marx procura investir quando, tratando da diferença entre as constituições democrática e monárquica, ele afirma:

“Assim como não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião, aqui, também, não é a constituição que cria o povo, mas o povo que cria a constituição. A democracia, sob um certo ponto de vista, está para as outras formas políticas como o cristianismo está para todas as outras religiões. O cristianismo é /.../ a *essência da religião*, o homem deificado numa religião *particular*. A



democracia é a *essência da constituição política*, o homem socializado numa constituição política particular [...]”<sup>42</sup>.

O que democracia e cristianismo têm em comum é o fato de que ambos representam a reapropriação, pelo homem, de seu *conteúdo genérico* alienado; nesse sentido, podem ser compreendidos como duas partes complementares da mesma crítica: enquanto uma parte ocupa-se do âmbito *teórico* deste *conteúdo genérico*, a outra dedica-se a seu âmbito *prático*. Assim, do mesmo modo que em Feurbach a alienação religiosa é desvendada em sua *essência antropológica*<sup>43</sup>, no Marx da *Crítica de 43* a alienação política é reconduzida a sua essência verdadeira, ou seja, ao *homem real*, que tem na representação democrática sua realização enquanto *ser genérico*. Com a democracia, segundo Marx, a representação da sociedade civil no Estado deixa de ser a “expressão de sua separação e de sua unidade puramente dualista” e adquire um significado social, como a representação da *atividade genérica* da sociedade civil. A participação no poder legislativo não é mais uma *função social* particular ao lado das outras; ela é, antes, a representação da *função* de cada indivíduo como parte do *gênero*:

“Ou há separação de Estado político e sociedade civil, e então *todos* não podem participar *singularmente* do poder legislativo: o Estado político é uma existência *separada* da sociedade civil. [...] Ou, inversamente: a sociedade civil é a sociedade política *real*. [...] Nestas condições, desaparece totalmente a significação do poder *legislativo* enquanto poder *representativo*. O poder legislativo é, aqui, representativo no sentido em que *cada* função é representativa; assim, por exemplo, o sapateiro, que satisfaz uma necessidade social, é meu representante, assim como toda atividade social determinada, enquanto atividade genérica, representa simplesmente o gênero – isto é, uma determinação de minha própria essência –, assim como cada homem é o representante de outro homem. Nesse caso, ele é representante não em virtude de alguma coisa estranha que ele representa, mas em virtude daquilo que ele é e daquilo que ele *faz*”<sup>44</sup>.

Pelo poder legislativo democrático, a *qualidade política* do homem – a representação da *função* de cada um como parte do *gênero* – deixa de aparecer como uma realidade

separada de sua *qualidade social*; o mesmo podendo ser dito em direção inversa: a *qualidade social* do homem mostra, na representação democrática, seu caráter *político*, quer dizer, seu caráter *genérico*. De modo que a democracia não cria uma *existência política* para a *existência social* do homem, mas apenas restitui a esta existência a *essência genérica* ou a *essência política* que lhe é própria.

Se o vínculo com a filosofia de Feuerbach permite à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* constituir-se como um marco fundamental no pensamento de Marx em relação ao idealismo ativo, ele faz dela, ao mesmo tempo, um estágio teórico limitado em comparação com seus escritos posteriores. Tal limitação diz respeito, precisamente, ao grau de radicalidade atingido na investigação da *gênese* e *necessidade* das categorias do real, grau este cuja insuficiência Marx não tardará em demonstrar e superar. Pois, na mesma medida em que a *Crítica de 43* compartilha com Feuerbach de sua crítica à religião e à especulação e a estende à crítica do Estado moderno e de sua expressão filosófica em Hegel, ele compartilha, também, do sentido estreito que esta crítica possui na filosofia daquele autor, quer dizer, seu sentido *antropológico*. Dito de outra maneira: da mesma forma que, em Feuerbach, a análise da *gênese* e da *necessidade* da religião atinge seu ápice no reencontro do homem com sua própria essência genérica, a crítica marxiana do Estado culmina com a reapropriação, pelo *homem real*, de seu *conteúdo genérico*, compreendido como sua *existência política*. A crítica estaciona, assim, precisamente diante daquilo que deveria constituir sua tarefa principal: a investigação da *lógica específica* do *homem real*, ou seja, a análise da *gênese* e da *necessidade* da sociedade civil que engendra o Estado político. Ao invés de eleger como seu verdadeiro objeto a sociedade civil burguesa, fundada sobre a propriedade privada, a crítica detém-se apenas sobre o caráter político desta propriedade, materializada no Estado abstrato. A propriedade privada só se faz digna de crítica quando

alcança uma importância *política*: quando, convertida em *princípio* da constituição, ela estorva a representação genérica do *povo* e impede a coincidência entre sua *existência social* e sua *existência política*.

Desta superficialidade na investigação da *lógica específica do objeto específico* decorre a resolução, igualmente superficial, dada ao problema da separação de Estado e sociedade civil. Tal problema demanda, para o Marx de Kreuznach, a supressão *política* da propriedade privada ou, melhor dizendo, a constituição de um regime no qual a propriedade se veja *privada* de todo caráter político. Ao suprimir o caráter político da propriedade (a abstração estatal), a *verdadeira democracia* suprime, ao mesmo tempo, a propriedade privada enquanto tal (a sociedade civil). A democracia pode ser dita, então, o “homem socializado numa constituição política *particular*”, a síntese *política*, para além do Estado abstrato, entre a *qualidade social* e a *qualidade política* do indivíduo, entre o *cidadão* e o *homem social*.

Desenha-se, assim, exatamente a posição teórica que, como veremos a seguir, constitui o objeto central da crítica marxiana em *Sobre a Questão Judaica* e na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, artigos publicados nos *Anais Franco-Alemães* em meados de 1844. Nestes textos, Marx, através de uma investigação verdadeiramente radical – não mais pensada como uma crítica complementar à filosofia de Feuerbach, mas como sua superação –, acaba por deslocar a natureza do problema da bipolaridade sociedade civil-Estado. Este deixa de ser identificado como um problema de ordem política – a propriedade privada como *princípio da constituição* –, e passa à condição de um problema genuinamente social – a propriedade privada como *princípio da sociedade*. A questão não reside mais, por conseguinte, em buscar uma solução *política* para além da

esfera do Estado *abstrato* mas, antes, uma solução *social* para além da esfera *abstrata* da política, cuja forma acabada é justamente a democracia.

Se este for realmente o conteúdo dos textos referidos, estaremos autorizados, somente então, a falar numa *determinação ontonegativa da politicidade* em Marx, o que, por sua vez, demarcará o acabamento da transição que dá origem ao seu pensamento original.

## NOTAS – CAPÍTULO II

<sup>1</sup> MARX, K. *Critica della Filosofia...* Op. cit., p. 44.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 94.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>9</sup> Sobre a aparição, na *Critica de 43*, do conceito de *classe* (*Klasse*) em oposição ao conceito de *estamento* (*Stand*), cf. MARX, K. *Oeuvres: III; Philosophie*; Paris: Gallimard, 1982, p. 973 (nota nº 1 de M. Rubel).

<sup>10</sup> *Id. Critica della Filosofia...* Op. cit., p. 95.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 59.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 122-123.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 41. A concepção de democracia de Marx não é uma concepção original; ela decorre, como bem o indica Rubel, da leitura, realizada em Kreuznach, de vários autores, entre eles A. de Tocqueville e Thomas Hamilton (Cf. MARX, K. *Oeuvres: III; Philosophie*. Op., cit., nota nº 1, p. 353.)

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>34</sup> Diz Rubel: “ A confiança de Marx na virtude revolucionária do sufrágio universal corresponde à força persuasiva das observações e reflexões de dois cronistas da democracia americana: Thomas Hamilton /.../ e A. de Tocqueville /.../”. ( MARX, K. *Oeuvres: III; Philosophie*. Op., cit., nota nº1, p. 1010).

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 134-135.

<sup>36</sup> *Id. Lettre à Ruge (mai 1843)*. Oeuvres, III: Philosophie. Op., cit., p. 337.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 341-342.

<sup>38</sup> *Id. Lettre à Ruge (septembre 1843)*. Oeuvres, III: Philosophie. Op., cit., pp. 344-345.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>40</sup> FEUERBACH, F. “Necessidade de uma Reforma da Filosofia”. In: *Princípios da Filosofia do Futuro*. Op. cit., p. 17.

<sup>41</sup> *Id.* “Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia”. In: *Princípios da Filosofia do Futuro*. Op. cit., p. 35.

<sup>42</sup> MARX, K. *Critica della Filosofia...* Op. cit., p. 42.

<sup>43</sup> “Demonstramos que o conteúdo e o objeto da religião é totalmente humano, que o mistério da teologia é a antropologia e que o mistério do ser divino é a essência humana”. FEUERBACH, L. *L'Essence du Christianisme*. Paris: Gallimard, 1968, p. 425.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 133.

### CAPÍTULO III

#### A CRÍTICA DA POLÍTICA

É somente em *Sobre a Questão Judaica* e na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* que Marx abandona a identificação da *qualidade social* do homem como sua *qualidade política* em favor da determinação da sociedade civil como “o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do *metabolismo social*”, o “demiurgo real que alinha o estado e as relações jurídicas”<sup>1</sup>. Como o próprio Marx escreve no *Prefácio* de 59:

“Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’ (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) deve ser procurada na economia política”<sup>2</sup>.

Começemos, portanto, com uma rápida análise de *Sobre a Questão Judaica*.

A objeção inicial que Marx dirige às teses de Bruno Bauer sobre o problema da emancipação dos judeus na sociedade alemã diz respeito ao caráter limitado da crítica baueriana, voltada unicamente ao “Estado cristão” e não ao “Estado em si”, o que denuncia uma ausência de distinção entre “emancipação política” e “emancipação humana”. Diz Marx:

“/.../ ele não examina a relação da emancipação política com a emancipação humana e põe, por conseguinte, condições que se explicam apenas por uma confusão não crítica da *emancipação política* com a *emancipação universalmente humana*. Se Bauer pergunta aos judeus: tens vós, de vosso ponto de vista, o direito de desejar a *emancipação política*? Nós perguntamos, ao contrário: o ponto de vista da emancipação política tem o direito de exigir do judeu a abolição do judaísmo, do homem em geral a abolição da religião?”<sup>3</sup>.



Bauer, segundo Marx, põe como exigência da *emancipação política* do Judeu algo que está para além do *ponto de vista da emancipação política*, a saber: a abolição da religião. A argumentação de Marx consiste, então, em mostrar que emancipação política e religião não apenas coexistem, como a emancipação política pressupõe justamente a existência daqueles fatores que são o fundamento da alienação religiosa, bem como da alienação política. Com isso, a crítica marxiana despoja a contradição de seu disfarce religioso, colocando-a nos seguintes termos:

“A questão da relação da emancipação política com a religião torna-se para nós a questão da *relação da emancipação política com a emancipação humana*. Criticamos a debilidade religiosa do Estado político, criticando o Estado político em sua construção secular, abstração feita das fragilidades religiosas. Nós damos uma forma humana à contradição entre o Estado e uma certa religião, por exemplo o judaísmo, fazendo *!...!*, da contradição entre o Estado e a religião em geral, a contradição entre o Estado e suas condições em geral”<sup>4</sup>.

Emancipação política e emancipação humana são concebidas como duas formas de superação da contradição entre o *Estado* e suas *condições em geral*. Enquanto a emancipação política emancipa o Estado das limitações que o engendram, a emancipação humana emancipa o *homem* dessas limitações e, por conseguinte, da própria necessidade do Estado político. Como afirma Marx:

“Os limites da emancipação política aparecem imediatamente no fato de que o Estado pode se liberar de uma limitação, sem que o homem seja realmente livre dela, que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um *homem livre*. *!...!* Segue-se que o homem se libera de um entrave por intermédio do Estado; ele se libera politicamente, elevando-se acima desse entrave de uma maneira abstrata, limitada, parcial e pondo-se em contradição consigo mesmo. Segue-se ainda que, liberando-se politicamente, o homem se libera por uma via desviada, com a mediação de um intermediário, mesmo que seja um intermediário necessário. *!...!* A religião é precisamente o reconhecimento do homem por uma via desviada. Por um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem”<sup>5</sup>.



O que faz da emancipação humana a resolução *real* da contradição entre Estado e sociedade civil, completamente distinta, portanto, da resolução *ideal* promovida pela emancipação política, é a identificação da origem dessa contradição nas *limitações* de ordem social ou nas *condições em geral* do Estado. Marx pode, então, diferenciar uma ação emancipatória radical, que age diretamente no *locus* genético da contradição, de uma ação emancipatória parcial, a qual, através da *mediação* do Estado, apenas reafirma as limitações sociais, de tal modo que a *propriedade privada*, a *diferença de nascimento*, de *instrução*, de *emprego*, enfim, todos os elementos que compõem a sociedade civil, são abolidos na abstração da política sem, no entanto, serem abolidos na realidade:

“O Estado como tal abole, por exemplo, a propriedade privada, o homem declara politicamente que o direito de propriedade está *abolido*, no momento em que ele suprime o *censo* pela elegibilidade ativa e passiva, tal como se deu nos Estados norte-americanos. /.../ A propriedade privada não é idealmente suprimida, quando o não-possuidor tornou-se o legislador do possuidor? O *censo* é o último modo político de reconhecer a propriedade privada. /.../ Todavia, com a anulação política da propriedade privada, não somente a propriedade privada não é abolida, como ela é, mesmo, pressuposta. O Estado abole, a sua maneira, a diferença de nascimento, de condição, de instrução, de emprego, quando ele declara que nascimento, condição, instrução, emprego, são diferenças apolíticas, quando, sem levar em conta essas diferenças, ele proclama que cada membro do povo participa de forma equivalente na soberania do povo, quando ele trata todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. /.../ Bem longe de suprimir estas diferenças de fato, ele, ao contrário, existe somente pressupondo-as, ele não faz prova dele mesmo como Estado político e não faz valer sua universalidade senão na oposição a esses elementos que lhe pertencem /.../ É somente desta maneira, acima dos elementos particulares, que o Estado se constitui como universalidade”<sup>6</sup>.

A vida política encarna, de modo abstrato e irreal, a universalidade que, na prática, na vida da sociedade civil, é negada ao homem, reduzido a um indivíduo egoísta, apartado dos outros homens. O Estado político consiste na figuração abstrata do *interesse geral*, em oposição ao *interesse privado*. A vida genérica do homem encontra-se, no Estado, separada do próprio homem, sua vida ideal contraposta a sua vida material. Como afirma Marx:

“De acordo com sua essência o Estado político perfeito é a *vida genérica* do homem, *em oposição* a sua vida material. Na sociedade civil todas as condições dessa vida egoísta subsistem *fora* da esfera do Estado, mas como caracteres próprios à sociedade civil. Lá onde o Estado político atingiu seu desenvolvimento verdadeiro, o homem leva uma dupla existência, não somente no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma existência celeste e uma existência terrestre: a vida no seio da comunidade política, onde ele se considera como *ser comunitário*, e a vida na *sociedade civil*, onde ele exerce sua atividade como *homem privado*, onde ele considera os outros homens como meios, onde ele se rebaixa a si mesmo à condição de meio e torna-se o juguete de potências estranhas./.../ No Estado, ao contrário, onde o homem é tomado por um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania quimérica, ele é despojado de sua real existência individual e dotado de uma universalidade irreal”<sup>7</sup>.

Marx demonstra, então, a impotência da esfera política em resolver a contradição do homem dividido entre o indivíduo burguês, membro da sociedade civil, e o cidadão, membro do Estado político. Diz ele:

“Nos instantes de particular consciência de seu valor, a vida política procura esmagar sua condição prévia, a sociedade burguesa e seus elementos, e a se constituir como a vida genérica do homem, verdadeira e não contraditória. Ela não o pode, entretanto, senão pela oposição violenta contra suas próprias condições de existência, senão se ela proclama a revolução como permanente, razão pela qual o drama político tem fim com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa, tão necessariamente como a guerra é concluída pela paz”<sup>8</sup>.

A vida política é necessariamente impotente para resolver as contradições da sociedade burguesa, justamente porque ela é fruto dessas próprias contradições. Ela não pode eliminar a separação dos homens separados em mônadas, pois ela se funda nesta mesma separação. Note-se que a afirmação marxiana da nulidade resolutive da política não procede da oposição entre uma boa e uma má política, pois trata-se, como vimos, da política “nos instantes de particular consciência de seu valor”, da política que “procura esmagar sua condição prévia, a sociedade burguesa e seus elementos”. Quando Marx fala do Estado político, da vida política, ele não se refere ao Estado como política imperfeita. Ao contrário, Marx se refere àquele Estado que representa o pleno acabamento da emancipação política,

àquele que emancipou *politicamente* a religião, a propriedade privada, a instrução, o emprego, sem, no entanto, emancipar o homem ele mesmo dessas limitações. Trata-se do Estado político perfeito, do Estado ateu, enfim, do Estado democrático, da *democracia acabada* (*vollendeten Democratie*) ou *democracia política*. Esta, emancipando-se politicamente da religião, realiza o *fundamento humano* do cristianismo, como afirma Marx nesta outra passagem:

“A democracia política é cristã, porque o homem – não somente um homem, mas cada homem (ou seja, não somente o monarca, mas o povo – RME) – é nela considerado como um ser soberano, supremo; mas trata-se do homem que se apresenta como inculto, como não social, o homem em sua existência contingente, o homem em seu comportamento ordinário, o homem que é corrompido por toda organização de nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, submetido à dominação de condições e de elementos inumanos, em uma palavra, o homem que não é ainda um ser genérico *verdadeiro*. A visão imaginária, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem, mas entendido como um ser estrangeiro, distinto do homem verdadeiro, é, na democracia, realidade sensível, atualidade, máxima profana”<sup>9</sup>.

Longe de situar-se para além do Estado, a democracia encarna o Estado perfeito, o Estado que confere soberania ao indivíduo burguês. A crítica de Marx incide, assim, diretamente sobre a posição teórica da *Crítica de Kreuznach*, ainda situada no âmbito da emancipação política. Todos os elementos que, neste texto, caracterizavam a democracia como superação da contradição entre Estado e sociedade civil – o sufrágio universal *ativo* e *passivo*, a participação de cada membro do povo na *soberania do povo*, a abolição do caráter político da propriedade privada, a relação com o cristianismo – constituem, aqui, a forma acabada da emancipação parcial, forma esta concretizada na democracia norte-americana. A oposição entre *democracia política* e *verdadeira democracia* cede lugar à oposição entre *democracia acabada* e *emancipação universalmente humana*. Esta, por sua vez, difere da emancipação política na mesma medida em que a crítica da política em *Sobre*

a *Questão Judaica* difere da crítica do Estado nas *Glosas de 43*. O que elas tem em comum? Ambas visam a reaglutinação da dualidade homem-cidadão abstrato. Como diz Marx: “Toda emancipação consiste em restabelecer o mundo humano, as condições de vida, ao próprio homem”<sup>10</sup>. Neste sentido, tanto uma quanto a outra são consideradas *formas de emancipação*. Todavia, ao passo que uma significa a recuperação da *essência genérica do homem real* pela *supressão política* da abstração do Estado em relação à sociedade civil, a outra significa a *supressão real* desta abstração e a conseqüente reapropriação, pela sociedade, de suas próprias *forças sociais* alienadas na esfera política. O texto de Marx não deixa dúvidas:

“É somente uma vez que o homem real e individual restabeleceu em seu ser o cidadão abstrato e que, como homem individual em sua existência empírica, em seu trabalho individual, em sua situação individual, ele tornou-se um *ser genérico* – é somente quando o homem reconheceu e organizou suas ‘*forças próprias*’ como *forças sociais* e, por conseguinte, não separa mais de si a força social sob a forma da força política – é somente então que a emancipação humana está realizada”<sup>11</sup>.

O *télos* da emancipação humana aponta para além da politicidade na medida em que coloca o imperativo do *reconhecimento e organização das forças próprias* do homem como *forças sociais*. Em sua radicalidade ele não pode, portanto, ser confundido com o *télos* limitado e parcial da revolução política, que não vai além de reafirmar todas as mazelas da sociedade civil. Diz Marx: “A *revolução política* decompõe a vida civil em seus elementos, sem *revolucionar* estes próprios elementos e submetê-los à crítica. Ela se relaciona com a sociedade civil, ao mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como ao *fundamento de sua existência*, como a uma *condição* não mais fundada, logô, como a sua base *natural*”<sup>12</sup>.

Frente a esta revolução parcial, Marx visualiza, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, a perspectiva de uma ação emancipatória universal, não mais

circunscrita aos limites da *revolução política*. Seu ponto de partida é, neste texto, a constatação do acabamento da crítica da religião na Alemanha e a necessidade de uma crítica da alienação humana em suas *formas profanas*:

“Para a Alemanha, a *crítica da religião* chegou, no essencial, ao seu fim, e a crítica da religião é a condição de toda crítica. /.../ Eis o fundamento da crítica irreligiosa: o *homem faz a religião*, a religião não faz o homem. /.../ Mas o *homem* não é um ser abstrato, instalado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. /.../ É, portanto, *tarefa da história* de estabelecer a *verdade do alguém*, após a desapareição do *além da verdade*. E é, em primeiro lugar, *tarefa da filosofia*, que está a serviço da história, de desmascarar a alienação de si em suas *formas profanas*, uma vez desmascarada a *forma sagrada* da alienação humana. A crítica do céu se transforma, assim, em crítica da terra, a *crítica da religião* em *crítica do direito*, a *crítica da teologia* em *crítica da política*”<sup>13</sup>.

Marx, ao mesmo tempo em que reconhece o papel importante desempenhado pela crítica neo-hegeliana da religião, trata de denunciar seus limites e coloca a necessidade de sua superação. Com isso, ele realiza, nas palavras de Ester Vaisman, “a *crítica da crítica da religião*, visto que os neohegelianos, ao apontarem para o fato de que a religião é uma criação humana no terreno das idéias, abriram caminho para o desvelamento de que as contradições da vida humana não se encontram no plano celestial, mas no mundo profano, no interior da própria sociabilidade enquanto tal, ou seja, no plano *real*”<sup>14</sup>.

Marx anuncia, então, a particularidade de sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: “A exposição que se segue – e que é uma contribuição a este trabalho – não diz respeito ao original, mas a uma cópia, à *filosofia* alemã do Estado e do direito, e isto simplesmente porque ela concerne à *Alemanha*”<sup>15</sup>. Para lutar contra o presente político da Alemanha, a crítica deve partir, não do *status quo* alemão, mas da *filosofia alemã do direito e do Estado*. Desse modo, ela ultrapassa o anacronismo histórico desta nação para



ocupar-se da “única *história alemã* que está *al pari* com o presente moderno *oficial*”<sup>16</sup>. A filosofia alemã constitui, segundo Marx, o *prolongamento ideal* da história alemã:

“Assim como os povos antigos viveram sua pré-história na imaginação, na *mitologia*, nós, os alemães, vivemos nossa pós-história no pensamento, na *filosofia*. Somos contemporâneos *filosóficos* do presente, sem ser seus contemporâneos *históricos*. A filosofia alemã é o *prolongamento ideal* da história alemã. Se, portanto, em lugar de criticar as *oeuvres incomplètes* de nossa história real, nós criticamos as *oeuvres posthumes* de nossa história ideal, a filosofia, nossa crítica coloca-se no centro das questões sobre as quais o presente diz: *That is the question*. O que para os povos avançados é ruptura *prática* com a situação moderna do Estado, já para a Alemanha, onde esta situação nem sequer existe, é primeiramente ruptura *crítica* com o reflexo filosófico desta situação”<sup>17</sup>.

Não se trata de denegar a necessidade de uma ruptura de ordem prática, mas sim de estabelecer a configuração da relação entre *teoria* e *prática* a partir da realidade específica da Alemanha, o que resulta na preponderância do momento *teórico* sobre o momento *prático*. Tal preponderância, por sua vez, não significa a afirmação da natureza autônoma de nenhum dos dois momentos mas, antes, sua articulação, de tal modo que a realização de um implica necessariamente a realização do outro. É o que fica evidente quando, contrapondo-se aos partidos *prático* e *teórico*, Marx defende a tese de que não se pode “*suprimir a filosofia sem realizá-la*”, tampouco “*realizar a filosofia sem suprimi-la*”. Com isso, ele busca superar tanto o desprezo pela filosofia do primeiro partido quanto o desprezo pela prática do segundo, que permanece encerrado no interior do discurso filosófico, sem estabelecer qualquer conexão entre a filosofia alemã e o mundo alemão<sup>18</sup>. A esta dupla parcialidade, Marx opõe uma crítica que, ao proceder à investigação da gênese da *filosofia especulativa do direito*, transita necessariamente da esfera teórica para a esfera prática. Diz ele:

“A crítica da *filosofia alemã do Estado e do direito*, filosofia esta que recebeu de Hegel sua forma última, a mais rigorosa e a mais rica, é, ao mesmo tempo, tanto a análise crítica do Estado moderno e da realidade que a ele se conecta quanto a negação categórica de tudo o que foi até então a

*consciência alemã política e jurídica*, da qual a própria *filosofia especulativa do direito* é a expressão mais importante, a mais universal, aquela que elevou-se ao patamar de *ciência*. Somente na Alemanha a filosofia especulativa do direito era possível, essa maneira abstrata e *transcendente* de pensar o Estado Moderno [...]; ao contrário, a concepção *alemã* do Estado moderno, que faz abstração do *homem real*, era possível somente enquanto o Estado moderno faz ele próprio abstração do homem real ou não permite ao homem *total* senão uma realização imaginária. Em política, os alemães *conceberam* aquilo que os outros povos *fizeram*. A Alemanha era a *consciência teórica* desses povos. O caráter abstrato e presunçoso do pensamento alemão sempre foi acompanhado da unilateralidade e estreiteza da realidade que a ele corresponde. Se, portanto, o *status quo* da *estrutura estatal alemã* exprime a perfeição do *ancien régime*, a perfeição do espinho na carne do Estado moderno, o *status quo da ciência alemã do Estado* exprime a *imperfeição do Estado moderno*, a podridão de sua própria carne. [...] Como adversária resoluta daquilo que foi até então a *consciência política alemã*, a crítica da filosofia especulativa do direito não conclui seu percurso em si mesma, mas estende-se a *problemas* para a solução dos quais não há senão um meio: a *prática*<sup>19</sup>.

A questão que se coloca para a crítica é, então, a da possibilidade, na Alemanha, de uma prática radical, quer dizer, de “uma *revolução* que não a eleve somente ao *nível oficial* dos povos modernos, mas sim até à *altitude humana* que será o futuro mais imediato desses povos”<sup>20</sup>. Mesmo levando-se em conta o *significado prático-revolucionário* que a *emancipação teórica* desempenhou ao longo da história alemã<sup>21</sup>, ou melhor, mesmo que a teoria alemã, partindo da “supressão *positiva* e determinada da religião”, dê provas de sua “energia prática” ao colocar o “*imperativo categórico* que exige a *supressão de todas as condições* no seio das quais o homem é um ser diminuído, servil, abandonado, desprezível”<sup>22</sup>, ainda assim resta um obstáculo à revolução alemã radical. Nas palavras de Marx: “As revoluções têm, com efeito, necessidade de um elemento *passivo*, de um fundamento *material*. Uma teoria só se concretiza em um povo na medida em que ela é a concretização de suas necessidades. [...] Não basta que o pensamento aponte para a realização, a própria realização deve apontar para o pensamento”<sup>23</sup>. Em seu atraso histórico, a Alemanha carece das condições materiais da revolução – o “conflito da



sociedade burguesa com o Estado, de uma parte, e o conflito desta sociedade consigo mesma, de outra parte”<sup>24</sup>. Na medida em que as “necessidades teóricas” não transformam-se “imediatamente” em “necessidades práticas”, a revolução radical na Alemanha parece inviabilizada. Tal como questiona Marx:

“Como ela (a Alemanha) executaria um *salto mortale* para transpor não somente suas próprias barreiras, mas ao mesmo tempo as barreiras dos povos modernos, barreiras estas que ela deve sentir e desejar como a liberação de suas próprias barreiras reais? Uma revolução radical só pode ser a revolução das necessidades radicais, cujas condições e lugar de nascimento parecem justamente inexistentes”<sup>25</sup>.

De acordo com este argumento, à Alemanha caberia, não a emancipação universalmente humana, mas sim a emancipação política, suficiente para colocá-la no “*nível oficial* dos povos modernos”. É neste ponto que Marx, contrariando o que seria a conclusão mais óbvia a partir de suas premissas, surpreende o leitor com a inversão de todo o raciocínio anterior: “Nem a revolução *radical* constitui para a Alemanha um sonho utópico, nem tampouco a emancipação *universalmente humana*, mas, ao contrário, a revolução parcial, a revolução *unicamente* política, a revolução que deixa em pé os pilares do edifício”<sup>26</sup>. A Alemanha carece das condições para a “revolução *unicamente* política”. Ela não possui uma classe capaz de reivindicar para si o papel de *representante geral dos direitos universais da sociedade* e, com isso, conferir poder político universal ao seu *status quo* particular. Como afirma Marx:

“Sobre o que repousa uma revolução parcial, unicamente política? Sobre o fato de que uma *parte da sociedade civil* emancipa-se e chega à dominação geral da sociedade, partindo de sua *situação particular*. Esta classe libera a sociedade inteira, mas somente com a condição de que toda a sociedade encontre-se na situação dessa classe, por exemplo, que a sociedade possua dinheiro e cultura ou possa adquiri-los por sua conta”<sup>27</sup>.

Segundo Marx, as classes alemãs, ao invés de fazer valer sua generosidade representando o interesse comum contra a dominação de uma classe situada mais acima, exibem apenas sua mesquinhez exercendo cada qual o domínio sobre outra classe, situada mais abaixo. A relação entre as classes na Alemanha dá-se, assim, no sentido inverso dessa mesma relação na França. Enquanto neste país “cada classe é um *idealista político* e não vê a si mesma como classe particular, mas sim como o representante das necessidades sociais em geral”, na Alemanha, ao contrário, “cada classe começa a perceber a si mesma e a situar-se ao lado das outras com suas exigências particulares, não porque ela seja oprimida, mas porque as condições da época criam, sem sua participação, uma camada inferior que ela pode dominar”<sup>28</sup>. De modo que, em vez de buscar a negação de sua particularidade social pela conquista da universalidade política, as classes satisfazem-se com a situação parcial e limitada que ocupam no quadro geral da sociedade e renunciam, com medo de perder o pouco que possuem, a desempenhar qualquer papel universal na história. Como afirma Marx, comparando a realidade alemã com as classes da revolução Francesa:

“Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* coincidam, para que uma determinada *condição* passe pela condição da sociedade inteira, é necessário que, reciprocamente, todos os vícios da sociedade se concentrem em uma outra classe; é necessário que uma certa categoria social seja aquela do escândalo universal, a incarnação da limitação universal; uma esfera social particular deve ser considerada o *crime notório* de toda a sociedade, de modo que a liberação desta esfera apareça como a autoliberação geral. /.../ O significado negativamente universal da nobreza e do clero francês condicionou o significado positivamente universal da *burguesia*, a classe diretamente limítrofe e a mais oposta. /.../ Ora, na Alemanha, a cada classe particular falta, não apenas a perseverança, o rigor, a coragem e o cinismo que poderiam assinalá-la como o representante negativo da sociedade. Falta também, a cada categoria social, esta amplitude de alma /.../, esta genialidade que entusiasma o poder material pelo domínio político, esta astúcia revolucionária que lança ao adversário este dito insolente: *Não sou nada e deveria ser tudo*”<sup>29</sup>.

Marx lança, então, à guisa de conclusão de seu artigo, a seguinte tese: na Alemanha, a “emancipação universal é a *conditio sine qua non* de cada emancipação parcial”,

exatamente o oposto do que ocorre na França, onde “a emancipação parcial é o fundamento da emancipação universal”. Neste país, o

“papel emancipatório é transmitido sucessivamente de uma classe para outra num movimento dramático, até chegar, por último, à classe que já não realiza a liberdade social partindo da premissa de certas condições que se acham à margem do homem e que, todavia, foram criadas pela sociedade humana, mas, antes, organiza todas as condições da existência humana partindo da premissa da liberdade social”<sup>30</sup>.

Em outras palavras: a classe emancipatória na França é aquela que, ao emancipar-se enquanto classe particular, supera o estágio parcial da emancipação política alcançado pela revolução Francesa. Esta, mesmo considerada como um avanço importante em direção à emancipação total – enquanto forma de emancipação, ela “realiza a liberdade social” –, não ultrapassou, entretanto, as fronteiras próprias da emancipação política, pois realizou a liberdade social apenas politicamente, isto é, “partindo da premissa de certas condições que se acham à margem do homem”. Ora, para Marx, reafirmando o ponto de vista de *Sobre a Questão Judaica*, a emancipação universalmente humana só se realiza quando tais condições – a *propriedade privada* e o *Estado* – são suprimidas e que “todas as condições da existência humana” – as *forças humanas* – são *organizadas* como *forças sociais*, ou seja, “partindo da premissa da liberdade social”. A classe revolucionária francesa (o *proletariado francês*) significa, portanto, o para além da emancipação política, a perspectiva de uma revolução que ultrapasse a universalidade ilusória do Estado moderno para erguer-se à *altitude humana da liberdade social*.

Na margem direita do Reno, no entanto, a situação é bastante diferente: “Na Alemanha, ao contrário, onde a vida prática é tão desprovida de espírito quanto a vida do espírito o é de sentido prático, nenhuma classe da sociedade burguesa possui a necessidade e a capacidade de emancipação geral, até o momento em que se vê obrigada por sua

situação *imediat*a, pela necessidade *material*, por seus *próprios grilhões*”<sup>31</sup>. Ou seja, se há uma classe capaz de realizar uma ação emancipatória radical na Alemanha, sua “necessidade” e “capacidade” para tal ação decorre, não de sua posição *consciente e ativa* (a conjunção da *vida do espírito* com a *vida prática*) face à parcialidade da emancipação política, tal como na França, mas sim de sua situação *material e passiva* no interior do atraso histórico alemão, situado aquém da emancipação política.

É, portanto, somente pela universalidade de seu *sofrimento* que uma classe da sociedade alemã pode protagonizar uma emancipação radical, à altura do presente europeu.

Diz ele:

“Onde se encontra, portanto, a possibilidade *positiva* da emancipação alemã? Resposta: na formação de uma classe cujas *cadeias* são *radicais*, de uma classe da sociedade burguesa que não é nenhuma classe desta sociedade, de uma categoria que é a dissolução de todas as categorias, uma esfera que possui um caráter universal devido aos seus sofrimentos universais e que não reivindica um *direito particular*, pois a injustiça praticada contra ela não é uma *injustiça particular*, mas a *injustiça absoluta*. Esta esfera não pode mais reclamar para si um título *histórico*, mas apenas o título de *homem*; ela não se encontra em uma oposição parcial com as conseqüências da estrutura política alemã, mas em uma oposição universal com as condições prévias desta estrutura. Enfim, esta esfera não pode emancipar-se sem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, emancipar todas estas esferas; ela constitui, numa palavra, a *perda total* do homem e não pode, portanto, reconquistar a si mesma senão pela *reconquista total do homem*. Esta dissolução da sociedade, vista como uma categoria social particular, é o *proletariado*. [...] Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem do mundo existente até então*, ele apenas exprime o *segredo de sua própria existência*, pois ele é a dissolução *efetiva* desta ordem do mundo. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, ele não faz mais do que elevar à condição de *princípio da sociedade* aquilo que a sociedade elevou a princípio do proletariado, aquilo que *nele* já aparece personificado, sem sua intervenção, como o resultado negativo da sociedade”<sup>32</sup>.

O proletariado pode revolucionar a sociedade alemã por ser a única classe que não possui nenhuma posição social a ser preservada. Como afirma Marx: “Na França, basta que um indivíduo seja algo para que ele queira ser tudo. Na Alemanha, deve-se não ser nada para



não se dever renunciar a tudo”<sup>33</sup>. Ele não reivindica, tampouco, nenhum direito particular, mas um direito universal. Por ser a personificação da propriedade privada como *principio da sociedade*, sua libertação significa necessariamente a libertação de todas as outras categorias sociais; a reconquista de si próprio significa a *reconquista total do homem*, sua emancipação das cadeias da miséria alemã é a emancipação, *pelo* homem e *para* o homem, das cadeias da sociedade moderna. Assim, ao invés de um *salto mortale* por sobre as revoluções parciais, a Alemanha realiza, através do proletariado, uma revolução radical, a partir da base da sociedade:

“Na Alemanha, a emancipação da *Idade Média* só é possível se ela é ao mesmo tempo a emancipação das ultrapassagens *parciais* da *Idade Média*. Na Alemanha não se pode quebrar *nenhum* gênero de servidão, sem quebrar *cada* gênero de servidão. A profunda (*gründliche*) Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar a fundo (*von Grund aus*). A emancipação do alemão é a emancipação do homem”<sup>34</sup>.

Para realizar a revolução, o proletariado alemão necessita transcender seu caráter exclusivamente *material e passivo*. Ele deve buscar na filosofia suas *armas espirituais* – a “teoria que declara que o homem é para o homem o ser supremo” –, do mesmo modo que a filosofia alemã, para “traduzir-se na realidade”, necessita transcender seu caráter puramente teórico e buscar no proletariado suas *armas materiais*. Na conjunção destes dois elementos, torna-se possível a emancipação humana:

“/.../ no momento em que o relâmpago do pensamento cair nas profundezas deste ingênuo terreno popular, completar-se-á a emancipação que transformará os *alemães* em *homens*. /.../ O cérebro desta emancipação é o filósofo, o *proletariado* é o seu *coração*. A filosofia não pode traduzir-se na realidade sem a supressão do proletariado, e o proletariado não pode suprimir a si mesmo sem que a filosofia torne-se realidade. Quando todas as condições internas estiverem preenchidas, o *dia da ressurreição alemã* será anunciado pelo *canto do galo gaulês*”<sup>35</sup>.

Nesta última passagem, que fecha a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx reafirma o verdadeiro objetivo de sua crítica. Trata-se de completar, através da

síntese das duas únicas esferas pelas quais os alemães partilham da modernidade europeia – o *sofrimento* e a *filosofia* –, as “condições internas” para que a Alemanha possa realizar uma revolução radical. A aliança entre a “humanidade sofredora que pensa” e a “humanidade pensante que sofre”, que na *Carta a Ruge* de maio de 43 era o programa de uma revolução que emanciparia politicamente os alemães constituindo um *Estado democrático* reconfigura-se, agora, como o programa que colocará a Alemanha acima do *nível oficial dos povos modernos*, ou seja, acima do nível do *Estado político*. Marx está consciente, todavia, da situação ainda embrionária do agente da revolução alemã – ele fala na necessidade da “formação de uma classe cujas cadeias são radicais” –, o que é uma decorrência da situação igualmente embrionária do *movimento industrial* na Alemanha. Neste país, afirma Marx, “o proletariado só começa a se formar pela irrupção do movimento *industrial*, pois não é a pobreza *oriunda de um crescimento natural*, mas a *pobreza artificialmente produzida* que constitui o proletariado, não a massa humana mecanicamente esmagada pelo peso da sociedade, mas aquela que nasce da *decomposição aguda*, principalmente da decomposição da classe média *!...!*”<sup>36</sup>. Uma vez constituído e dotado de suas armas espirituais, o proletariado alemão capacita-se para realizar a revolução que já começa a se configurar na França. Assim, o “dia da ressurreição” da religiosa Alemanha, até então incapaz de realizar as tarefas práticas que a teriam levado à modernidade, será anunciado, não mais por uma revolução meramente teórica, tal como a Reforma, mas sim por uma revolução total, dotada da mesma energia prática – o *canto do galo gaulês* – que os franceses souberam imprimir à sua história.

Devemos atentar, neste texto, para a sutil distinção que Marx estabelece entre os proletariados alemão e francês. Embora ambos estejam situados no plano do *sofrimento universal*, o que impulsiona os trabalhadores franceses à prática radical é, não



propriamente a universalidade do seu sofrimento (seus *grilhões*), mas sim a representação *ativa e consciente* de um papel revolucionário pelo qual, emancipando-se enquanto classe particular da sociedade civil, ele realiza a emancipação universalmente humana. Este é o *momento preponderante* que os motiva à revolução total, ao contrário da situação dessa mesma classe na Alemanha, onde, pela ausência da perspectiva de um estágio parcial da emancipação política, o que prepondera como motor da ação do proletariado não poderia ser senão o caráter universal de seu sofrimento, que precisa encontrar na filosofia suas armas espirituais. Desse modo, a relação entre o agente da revolução alemã e o agente da revolução na França reproduz a mesma relação entre a realidade alemã e o *nível oficial dos povos modernos*. Como Marx afirmara anteriormente:

“Todavia, se a Alemanha seguiu o desenvolvimento dos povos modernos apenas pela atividade abstrata do pensamento, sem participar de um modo eficaz nos verdadeiros combates deste desenvolvimento, ela partilhou por toda parte os *sofrimentos* sem participar dos usufrutos, sem partilhar a satisfação parcial. À atividade abstrata corresponde o sofrimento abstrato. Razão pela qual a Alemanha encontrar-se-á um belo dia no nível da decadência européia sem nunca ter estado no nível da emancipação européia”

Enquanto o proletariado francês desemboca na emancipação humana movido pela *possibilidade* de um *para além* da emancipação política da burguesia, o proletariado alemão move-se pela *impossibilidade* de um *mais alguém* no estágio desumano em que se encontra. É nesse sentido que Marx afirmará, alguns meses mais tarde, que “o proletariado alemão é o *teórico* do proletariado europeu, assim como o proletariado inglês é seu *economista* e o francês seu *político*”<sup>37</sup>. O proletariado francês pode ser dito o “político” do proletariado europeu na medida em que a ele opõe-se claramente a classe burguesa, politicamente emancipada. Neste caso, a universalidade da emancipação humana assume necessariamente a *forma política* de uma emancipação parcial, a luta pela emancipação de

uma classe que, contrapondo-se ao domínio de outra classe, conquista o poder político em nome de toda a sociedade. Do mesmo modo, nos *Mamuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, ele dirá:

“Da relação entre o trabalho alienado e a propriedade privada segue-se, portanto, que a emancipação da sociedade da propriedade privada, etc. da servidão, se manifesta sob a forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se se tratasse somente de sua própria emancipação, mas sim porque nela está implícita a emancipação universal do homem, e está implícita porque toda a servidão humana está implicitamente presente na relação entre o trabalhador e a produção e porque todas as relações de servidão são apenas variantes e conseqüências desta relação”<sup>38</sup>.

Já na Alemanha, no entanto, onde o proletariado não se defronta diretamente com uma classe emancipada, a revolução adquire um caráter eminentemente social e universal, sem a *forma política* da emancipação parcial de uma categoria particular da sociedade civil. Dessa ausência da luta política como *mediação (forma da revolução social)* decorre o caráter *teórico* do proletariado alemão, que, graças à sua aliança com a filosofia, tem no socialismo o objetivo *imediate* de sua prática:

“Devemos dizer que a Alemanha revela tanta vocação *clássica* para a revolução *social*, como incapacidade para a revolução *política*. Pois, assim como a impotência da burguesia alemã é a impotência *política* da Alemanha, a capacidade do proletariado alemão - mesmo prescindindo da teoria alemã - é a capacidade social da Alemanha. A desproporção entre o desenvolvimento filosófico e o desenvolvimento político não é, na Alemanha, nenhuma *anomalia*. Representa uma desproporção necessária. Somente no socialismo pode um povo filosófico encontrar sua prática adequada e, portanto, somente no *proletariado* pode encontrar o elemento ativo de sua liberação”<sup>39</sup>.

Está claro, por estas passagens, que o proletariado aparece, já nas primeiras tematizações de Marx, como uma categoria social dotada de uma lógica específica correspondente à sociedade na qual ele é engendrado, o que invalida, ao menos para este conjunto de textos, a tese que sustenta a compreensão marxiana do proletariado nos moldes da compreensão hegeliana da classe média (de onde provêm a *burocracia* e os

*funcionários* do Estado). Pois aquilo que confere caráter universal ao proletariado – o *sofrimento* –, além de não suprimir as diferentes configurações particulares que essa categoria assume de acordo com realidades sociais distintas, não constitui um atributo positivo de seu ser, mas sim sua *negatividade*. Como enfatiza Chasin em seu último escrito, que restou inacabado:

“[É preciso] Mostrar que é uma impropriedade absoluta transladar esse termo para o universo marxiano, a propósito da identificação ou qualificação do proletariado ou qualquer outra categoria social da esfera do trabalho, pois enquanto a hegeliana classe universal designa uma entidade que ‘inclui em sua determinação de modo imediato ter o universal como fim de sua atividade essencial, no exercício do governo’, e enquanto tal é permanente e assim deve ser compreendida e mantida (peça fundamental do poder governamental), para Marx o proletariado só se realiza como negação da negação, ou seja, ao dissolver todas as classes da sociedade, dissolve a si próprio, seja porque reorganiza pela raiz a estrutura social, seja porque suprime o estado, de sorte que sua ‘universalidade’ é a dissolução universal das formas de dominação, e não ser o agente de uma dada forma de dominação. Não é universal em si por sua positividade, mas negativamente por sua função dissolutora de todas as classes. O que é a outra face da universalidade de sua miséria que a torna uma classe que não é classe. /.../ Já na *Introdução 43-44*, Marx deixa claro que proletariado não é classe universal (classe que não é mais classe...etc.), mas esfera universal ‘por seus sofrimentos’. /.../ Só universal porque universalmente negado. Só negativamente universal. Só universal por sua exclusão”<sup>40</sup>.

Além dos textos publicados nos *Anais Franco-Alemães*, Marx ainda colabora, no ano de 1844, com três artigos para o periódico *Avante! (Vorwärts!)*. Dentre estas colaborações, duas são de notável importância na consolidação da *determinação ontonegativa da politicidade*. Referimo-nos, aqui, às duas partes que compõem as *Glosas Críticas ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano”*, redigidas em franca contraposição às teses de Ruge sobre a revolta dos tecelões da Silésia.

Em um artigo publicado no mesmo periódico, Ruge argumentara contra a afirmação, feita pelo jornal francês *La Reforme*, de que a ordem de gabinete do rei Frederico Guilherme IV diante da greve dos trabalhadores silesianos seria o prenúncio de profundas

reformas sociais. A idéia central de Ruge era a de que a Alemanha, por ser um país *apolítico*, não estava à altura de tais reformas, pois não compreendia a “penúria *parcial* dos distritos fabris” como um “assunto geral”, mas sim como um evento localizado. Como ele mesmo afirma nesta passagem, citada por Marx na abertura de seu artigo:

“O rei e a sociedade alemã não chegaram ainda ao ‘pressentimento de sua reforma’, e nem tampouco as insurreições da Silésia e Boêmia provocaram este sentimento. É impossível fazer compreender a um país *apolítico* como a Alemanha que a penúria *parcial* dos distritos fabris constitui um assunto geral e, menos ainda, que representa um dano para todo o mundo civilizado. Estes acontecimentos têm para a Alemanha o mesmo caráter que pode ter qualquer penúria *local* relacionada com a água ou com a fome. Daí que o rei os considere como uma *falha administrativa* ou uma *falta de caridade*”<sup>41</sup>.

Para refutar esta tese, Marx toma como exemplo a Inglaterra, *país político* e, ao mesmo tempo, *país do pauperismo*. Diz ele: “Não resta dúvida de que a situação da Inglaterra constitui o experimento mais seguro para conhecer a *atitude* de um país *político* frente ao *pauperismo*. Na Inglaterra, a penúria dos operários não é *parcial*, mas *universal* [...]. E estes movimentos não se encontram, ali, em sua fase inicial, mas se repetem periodicamente há quase um século”<sup>42</sup>. A realidade mostra, no entanto, que, nem a *burguesia da política Inglaterra*, nem tampouco o *governo* e a *imprensa* associados a esta classe, tratam o pauperismo de modo diferente do modo alemão. Ou seja, para os ingleses a *penúria* é, assim como para Frederico Guilherme IV e a burguesia prussiana, uma *falha administrativa*, um defeito político a ser resolvido politicamente. Cada partido inglês vê a causa do pauperismo na política do partido contrário, que deve ceder lugar a sua própria política, supostamente resolutiva: “Enquanto a burguesia inglesa põe a *culpa* do pauperismo na *política*, os *whigs* acusam os *tories* e os *tories* acusam os *whigs* de serem a causa deste mal. [...] Nenhum dos dois partidos encontra a razão na situação política em geral, mas somente na política do partido contrário. E sequer sonham com uma reforma da

sociedade”<sup>43</sup>. De modo que, aquilo que Ruge imagina ser a consequência do caráter *apolítico* de um país, a saber, a compreensão dos problemas sociais como acontecimentos parciais, desprovidos de importância geral e decorrentes de falhas administrativas, mostra-se, segundo Marx, ao contrário, como o procedimento próprio de uma sociedade *política*. Alemanha e Inglaterra partilham, assim, a despeito da diferente magnitude que o pauperismo apresenta em cada um destes países, da mesma mentalidade política que os impede de visualizar a dimensão universal dos problemas sociais. Como afirma Marx:

“Se a burguesia da *apolítica* Alemanha não se apercebe da importância geral que possui uma penúria *parcial*, a burguesia da *política* Inglaterra desconhece também, por sua vez, a importância geral que reveste uma penúria universal, penúria que manifesta sua importância geral tanto por sua reiteração periódica no tempo quanto por sua extensão no espaço e pelo fracasso de todas as tentativas de remediá-la”<sup>44</sup>.

À estreiteza da mentalidade política sobre a importância dos *males sociais* corresponde a ineficácia das ações políticas contra estes mesmos males. Assim, Marx, detendo-se sobre três expoentes da *inteligência* e da *energia* políticas – o *parlamento inglês*, *Napoleão Bonaparte* e a *Convenção francesa* –, procura demonstrar que “todos os Estados que se ocuparam do pauperismo limitaram-se a aplicar *medidas administrativas* e de *beneficência*, ou permaneceram abaixo desta classe de medidas”<sup>45</sup>. O Estado dá provas, com isso, de sua limitação intrínseca, sua natureza formal, abstrata. Ele é a *organização da sociedade* sob o ponto de vista político, isto é, sob o ponto de vista de sua separação em relação à sociedade civil. Fundado sobre o “caráter antisocial” da propriedade privada, o Estado não pode buscar a origem dos problemas sociais na “essência do Estado”, uma vez que, ao eliminar a contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*, ou entre a *administração da sociedade civil* e a própria *sociedade civil*, ele estaria promovendo sua autodestruição. De acordo com Marx:



“O Estado não pode superar a *contradição* entre a disposição e boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem destruir a si mesmo, já que está *assentado* nesta mesma *contradição*. Assenta-se na *contradição* entre a *vida pública* e a *vida privada*, na *contradição* entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Daí que a *administração* deva limitar-se a uma atividade *formal e negativa*, pois sua ação termina lá onde começa a vida civil e seu trabalho. Mais ainda, frente às conseqüências que derivam do caráter antisocial desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio e desta indústria, deste saqueio mútuo dos diversos círculos civis, a *impotência* é a *lei natural* da administração. Com efeito, este desvio, esta vileza, esta *escravidão da sociedade civil*, constitui o fundamento natural em que se baseia o Estado *moderno* /.../. Se o Estado moderno quisesse acabar com a *impotência* de sua administração, teria que acabar com a atual *vida privada*. E se quisesse acabar com a vida privada, teria que destruir a si mesmo, pois o Estado existe *somente* em oposição a ela. Porém, nenhum *ser vivo* crê que os defeitos de sua existência radiquem no *princípio* de sua vida, na essência de sua vida, mas sim em circunstâncias *exteriores* a ela. O *suicídio* é contrário à natureza. Decorre daí que o Estado não pode crer na *impotência intrínseca* de sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode *somente* reconhecer e procurar corrigir seus defeitos puramente formais e fortuitos. E se estas modificações mostram-se estéreis, ele concluirá que os males sociais são uma imperfeição natural, independente do homem, uma *lei de Deus*, ou que a vontade dos particulares acha-se demasiadamente corrompida para acomodar-se aos excelentes fins da administração”<sup>46</sup>.

Esfera abstrata dos *interesses gerais* a flutuar sobre a *escravidão da vida privada* que a engendra, o Estado esbarra na *lei natural* de sua *impotência* sempre que procura atacar problemas que radicam na *essência de sua vida*. O caráter *formal e negativo* da administração não diz respeito, portanto, a uma falha acidental, mas sim a uma determinação ontológica essencial: para tornar-se uma ação *concreta e positiva*, ela teria que atentar contra sua própria *existência*. A perfeição do *ser* do Estado é a perfeição de sua *incapacidade* para compreender e solucionar os males sociais. Seus limites são os limites próprios da *política* e do *entendimento político*, cujo princípio é a *vontade*:

“Quanto mais poderoso seja o Estado e mais político seja, portanto, o país, menos ele se inclinará a buscar no *princípio do Estado*, e, por conseguinte, na *atual organização da sociedade*, cuja expressão ativa, consciente de si mesma e oficial é o Estado, o fundamento dos males *sociais* e a compreender seu princípio *geral*. O entendimento político o é, precisamente, porque pensa *dentro* dos limites da



política. E quanto mais vivo e sagaz seja, *mais incapacitado* estará para compreender os males sociais. /.../ O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral e, portanto, mais perfeito seja o entendimento *político*, tanto mais acreditará na *omnipotência* da vontade, tanto mais resistirá a ver as *barreiras naturais* e espirituais que se levantam frente a ela, mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais”<sup>47</sup>.

Para Marx, o “período *clássico*” do entendimento político foi a Revolução francesa. Neste evento, os “defeitos sociais” eram vistos, não como problemas originários, localizados no “princípio do Estado”, mas sim como um entrave para se atingir a perfeição da política. “Assim, diz Marx, *Robespierre* entende que a grande pobreza e a grande riqueza representam simplesmente um obstáculo para a *democracia pura*”<sup>48</sup>. O entendimento político não reconhece que o Estado brota da “fonte dos males sociais”. Invertendo a ordem determinativa entre sociedade civil e Estado, ele entende estes males como meros acidentes que impedem a realização do princípio político. O que é essencial – a sociedade civil e seus *males* – aparece como acidental, e o que é acidental – a *política* – aparece como a esfera originária, essencial. Desse modo, pode-se conferir à idéia de *democracia pura* uma preponderância ontológica sobre a *pobreza* e a *riqueza* reais, bem como atribuir à *vontade* um caráter *omnipotente*, acima das *barreiras naturais* e *espirituais* que, na realidade, determinam seus limites.

As *Glosas Críticas* sobressaem como o momento em que Marx, retomando o percurso iniciado a partir da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e desenvolvido nos *Anais Franco-Alemães*, deixa evidente o caráter ontológico de sua crítica à política. Concebidos em termos incisivos e inequívocos, este artigo representa uma síntese das linhas fundamentais da *determinação ontonegativa da politicidade*, teoria que Chasin explicita da seguinte forma:

“Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Donde, é *onto-negativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua *pré-história*. É no interior da intrincada trajetória dessa *pré-história* que a politicidade adquire sua fisionomia plena e perfeita, sob a forma de poder político centralizado, ou seja, do estado moderno /.../. Esse traçado marxiano é o oposto, sem dúvida, de qualquer expressão própria ao âmbito secularmente predominante da determinação *onto-positiva* da política, para a qual o atributo da politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser humano-societário – é intrínseco a ele – mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência, a mais elevada, espiritualmente, ou a mais indispensável, pragmaticamente; tanto que conduz à indissolubilidade entre política e sociedade, a ponto de tornar quase impossível, até mesmo para a simples *imaginação*, um formato social que independa de qualquer forma de poder político”<sup>49</sup>.

A crítica ontológica distingue o que é essencial do que é acidental, o que é determinante do que é determinado. Ela desvenda o modo como as categorias do ser social se engendram e se determinam umas às outras, bem como a necessidade de sua existência. Sua tarefa principal consiste, desse modo, em localizar o pólo determinante do ser do homem; e todo o itinerário marxiano desde a *Crítica de Kreuznach* resulta na constatação de que tal pólo não pode ser encontrado na esfera política, mas sim na sociabilidade. A esfera política é, pelo contrário, a expressão da perda, pelo homem, de seu próprio ser, de sua vida genérica, que precisa então ser figurada de modo abstrato, como *vida política*, separada da *vida privada*. A sociabilidade é o *locus* ontológico do humano, não sua essência antropológica. Ela representa a esfera da *existência* do homem, a base a partir de onde se formam as diversas categorias que constituem seu ser. Entre tais categorias, figura a política, que corresponde a um dado *modo de efetivação do ser social*, justamente aquele modo no qual o homem aliena sua capacidade de autodeterminação. Razões pelas quais pode-se afirmar que a politicidade constitui, para Marx, um *atributo negativo* do ser social, a separação, do

homem e *pelo* homem, de suas forças próprias, suas forças humanas, enfim, suas forças sociais.

Em Marx, portanto, a política é ontologicamente determinada – o que vale para todas as categorias do ser social – pelo modo através do qual o homem produz sua existência. O entendimento da política remete à análise da “anatomia da sociedade civil”, análise que eleva as “categorias econômicas” ao patamar de *categorias ontológicas*, que dizem respeito à autoprodução do ser social. Como afirma Lukács, destacando a importância dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 no conjunto da obra marxiana: “/.../ pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas”<sup>50</sup>.

Esta reconfiguração das categorias econômicas e a consequente determinação ontológica da “superestrutura” ideológica e política é o objeto do capítulo seguinte.

## NOTAS – CAPÍTULO III

- <sup>1</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., p. 362.
- <sup>2</sup> MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*. Op. cit., p. 135.
- <sup>3</sup> Id. *La Question Juive*. Paris: Aubier Montaigne, 1971, p. 61.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 67.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 67-69.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 67-73.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 73-75.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 81-83.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 93-95.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 123.
- <sup>11</sup> *Idem.*
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 121.
- <sup>13</sup> MARX, K. *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1971, pp. 51-55.
- <sup>14</sup> VAISMAN, E. *A Determinação Marxiana da Ideologia*. Tese de Doutorado, Belo Horizonte, UFMG/FAE, 1996, p. 137.
- <sup>15</sup> *Idem.*
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 73.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 71-73.
- <sup>18</sup> Sobre a crítica de Marx ao *partido teórico* (neo-hegeliano), diz Vaisman: “A crítica marxiana da crítica das idéias religiosas operada pelos neohegelianos não implica, portanto, numa rejeição *in limine* do papel das idéias críticas, mas reivindica, de um lado, que estas tomem por alvo não o mero plano das idéias em si, mas a terrenalidade da qual emergem. Além disso, por outro lado, afirma que a realização das idéias críticas, ou seja, o seu tornar-se mundo, depende de uma possibilidade real, isto é, de um agente social determinado que encontre na filosofia as suas ‘armas espirituais’” (VAISMAN, E. Op. cit., p. 142).
- <sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 77-79.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 79.
- <sup>21</sup> “Atualmente a revolução começa no cérebro do *filósofo*, do mesmo modo que ela começou outrora no cérebro do *monge*”. *Ibid.*, p. 81.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 81.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 85.
- <sup>24</sup> *Idem.*
- <sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 85-87.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 91.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 91.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 93-95.
- <sup>29</sup> *Idem.*
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 99.
- <sup>31</sup> *Idem.*
- <sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 99-103.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 97.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 105.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 103. Sobre essa aliança entre filosofia e proletariado, afirma Celso Frederico: “Como nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* de Feuerbach, a filosofia surge como *cabeça*, princípio masculino, viril, ativo, sede do voluntarismo da consciência, que ‘põe as coisas em posição’, ilumina, esclarece, desmistifica, convence a todos da necessidade da emancipação. Mas a filosofia, para realizar-se, precisa ir ao encontro de uma base material; /.../ o proletariado é essa base material, o coração, o ‘princípio feminino’, o elemento passivo, sensível, sofredor, carente” (FREDERICO, C. *O Jovem Marx: As Origens da Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Cortez, 1995, p. 107). Ver também CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Paris: PUF, 1958, t.2, p. 289.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 101. Sobre o caráter incipiente do proletariado alemão, afirma David McLellan: “Marx admitia que o proletariado que ele descrevia estava apenas começando a existir na Alemanha – de fato, os operários

---

industriais não eram mais do que 4 por cento da população masculina total acima de quatorze anos”(Karl Marx. *Vida e Pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 112).

<sup>37</sup> MARX, K. *Glosas Críticas al Artículo “El Rey de Prusia y la Reforma Social. Por un Prusiano”*. Escritos de Juventud. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 517.

<sup>38</sup> MARX, K. *Manuscritos de 1844*. Paris: Editions Sociales, 1972, p. 68.

<sup>39</sup> MARX, K. *Glosas Críticas...* Op. cit., p. 517.

<sup>40</sup> CHASIN, J. “Ad Hominem - Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista”. In: *Ensaio Ad Hominem*, São Paulo, vol. 1, tomo I, 1999, p. 70.

<sup>41</sup> MARX, K. *Glosas Críticas...* Op. cit., p. 505.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 512.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 513-514.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 514.

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., pp. 367-368.

<sup>50</sup> LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979, p. 15.

## CAPÍTULO IV

### A DETERMINAÇÃO SOCIAL DA SUPERESTRUTURA

#### IDEOLÓGICA E POLÍTICA

Após a publicação dos *Anais Franco-Alemães* em fevereiro de 1844, Marx inicia a redação dos textos que marcam sua primeira aproximação crítica em relação à ciência econômica. Definidos pelo autor como “o produto de uma análise totalmente empírica, que se funda sobre um estudo crítico cuidadoso da economia política”<sup>1</sup>, os *Mamuscritos Econômico-Filosóficos* partem das premissas dessa ciência, para, “utilizando seus próprios termos”, chegar ao desvelamento do *fato* no qual ela está assentada: o fato da *propriedade privada*. A Economia Política, segundo Marx, “exprime o processo *material* que descreve na realidade a propriedade privada em fórmulas gerais e abstratas que têm, para ela, valor de *leis*. Ela não *compreende* estas leis, isto é, não mostra como elas resultam da essência da propriedade privada”<sup>2</sup>. Limitada ao plano da aparência, a Economia Política não alcança a essência das categorias econômicas, não as apreende em seu conceito e não capta, por isso, o “encadeamento do movimento”, a “relação necessária entre duas coisas”. Diz Marx:

“Não fazemos como o economista, que, quando quer explicar alguma coisa, coloca-se em um estado original imaginário. Um estado original deste tipo não explica nada. Ele não faz senão envolver a questão numa névoa longínqua e nebulosa. Ele supõe dado sob a forma do fato, do evento, o que ele quer deduzir, isto é, a relação necessária entre duas coisas, por exemplo, entre a divisão do trabalho e a troca”<sup>3</sup>.

Em vez de investigar a *gênese* e a *necessidade* das *coisas*, o economista pressupõe estas últimas como *fatos* a partir dos quais ele deduz os próprios fatos pressupostos: “Assim o



teólogo explica a origem do mal pelo pecado original, isto é, supõe como um fato, sob a forma histórica, aquilo que ele próprio deve explicar”<sup>4</sup>.

Evidencia-se, desde já, o caráter ontológico da crítica marxiana ao “método” da Economia Política. Trata-se, nas palavras de Chasin, de “uma recusa crítica à natureza, aos limites e modos operativos de todo um padrão de cientificidade, ao qual é contraposta a exigência de um patamar bem mais elevado de racionalidade, cujo alvo científico e critério de rigor é a captura do *todo efetivo* das entificações em suas lógicas específicas por meio da identificação de suas gêneses, necessidades e desenvolvimentos /.../”<sup>5</sup>. É precisamente essa “demanda fundamental pela integridade ontológica na reprodução teórica das *coisas*”<sup>6</sup> o que irá guiar a investigação marxiana da *anatomia da sociedade civil*, tanto em seu estágio inicial – *Manuscritos de 44* e *A Miséria da Filosofia* (1847) – quanto no período de maturidade – dos *Grundrisse* (1857-1858) até as *Notas Marginais sobre o “Manual de Economia Política” de Adolph Wagner* (1880), passando por *Para a Crítica da Economia Política* (1859) e *O Capital* (1867).

Nos *Manuscritos de 44*, tal demanda cumpre-se na captura da lógica específica da propriedade privada, a busca de sua gênese e necessidade no *trabalho estranhado*. Por meio dessa “nova forma de colocar a questão”, a propriedade privada perde sua máscara de “coisa exterior ao homem” para revelar-se como *produto* da alienação da atividade humana<sup>7</sup>. Supera-se, assim, o ponto de vista da Economia Política, que, ao reconhecer – em contraposição à perspectiva “fetichista” dos “partidários do sistema monetário e do mercantilismo” – o trabalho como “essência *subjetiva* da riqueza”<sup>8</sup>, limita-se, no entanto, à unilateralidade de uma concepção *positiva* do trabalho como potência efetivadora do mundo das coisas, abstraindo sua “face negativa como atividade desefetivadora do agente produtor”<sup>9</sup>. A Economia Política move-se nos estreitos limites de seu pressuposto, a

propriedade privada e sua “essência subjetiva”. Por não considerar a “*relação direta entre o trabalhador (o trabalho) e a produção*”, o economista “*esconde a alienação na essência do trabalho*” e não vê, com isso, que “o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz o dilaceramento para o trabalhador”<sup>10</sup>. Contra a parcialidade de uma ciência orientada por um *fato pressuposto*, um *dado* não questionado, Marx volta-se com a investigação de um “*fato econômico atual*”, assim caracterizado pelo autor:

“O trabalhador empobrece quanto mais riqueza produz, quanto mais poderosa e extensa se torna sua produção. O trabalhador se converte em uma mercadoria tão mais barata quanto mais ele cria mercadorias. A *desvalorização* do mundo dos homens aumenta em razão direta da *valorização* do mundo das coisas. /.../ Este fato não exprime mais do que isto: o objeto que o trabalho produz, seu produto, afronta-o como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou, concretizou em um objeto, ele é a *objetivação do trabalho*. A efetivação do trabalho é sua objetivação. No estado atual da economia, esta efetivação do trabalho aparece como a *perda* para o trabalhador *de sua realidade*, a objetivação como a *perda do objeto* e a servidão a este último, a apropriação como a *alienação* (*Entäusserung*), o *estranhamento* (*Entfremdung*)”<sup>11</sup>.

Ao “colocar sua vida no objeto”, o trabalhador perde sua vida, transfere-a para um ser que, por ele criado, aparece no entanto como um ser independente, uma força voltada contra seu criador. É o momento em que a apropriação do trabalho objetivado mostra-se como estranhamento frente ao produto do trabalho: “A *alienação* do trabalhador em seu produto significa, não somente que seu trabalho torna-se um objeto, uma existência *exterior*, mas que seu trabalho existe *fora* dele, independentemente dele, estranho a ele e converte-se numa potência autônoma frente a ele; que a vida que ele deu ao objeto opõe-se a ele, hostil e estranha”<sup>12</sup>.

A partir dessa determinação do estranhamento do trabalho sob a forma da alienação do trabalhador em relação ao objeto produzido, chega-se a uma segunda determinação, anterior à primeira na ordem ontológica. Nos termos de Marx:

“Como o trabalhador poderia estranhar o produto de sua atividade se, no ato mesmo da produção, ele não se tornasse estranho a si mesmo: o produto é, de fato, apenas o resumo da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a alienação, a própria produção deve ser a alienação em ato, a alienação da atividade, a atividade da alienação. O estranhamento do objeto do trabalho não é senão o resumo do estranhamento, da alienação da própria atividade do trabalho”<sup>13</sup>.

O “*estranhamento da coisa*” mostra-se como o resultado do “*estranhamento de si*” do trabalhador. Este, ao alienar sua atividade, aliena sua capacidade de realização no trabalho, que deixa de ser a “satisfação de uma necessidade” para converter-se em um mero “*meio de satisfazer necessidades fora do trabalho*”, o sacrifício diário que visa a uma finalidade de ordem *exclusivamente* biológica e, por isso, “bestial” – “O bestial torna-se o humano e o humano torna-se o bestial”<sup>14</sup>. Significa dizer que, juntamente com a atividade, o trabalhador aliena o domínio sobre o *télos* de sua produção, vê-se privado do controle de sua capacidade de engendrar a si mesmo através do trabalho. Tal é o sentido da analogia marxiana da alienação do trabalho com a alienação religiosa:

“Enfim, o caráter exterior do trabalho em relação ao trabalhador aparece no fato de que ele não é seu bem próprio, mas o bem de um outro, que não lhe pertence, que no trabalho o trabalhador não pertence a si mesmo, mas pertence a um outro. Do mesmo modo que, na religião, a atividade própria da imaginação humana, do cérebro humano e do coração humano age sobre o indivíduo independentemente dele, isto é, como uma atividade estranha divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é sua atividade própria. Ela pertence a um outro, ela é a perda de si mesmo”<sup>15</sup>.

A essas duas determinações do trabalho estranhado soma-se, então, uma terceira: o estranhamento do trabalhador em relação ao *gênero*.

“O homem, diz Marx, é um ser genérico. Não somente porque, prática e teoricamente, ele faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do gênero das outras coisas, seu objeto, mas ainda - e essa é apenas outra forma de exprimir a mesma coisa - porque ele se comporta frente a si mesmo como frente ao gênero atual vivo, porque ele se comporta em face dele mesmo como em face de um ser *universal* e, portanto, livre”<sup>16</sup>.

O que faz do homem um ser genérico é o caráter *universal* e *consciente* de sua atividade prática. Ao produzir, o homem não limita-se à satisfação de suas necessidades físicas individuais, mas visa conscientemente a produção de si mesmo como *gênero*, ou seja, ele age não somente em função de sua *existência*, mas em função de sua *essência*. Sua ação é, portanto, uma ação universal e *livre* que afirma-se enquanto tal ao fazer da “natureza inteira” o seu “corpo *inorgânico*”. Como afirma Marx:

“Pela produção prática de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, o homem mostra-se como ser genérico consciente, isto é, como ser que se comporta em relação ao gênero como em relação à sua própria essência */.../*. Decerto, o animal também produz. Ele constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, o castor, a formiga, etc. Mas ele produz somente aquilo de que tem imediatamente necessidade para ele ou para seu filhote; ele produz de um modo unilateral, enquanto que o homem produz de um modo universal; ele produz apenas sob o império da necessidade física imediata, enquanto que o homem produz mesmo liberado da necessidade física e só produz verdadeiramente quando dela liberado. */.../* o produto do animal faz diretamente parte de seu corpo físico, enquanto que o homem afronta livremente seu produto”<sup>17</sup>.

Dizer que o homem é um *ser genérico ativo* significa dizer que ele possui consciência do gênero na universalidade de sua atividade sensível. De maneira que a *vida genérica* do homem, para além da atividade *unicamente* intelectual, é o produto histórico da apropriação prática da *realidade humana*:

“É precisamente no fato de elaborar o mundo objetivo que o homem começa, portanto, a fazer realmente suas provas de *ser genérico*. Esta produção é sua vida genérica ativa. Graças a esta produção, a natureza aparece como sua obra e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*, pois este não se dobra de uma forma unicamente intelectual, como é o caso na consciência, mas ativamente, realmente, e ele se contempla, assim, em um mundo que ele criou”<sup>18</sup>.

A alienação do trabalho implica, conseqüentemente, a alienação do caráter *universal* e *consciente* da atividade humana, que converte-se para o trabalhador em um meio para a satisfação de suas necessidades individuais: “Em primeiro lugar, ele (o trabalho alienado)

torna estranhas a vida genérica e a vida individual e, em segundo lugar, ele faz desta última, reduzida à abstração, o fim da primeira, que é igualmente tomada sob sua forma abstrata e alienada”<sup>19</sup>. A separação entre a vida genérica e a vida individual e a inversão determinativa entre elas só é possível, entretanto, dada a especificidade da atividade humana enquanto *atividade genérica consciente*. Somente porque o homem pode produzir para o gênero, superando desse modo o *télos* limitado de sua própria existência individual, ele pode também, pela alienação do trabalho, transformar sua atividade genérica em *meio* para a garantia de sua existência física<sup>20</sup>.

No decorrer da análise marxiana do trabalho estranhado descortina-se progressivamente a dimensão ativa do homem, bem como o caráter social e consciente de sua atividade. Assim, após revelar-se como estranhamento em relação à *atividade*, ao *produto da atividade* e ao *gênero*, o trabalho estranhado aparecerá em sua quarta e última determinação, definida por Marx como uma *conseqüência* das três primeiras. Trata-se da alienação do homem em face do próprio homem, isto é, em face de seu *ser social*. Diz o autor: “Quando o homem está em face de si mesmo, é o *outro* que lhe faz face. O que é verdadeiro da relação do homem com seu trabalho, com o produto de seu trabalho e consigo mesmo, é verdadeiro da relação do homem com o outro, assim como com o trabalho do outro e com o objeto do trabalho do outro”<sup>21</sup>. A *alienação de si* do trabalhador só se efetiva pela intermediação de um *outro*, pois toda relação do homem consigo mesmo é necessariamente mediada por sua relação prática com os outros homens, ou seja, é uma *relação social*: “O estranhamento do homem, e em geral toda relação na qual o homem encontra-se consigo mesmo, não se atualiza, não se exprime, senão na relação em que o homem encontra-se com os outros homens”<sup>22</sup>. O trabalho estranhado cria, portanto, a relação de um outro homem com a atividade alienada pelo trabalhador:



“Pelo trabalho estranhado, o homem não engendra somente sua relação com o objeto e com o ato de produção enquanto poderes estranhos que lhe são hostis; ele engendra também a relação na qual outros homens se encontram em face de sua produção e de seu produto e a relação na qual ele se encontra com esses homens. Assim como ele faz de sua própria produção sua privação de realidade, sua punição, e de seu próprio produto uma perda, um produto que não lhe pertence, ele cria, igualmente, a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto. Assim como ele torna estranha sua própria atividade, ele também atribui a um estranho a atividade que não lhe é própria. /.../ Logo, pela mediação do *trabalho estranhado, alienado*, o trabalhador engendra a relação com esse trabalho de um homem que é estranho a ele e encontra-se situado fora dele”<sup>23</sup>.

A alienação do trabalho se concretiza, se realiza, na apropriação da atividade por um outro, estranho ao agente. É este *outro*, o capitalista, quem detém a atividade do trabalhador, que dela se encontra *privado*. Como afirma Marx: “A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista, do mestre do trabalho, ou seja qual for o nome que se dê a ele, com o trabalho. A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho alienado*, da relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo”<sup>24</sup>. Chega-se, assim, ao resultado inverso da Economia Política: enquanto esta ciência compreende o trabalho alienado como o “resultado do *movimento da propriedade privada*”, a análise marxiana mostra que, “se a propriedade privada aparece como a razão, a causa do trabalho alienado, ela é, antes, uma consequência deste último, da mesma forma como os deuses não são *originalmente* a causa, mas o efeito da aberração do entendimento humano”<sup>25</sup>. Mas a propriedade privada, se por um lado é o “*produto*” do trabalho alienado, é, por outro lado, o “*meio pelo qual o trabalho se aliena*”, é “a *realização dessa alienação*”. Tem-se, com isso, o “mistério” que só pôde ser desvendado “no ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada”, a saber, a “*ação recíproca*”<sup>26</sup> entre seu momento subjetivo – o trabalho alienado – e sua “*expressão material resumida*”<sup>27</sup> – a propriedade privada ela mesma.



Uma vez localizada a essência da propriedade privada no trabalho estranhado, Marx dedica-se à crítica da “primeira abolição positiva da propriedade privada”: o *comunismo grosseiro*. Nesta sua primeira forma, o comunismo aparece como *universalização* da propriedade privada e da figura do trabalhador. Trata-se de um comunismo igualitário que promove o nivelamento dos indivíduos através da igualdade dos salários e do “retorno à simplicidade, *contrário à natureza*, do homem *pobre* e sem necessidade, que não só não ultrapassou o estado da propriedade privada, como nem mesmo o alcançou”<sup>28</sup>. A essa forma inacabada de comunismo, concebida ainda nos limites da propriedade privada, Marx opõe “a abolição *positiva da propriedade privada* (ela mesma *alienação humana de si*) e, por conseqüência, *apropriação real* da essência *humana* pelo homem e para o homem; logo, retorno total do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano, retorno consciente e que é realizado conservando toda a riqueza do desenvolvimento anterior”<sup>29</sup>.

O comunismo não significa a volta a um estado primitivo originário, o estado do homem *sem necessidade*. Ele é, antes, a apropriação da essência humana objetivada sob o modo da alienação, a retomada, pelo homem, da universalidade de seu ser, constituído no interior do “movimento da propriedade privada”. Ao suprimir o trabalho estranhado, o homem reconquista a totalidade dos sentidos humanos constituídos socialmente no processo de apropriação de sua natureza inorgânica e que se reduzem, por intermédio da propriedade privada, a um único sentido, o do *ter*. Diz Marx:

“A abolição da propriedade privada é, portanto, a *emancipação* total de todos os sentidos e de todas as qualidades humanas; mas ela é esta emancipação precisamente porque esses sentidos e essas qualidades tornaram-se *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho tornou-se o olho *humano* da mesma forma como seu *objeto* tornou-se um objeto social, *humano*, vindo do homem e destinado ao homem. /.../ A propriedade privada nos tornou tão tolos e tão limitados que um objeto só é *nosso* quando nós o temos, quando ele existe para nós como capital ou quando ele é imediatamente possuído, comido, bebido, colocado sobre nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, quando ele é

utilizado por nós /.../. No lugar de *todos* os sentidos físicos e intelectuais surgiu, portanto, a simples alienação de *todos* os sentidos, o sentido do *ter*. O ser humano devia ser reduzido a esta pobreza absoluta, afim de engendrar sua riqueza interior partindo de si mesmo”<sup>30</sup>.

A universalidade dos sentidos humanos é, assim, uma construção histórica, um produto da elaboração, pelo homem, de sua natureza inorgânica: “Pois não somente os cinco sentidos, mas também os sentidos ditos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), em uma palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, não se formam senão graças à existência de *seu* objeto, à natureza *humanizada*”<sup>31</sup>. Para o Marx dos *Manuscritos de 44*, portanto, é ao objetivar-se na natureza que o homem forma o complexo de categorias de seu ser. A subjetividade é compreendida como o produto da transitividade prática entre homem e mundo, o resultado do movimento objetivo de humanização da natureza e de naturalização do homem<sup>32</sup>. O indivíduo não pode ser separado do modo social de sua gênese: “É necessário, sobretudo, evitar de fixar novamente a ‘sociedade’ como uma abstração em face do indivíduo. O indivíduo é o *ser social*”<sup>33</sup>. Toda manifestação de si do indivíduo é, assim, uma manifestação e uma afirmação da *vida social*:

“Mas mesmo se minha atividade é *científica* etc., e que eu possa raramente dedicar-me a ela em comunidade direta com outros, eu sou *social* porque ajo enquanto *homem*. Não somente o material de minha atividade – como a própria linguagem graças à qual o pensador exerce a sua atividade – me é dada como produto social, mas minha *própria* existência é atividade social /.../”<sup>34</sup>.

A consciência do homem, juntamente com a totalidade dos seus sentidos, só pode ser devidamente compreendida como parte das *forças humanas essenciais*, que são reveladas pela *indústria*:

“Vê-se como a história da *indústria* e a existência *objetiva* constituída da indústria são o livro aberto das *forças humanas essenciais*, a *psicologia* do homem concretamente presente, que até então não era concebida em sua conexão com a essência do homem, mas sempre unicamente do ponto de vista de alguma relação exterior de utilidade, porque – como se se movia no interior do estranhamento – não se podia conceber, como realidade de suas forças essenciais e como atividade *genérica humana*,

senão a existência universal do homem, a religião, ou a história em sua essência abstrata universal (política, arte, literatura etc.). /.../ Uma *psicologia* para a qual permanece fechado este livro, isto é, a parte mais concretamente presente, a mais acessível da história, não pode tornar-se uma ciência *real* e verdadeiramente rica de conteúdo”<sup>35</sup>.

Sendo assim, pensar a apropriação, pelo homem, da totalidade de manifestações de seu ser, significa pensar a superação do caráter “abstrato” que essas *forças* adquirem no interior da alienação, onde aparecem como atividades independentes da atividade produtiva ao mesmo tempo em que esta última vê-se reduzida a uma esfera particular, a esfera “econômica”, destinada à satisfação de uma finalidade meramente biológica, bestial. A emancipação humana é, desse modo, a recondução ao homem concreto, ao homem social, de sua “atividade *genérica humana*”, o que exige como tarefa prática a supressão do “estranhamento econômico”, ou seja, da alienação do trabalho materializada na propriedade privada:

“Esta propriedade privada *material*, imediatamente *sensível*, é a expressão material sensível da *vida humana estranhada*. Seu movimento – a produção e o consumo – é a revelação *sensível* do movimento de toda a produção passada, quer dizer, ela é a realização ou a realidade do homem. A religião, a família, o Estado, o direito, a moral, a ciência, a arte etc., são apenas modos *particulares* da produção e caem sob sua lei geral. A abolição positiva da *propriedade privada*, a apropriação da *vida humana*, significa *portanto* a supressão *positiva* de todo estranhamento, por conseqüência o retorno do homem, fora da religião, da família, do Estado etc., à sua existência *humana*, isto é, *social*. O estranhamento religioso enquanto tal se passa apenas no domínio da *consciência*, do foro interior do homem, mas o estranhamento econômico é aquele da *vida real* – sua supressão inclui, assim, ambos os aspectos”<sup>36</sup>.

Resultado da identificação, através da análise da “anatomia da sociedade civil”, de um modo específico de produção do ser social – o modo fundado na propriedade privada –, a emancipação humana é a perspectiva de supressão da *divisão social*, que, longe de ser *originária*, como em Lefort, mostra-se como produto da alienação, pelo homem, de sua atividade vital. A divisão do homem em face de si mesmo como *ser social*, isto é, seu

estranhamento em face de seu trabalho, do produto de seu trabalho, de sua vida genérica, é uma divisão *objetiva, prática e histórica*. Não se trata, portanto, de uma divisão de ordem simbólica, a divisão entre dois *desejos*: “oprimir” e “não ser oprimido”<sup>37</sup>. Em termos marxianos, o *desejo* não pode ser a esfera fundante da divisão entre os homens pois ele é um predicado do homem que deseja e, enquanto tal, determina-se pelo modo de produção e reprodução do *ser social*. Para desejar, os homens precisam, primeiramente, existir enquanto indivíduos, o que só é possível pela transformação da natureza em conjunto com outros homens. Indivíduos *vivos e ativos*, condicionados à reprodução de sua estrutura biológica, o que se cumpre socialmente no distanciamento progressivo em relação à sua plataforma natural sem, no entanto, jamais desligar-se dela por completo: este é o pressuposto real da *psicologia* marxiana, a determinação ontológica ineliminável a partir da qual põe-se e repõe-se o processo de autoconstituição humana. Como Marx enunciará um ano mais tarde:

“/.../ o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos. /.../ A primeira coisa, portanto, em qualquer concepção histórica, é observar este fato fundamental em toda sua significação e em toda sua extensão e render-lhe toda justiça”<sup>38</sup>.

Nos *Manuscritos de 44*, antecipando a tematização de *A Ideologia Alemã*, este pressuposto se faz presente na afirmação do homem como ser “objetivo”, “corpóreo”, “sensível”, enfim, como um “ser que *padece*”, em contraposição declarada à redução hegeliana do homem à *consciência de si*.



“O *homem*, diz Marx, é imediatamente *ser natural*. Como ser natural e como ser natural vivo, está, por um lado, dotado de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como disposições e capacidades, como instintos. Por outro lado, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que *padece*, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente, como objetos independentes dele; entretanto, estes objetos são *objetos* de seus *carecimentos*, *objetos* essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais. Que o homem seja um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, real, sensível, objetivo, significa que tem como objeto de seu ser, de sua exteriorização de vida, objetos reais, sensíveis, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode *exteriorizar* sua vida”<sup>39</sup>.

Filiando-se à crítica feuerbachiana da especulação, Marx denuncia Hegel por mover-se no interior do “pensamento filosófico *puro*”, ou seja, do “*pensamento alienado*, que faz abstração da natureza e dos homens reais”<sup>40</sup>. Na medida em que, para Hegel, “somente o espírito é a essência *verdadeira* do homem e a forma verdadeira do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico especulativo”, a “apropriação das forças essenciais do homem, tornadas objetos, e objetos estranhos, é em primeiro lugar *uma apropriação* que se passa *na consciência*, no pensamento *puro*, isto é, na abstração; ela é a apropriação desses objetos na qualidade de *pensamentos* e de *movimentos de pensamento* [...]”<sup>41</sup>. Neste processo especulativo, a *objetividade*, a “realidade empírica existente”, é *decomposta* e *restaurada* filosoficamente como exteriorização da *consciência de si*: “A idéia essencial é que o *objeto da consciência* nada mais é do que a *consciência de si*, ou que o objeto não é senão a *consciência de si objetivada*, a consciência de si como objeto”<sup>42</sup>. A objetividade é o produto do “trabalho *abstrato do espírito*” que aparece frente a ele como uma realidade estranha. Em outros termos: a objetividade é o estranhamento da *consciência de si* que engendra a relação de exterioridade entre a *consciência* e seu objeto, a *coisidade*. Assim, a superação do estranhamento opera-se, em Hegel, através da supressão especulativa de toda objetividade frente à consciência. Neste movimento, segundo Marx, a realidade que

aparece como estranha à consciência é dissolvida enquanto objetividade e posta como alienação da própria consciência; tal é, na *Fenomenologia do Espírito*, o processo de suprassunção (*Aufhebung*) da *consciência* na *consciência de si*, o movimento de retorno a si da consciência estranhada. Diz Marx:

“Importa, pois, superar o *objeto da consciência*. A *objetividade* como tal é tomada por uma relação *estranhada* do homem, uma relação que não corresponde à *essência humana*, à consciência de si. A *reapropriação* da essência objetiva do homem, engendrada como estranha sob a determinação do estranhamento não significa, pois, somente a supressão do *estranhamento*, mas também da *objetividade*; significa dizer que o homem é considerado como um ser *não-objetivo, espiritualista*”<sup>43</sup>.

Mas, se o objeto posto pela consciência é “um negativo, algo que suprime a si mesmo, uma *nulidade*”, ele também possui, para “a *própria consciência*”, um “significado positivo”, na medida em que ela “*conhece* esta nulidade, o ser objetivo como sua *alienação de si*, que ela sabe que ele existe somente por esta alienação de si...”<sup>44</sup>. Como o único “comportamento objetivo” da consciência é o *saber* – “Razão pela qual algo só existe para a consciência na medida em que ela conhece *este algo*” –, o objeto é apenas “o próprio saber que opõe-se a si mesmo e que, portanto, opôs a si uma *nulidade*, algo que *não* tem objetividade fora do saber”<sup>45</sup>. Esta positividade do estranhamento é confirmada na *negação da negação*, o momento “em que a consciência superou e retomou para si esta alienação e esta objetividade e, por conseqüência, *está em seu ser outro enquanto tal junto a si*”<sup>46</sup>. Neste raciocínio, segundo Marx, encontram-se reunidas “todas as ilusões da especulação”, resumidas por ele em dois pontos: (1) a consciência “pretende ser imediatamente o outro de si mesma, pretende ser o mundo sensível, a realidade, a vida”<sup>47</sup>, ou seja, a consciência só encontra a si mesma tomando-se consciência de algo exterior a ela, a consciência da *coisidade*; (2) “/.../ isto implica que, na medida em que o homem consciente de si reconheceu e superou como alienação de si o mundo espiritual (ou o modo de existência



espiritual universal de seu mundo), ele confirma, entretanto, este mundo sob esta forma alienada e apresenta-o como seu verdadeiro modo de existência, restaura-o, *pretende estar junto a si em seu ser outro enquanto tal*<sup>48</sup>. A alienação e a supressão da alienação opera-se, em Hegel, no interior do pensamento abstrato, o pensamento puro do homem abstraído de sua objetividade. A *negação da negação* não pode, por isso, ser mais do que a supressão pensada da alienação do pensamento, o que traduz-se objetivamente na preservação do estranhamento efetivo e na identificação do “ser estranhado” do homem como seu “ser verdadeiro”:

“Por um lado, este suprassumir é um suprassumir do ser pensado, e assim a propriedade privada *pensada* se suprassume no pensamento da moral. E, como o pensamento imagina ser imediatamente o outro de si mesmo, *realidade sensível*, e como, conseqüentemente, também sua ação vale para ele como ação *real sensível*, esta suprassunção pensante que deixa intacto seu objeto na efetividade, acredita tê-lo ultrapassado efetivamente. Por outro lado, como o objeto tornou-se agora para ele momento de pensamento, também em sua realidade vale para ele como confirmação de si mesmo, da *consciência de si, da abstração*”<sup>49</sup>.

De modo que a superação do estranhamento, além de *deixar intacto* o objeto real, significa a confirmação dessa realidade estranha ao homem como sua própria realidade, seu “verdadeiro modo de existência”, o *ser outro* no qual o homem encontra-se *junto a si*. Como afirma Marx:

“O homem que reconheceu que no direito, na política etc., leva uma vida alienada, leva nesta vida alienada, enquanto tal, sua verdadeira vida humana. A afirmação de si – a confirmação de si em *contradição* consigo mesmo, tanto com o saber quanto com o ser do objeto – é o verdadeiro *saber* e a verdadeira *vida*. /.../ Se eu sei que a religião é a consciência de si *alienada* do homem, eu sei, portanto, que na religião enquanto tal, não é minha consciência de si, mas minha consciência de si alienada que encontra sua confirmação. /.../ Assim, em Hegel, a *negação da negação* não é a confirmação do ser verdadeiro mediante a negação do ser aparente, mas a confirmação do ser aparente ou do ser estranhado a si em sua negação, ou a negação deste ser aparente como um ser objetivo, que habita fora do homem e é independente dele, e sua transformação em sujeito. /.../”<sup>50</sup>.

Da mesma forma que o *comunismo grosseiro* significa a superação da propriedade privada no interior da propriedade privada, a filosofia hegeliana, em consonância com a Economia Política, representa a superação da alienação do trabalho no interior da alienação: “Hegel situa-se no ponto de vista da economia política moderna. Ele apreende o *trabalho* como a *essência* do homem que se afirma a si mesmo; ele vê somente o lado positivo do trabalho e não seu lado negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si do homem* no interior da *alienação* ou como *homem alienado*. O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o *abstrato, espiritual*”<sup>51</sup>. Ora, segundo Marx, o estranhamento, longe de um produto do “trabalho *abstrato do espírito*”, é a consequência da alienação real – através da *venda (Veräußerung)* – da atividade sensível do homem. O estranhamento não provém da *criação* de objetos da consciência a partir da “atividade pura” do sujeito que *põe* abstratamente a *coisidade*, mas sim da alienação concreta, pelo homem real, de suas “*forças essenciais objetivas*”, o que só pode realizar-se, bem como suprimir-se, por uma ação igualmente objetiva. Em suma, o objeto que aparece ao sujeito como uma realidade estranha a ele é o produto da exteriorização prática do homem objetivo em um outro objeto, e não um resultado do *Si* hegeliano em seu desdobrar-se místico. De acordo com Marx:

“Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças naturais, *põe* suas *forças essenciais* reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação, o ato de *pôr* não é o *sujeito*; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, deve ser também objetiva. O ser objetivo age de uma maneira objetiva e ele não agiria objetivamente se a objetividade não estivesse incluída na determinação de seu ser. Ele cria, *põe*, apenas objetos, *porque ele próprio* é posto por objetos, porque originalmente ele é *natureza*. Assim, no ato de *pôr*, ele não cai de sua ‘atividade pura’ em uma *criação do objeto*, mas seu produto *objetivo* não faz senão confirmar sua atividade *objetiva*, sua atividade de ser objetivo natural”<sup>52</sup>.

Assentada sobre a afirmação feuerbachiana da *objetividade sensível*, a crítica de Marx não deixa, ao mesmo tempo, de reconhecer “a grandeza da *Fenomenologia* de Hegel e de seu resultado final – a dialética da negatividade como princípio motor e criador”<sup>53</sup>. De modo que, se Feuerbach possui o mérito de ter afirmado o ser sensível em contraposição à filosofia hegeliana, é a esta última que coube a apreensão, mesmo que de maneira abstrata, no interior da alienação, da processualidade histórica do homem como um ser que produz a si mesmo através do trabalho. Este reconhecimento do valor da filosofia hegeliana é expresso por Marx nos seguintes termos:

“/.../ Hegel apreende a produção do homem por si mesmo como um processo, a objetivação como desobjetivação, como alienação e supressão desta alienação; ele apreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como o resultado de seu *próprio trabalho*. A relação *real* e ativa do homem para consigo mesmo, na qualidade de ser genérico ou a manifestação de si como ser genérico real, isto é, como ser humano, é possível somente porque ele efetivamente cria e exterioriza todas as suas *forças genéricas* – o que, por sua vez, só pode se dar pela ação conjunta dos homens, como resultado da história –, e se comporta frente a elas como frente a objetos, o que inicialmente só é possível na forma do estranhamento”<sup>54</sup>.

A crítica de Marx à dialética de Hegel não limita-se, portanto, a reproduzir a posição feuerbachiana cujo caráter contemplativo e abstrato ele criticará somente um ano mais tarde, em *A Ideologia Alemã* e nas *Teses ad Feuerbach*. Marx não enquadra-se no ponto de vista do “materialismo intuitivo”<sup>55</sup> de Feuerbach, que desconhece a noção de *atividade sensível* como *mediação* entre o homem e sua *natureza inorgânica* e, por conseguinte, entre o homem e os *outros homens*. Ao contrário, a crítica efetuada por Marx tem como resultado a afirmação do *social* como a esfera do intercâmbio prático entre os homens e a natureza, a exteriorização das *forças objetivas* do homem em outro objeto, o que acaba por determinar também a natureza objetiva do estranhamento em face da atividade alienada pela *venda*.

Se tal é a distância das posições de Marx e Feuerbach nos *Manuscritos de 44*, ela parece, todavia, ter escapado ao próprio autor desta obra, que compreende a formulação feuerbachiana da “comunidade do homem com o homem” como uma “relação social”. Diz Marx:

“A grande ação de Feuerbach é: 1º ter demonstrado que a filosofia não é outra coisa senão a religião posta sob a forma de idéias e desenvolvida pelo pensamento; que ela é apenas outra forma e um outro modo de existência da alienação humana; logo, que ela é igualmente condenável. /.../ 2º ter fundado o *verdadeiro materialismo e a ciência real* fazendo da relação social “do homem ao homem” o princípio de base da teoria; /.../ 3º opondo à negação da negação, que pretende ser o positivo absoluto, o positivo fundado positivamente sobre si mesmo e repousando sobre si mesmo”<sup>56</sup>.

Marx tributa à “dialética de Feuerbach”<sup>57</sup> justamente aquilo que o diferencia radicalmente deste autor e impede que sua crítica a Hegel signifique um retorno ao ponto de vista abstrato do empirismo. Pela mediação do social, do trabalho concreto, a “afirmação positiva fundada sobre si mesma da certeza sensível” ultrapassa o caráter idealista do materialismo feuerbachiano para compreender de maneira “crítica” o movimento da história efetiva do homem. Desse modo, desenvolve-se algo que está latente na dialética de Hegel e que, no interior desta, “com freqüência antecipa amplamente o desenvolvimento ulterior”<sup>58</sup>.

“A *Fenomenologia*, afirma Marx, é a crítica oculta, obscura ainda para si mesma e mistificadora; mas, enquanto retém o estranhamento do homem – ainda que o homem apareça somente sob a forma do espírito –, encontram-se ocultos nela *todos* os elementos da crítica, e estes já estão freqüentemente *preparados e elaborados* de uma maneira que ultrapassa amplamente o ponto de vista hegeliano”<sup>59</sup>.

Em outras palavras, a afirmação da certeza sensível, da objetividade que se funda sobre si mesma, em oposição à *criação* da objetividade pela atividade pura do espírito, permite desvendar o aspecto positivo da dialética hegeliana, que, neste processo, é ultrapassada

para ceder lugar a um pensamento “crítico” do movimento histórico. De acordo com o texto marxiano:

“(Para Feuerbach) A posição ou a afirmação e a confirmação de si, que está implicada na negação da negação, é concebida como uma posição que não está segura de si mesma e, por isto, está ligada ao seu oposto, duvidando de si mesma e necessitando, então, de uma prova, como uma posição que não se prova a si mesma por meio de sua existência, uma posição inconfessa e, por conseguinte, oposta direta e imediatamente à posição sensível, certa e fundada sobre si mesma. /.../ Mas Hegel, ao conceber a negação da negação /.../, encontrou apenas a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, que não é ainda história efetiva do homem como sujeito pressuposto, mas apenas *ato de geração* do homem, história do nascimento do homem. Explicaremos tanto a forma abstrata como a diferença que este movimento tem em Hegel, em oposição à moderna crítica do mesmo processo em *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach; ou melhor, explicaremos a figura crítica deste movimento que, em Hegel, é ainda acrítico”<sup>60</sup>.

O acerto de contas definitivo com a filosofia feuerbachiana, conforme havíamos antecipado, dá-se somente nas *Teses ad Feuerbach* e no interior da crítica que Marx e Engels dirigem à “atual filosofia neo-hegeliana” em *A Ideologia Alemã*. Nesta obra, contrariamente aos *Manuscritos de 44*, Feuerbach não figura como “o único que teve uma atitude *séria, crítica*, em relação à dialética hegeliana e que fez verdadeiras descobertas nesse domínio” ou como “o grande vencedor da antiga filosofia”<sup>61</sup>, mas sim, numa afirmação bem mais cautelosa, como aquele que, entre os demais ideólogos em questão (Bruno Bauer e Max Stirner), pode ser dito “o único que fez ao menos algum progresso e cujos escritos podem ser examinados *de bonne foi*”<sup>62</sup>. O “progresso” de Feuerbach, segundo Marx, está na compreensão, para além do ponto de vista dos “materialistas puros”, de que “o homem também é um ‘objeto sensível’”; o defeito de sua filosofia, em contrapartida, reside na estreiteza dessa concepção do homem, seu caráter abstrato. Feuerbach não compreende o “mundo sensível” como a “atividade sensível” dos homens em “sua conexão social dada”. Como seu ponto de partida são indivíduos empíricos



isolados, separados da natureza exterior, e não a transitividade social entre o homem que se naturaliza e a natureza que se humaniza pela *mediação* da prática sensível, toda relação entre os homens e a natureza aparece sob uma forma abstrata e idealizada, ou seja, unicamente como “comportamento teórico”. Diz Marx:

“O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto (*Gegenstand*), a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto* (*Objekt*) ou de *intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *praxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto que a *praxis* só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis porque não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’”<sup>63</sup>.

De modo que, segundo Chasin, o materialismo feuerbachiano, ao mesmo tempo em que afirma a objetividade do mundo sensível,

“ignora por completo a qualidade da objetividade social, isto é, sua *ênérgeia*, sua atualização pela *atividade sensível dos homens* ou, simplesmente, desconhece sua *forma subjetiva*. Para esse materialismo a realidade é apenas exterioridade, multiverso contraposto ao sujeito, que este pode mentalizar, não havendo qualquer outro vínculo entre objetividade e subjetividade, que restam oclusas e imobilizadas no isolamento de suas distintas esferas”<sup>64</sup>.

O velho materialismo carece daquilo “que constitui o grande mérito e o salto marxiano para além dos indicativos feuerbachianos, a precisa identificação ontológica da objetividade social – posta e integrada pelo complexo categorial que reúne sujeito e objeto tendo por denominador comum a atividade sensível”<sup>65</sup>. Por não conceber a transitividade prática que constitui os pólos subjetivo e objetivo, Feuerbach permanece no interior da oposição teórica entre subjetividade e objetividade, homem e mundo, história e natureza, oposição que ele busca eliminar através de uma solução puramente teórica. Seu



materialismo acaba, assim, por “reincidir no idealismo”, reduzindo o modo de ser do homem, de um lado, à “simples contemplação” desse mundo e, de outro, “ao simples sentimento” – o *amor* e a *amizade* – que liga os homens entre si e promove sua “igualização no gênero”<sup>66</sup>:

“/.../ ele concebe o homem apenas como ‘objeto sensível’ e não como ‘atividade sensível’, pois ainda permanece no reino da teoria e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que são; por isto mesmo, jamais chega até os homens ativos realmente existentes, mas se detém na abstração ‘o homem’ e apenas consegue reconhecer sentimentalmente o ‘homem real, individual, corporal’, isto é, não conhece outras ‘relações humanas’ ‘entre o homem e o homem’ senão as do amor e da amizade, sendo estas, além disso, idealizadas. Não nos oferece crítica alguma das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade* sensível, viva e total, dos indivíduos que o constituem /.../”<sup>67</sup>.

As filosofias de Feuerbach e dos demais *jovens hegelianos* guardam uma origem comum: o vínculo não rompido com o sistema de Hegel, de onde surgiram “todas as suas questões”. “Essa dependência de Hegel, afirma Marx, é a razão pela qual nenhum desses novos críticos tentou uma crítica de conjunto do sistema hegeliano, embora cada um deles afirme ter ultrapassado Hegel”<sup>68</sup>. Os *jovens hegelianos*, ao invés de criticar os pressupostos da filosofia hegeliana – a “crença no domínio da religião, dos conceitos e do universal no mundo existente”<sup>69</sup> –, aceitam dogmaticamente estes pressupostos para, então, declará-los como dogmas religiosos e aboli-los em conjunto. A partir da redução da vida humana à vida da consciência, os limites do homem passam a derivar de suas representações, que devem, assim, dar lugar a outras representações:

“Todos os críticos filosóficos alemães afirmam que os homens reais têm sido até aqui dominados e determinados por idéias, representações e conceitos, que o mundo real é um produto do mundo ideal. Isso, que tem acontecido até o presente instante, deve, entretanto, modificar-se. Tais críticos diferenciam-se entre si pela maneira através da qual pretendem libertar o mundo dos homens, que, segundo eles, tanto sofre sob o peso de seus próprios pensamentos fixos /.../. Desorientados pelo

mundo hegeliano dos pensamentos, os filósofos alemães protestam contra o domínio exercido pelos pensamentos, idéias e representações que, até aqui, segundo pensam, isto é, segundo a *ilusão de Hegel*, produziram, determinaram e dominaram o mundo real”<sup>70</sup>.

Refutar as ilusões pseudocríticas dos filósofos neo-hegelianos não significa, no entanto, substituir os pressupostos dogmáticos dos ideólogos alemães por outros pressupostos, igualmente dogmáticos. Trata-se, antes, de efetuar a investigação da *gênese* e da *necessidade* das formações ideais em sua “base real”, o que só é possível partindo-se de pressupostos “empíricos”, isto é, livres de “qualquer especulação e mistificação”<sup>71</sup>. Afirma Marx: “Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica”<sup>72</sup>. Os pressupostos de Marx não são de ordem teórica, nem fornecem uma fundamentação gnosiológica para o conhecimento. De acordo com a definição de Chasin, o que os pressupostos marxianos instauram é a “fundamentação onto-prática do conhecimento”, que subverte o tratamento tradicional dado à problemática gnosiológica<sup>73</sup>. Orientados pela *intentio recta* da “observação empírica” – “que se atém simplesmente aos fatos reais”<sup>74</sup> –, eles se afirmam como pressupostos de ordem prática, cujo caráter antidogmático reside no estatuto ontológico que os fundamenta. Refutar tais pressupostos, diferentemente de uma mera contradição teórica, implica uma contradição prática, uma impossibilidade ontológica, razão pela qual eles só podem ser negados na “imaginação”. Em Marx, portanto, a pergunta pela possibilidade de efetivação do conhecimento transcende o âmbito puramente teórico e remete a condições práticas, o que é confirmado nas *Teses ad Feuerbach*: “A questão de saber se cabe ao pensamento humano

uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas *prática*. É na praxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da praxis – é uma questão puramente escolástica”<sup>75</sup>.

A posição marxiana é exatamente o oposto da posição dos neo-hegelianos. Enquanto estes autores tomam como base os “homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso”, Marx parte dos homens reais em seu modo de vida material: “Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* produzem, como com o modo *como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção”<sup>76</sup>. A consciência deixa de possuir uma realidade autônoma e fundante para ser compreendida como *momento ideal* da atividade sensível dos indivíduos. “A consciência, afirma Marx, jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”<sup>77</sup>. Consequentemente, toda ideologia, isto é, toda *produção espiritual* humana, é necessariamente determinada pelo ser do homem, o modo como ele produz sua vida: a partir de seu “processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida”. Diz Marx:

“A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. /.../ A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.”<sup>78</sup>.

A relação entre a produção do ser social e seus “reflexos ideológicos” é desvendada pela análise do desenvolvimento das *forças produtivas* – as diferentes *fases industriais* – em sua conexão com o modo de cooperação ligado a este desenvolvimento – as *fases sociais* correspondentes. Este desenvolvimento das forças produtivas, segundo Marx, “é mostrado da maneira mais clara pelo grau de desenvolvimento atingido pela divisão do trabalho”<sup>79</sup> ou pela *propriedade privada*, uma vez que estes dois conceitos “são expressões idênticas: a primeira enuncia em relação à atividade, aquilo que se enuncia na segunda em relação ao produto da atividade”<sup>80</sup>.

De acordo com a história das “diversas fases de desenvolvimento da divisão do trabalho”, a consciência aparece, primeiramente, como “consciência gregária”, produto da “forma de propriedade tribal”, a “fase não desenvolvida da produção”. Diz Marx:

“A consciência é, naturalmente, antes de mais nada, mera consciência do meio sensível *mais próximo* e consciência da conexão limitada com outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que se torna consciente; é ao mesmo tempo consciência da natureza que, a princípio, aparece aos homens como um poder completamente estranho, onipotente, inexpugnável /.../; é portanto, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural)”<sup>81</sup>.

O desenvolvimento da divisão do trabalho substitui a forma de consciência tribal por outras formas, que correspondem às novas condições de produção. Somente quando a divisão do trabalho “torna-se realmente divisão”, quer dizer, com a divisão entre o trabalho *material* e *espiritual*, é que se torna possível, para a consciência, conceber a si mesma como uma esfera autônoma frente à produção do ser social: “A partir deste momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser algo diferente da consciência da praxis existente /.../; desde este instante, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc., ‘puras’”<sup>82</sup>.



Destacada de sua base material, a consciência pode ser elevada à categoria de esfera determinante da história que, por seu turno, perde todo seu conteúdo real para ser reduzida à “ação imaginária de sujeitos imaginários”<sup>83</sup>. Assim sendo, a inversão ontológica entre ser e pensamento, vida material e vida espiritual, história dos homens e história das idéias pressupõe o acabamento da divisão do trabalho, através da qual “fica dada a possibilidade, mais ainda, a realidade, de que a atividade espiritual e a material /.../ caibam a indivíduos diferentes”, divididos entre “atividade sem pensamento” e “pensamento sem atividade”<sup>84</sup>. Isto não significa, entretanto, que toda atividade espiritual no interior da divisão possa ser reduzida, de antemão, à produção do falso. Para Marx, uma ideologia não pode, *a priori*, ser dita falsa, tampouco verdadeira. O que determina a verdade ou a falsidade das representações que os homens fazem de sua vida é o seu próprio modo de vida, o intrincado complexo de relações sociais que, ora ilumina, ora encobre o espírito. Nas palavras precisas de Chasin: “Condição de possibilidade da atividade ideal, a vida societária *responde* como fonte primária ou raiz polivalente pelas grandezas e falácias do pensamento. De suas formas emanam carências e constrangimentos que impulsionam ao esclarecimento ou, pelo contrário, conduzem ao obscurecimento da consciência /.../”<sup>85</sup>. Esta afirmação é confirmada no texto marxiano:

“As representações que estes indivíduos elaboram são representações a respeito de sua relação com a natureza, ou sobre suas mútuas relações, ou a respeito de sua própria natureza. É evidente que, em todos estes casos, estas representações são a expressão consciente – real ou ilusória – de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização política e social. /.../ Se a expressão consciente das relações reais destes indivíduos é ilusória, se em suas relações põem a realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo de atividade material limitado e das suas relações limitadas que daí resultaram. /.../ E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico”<sup>86</sup>.

Além da contradição entre pensamento e atividade, a divisão do trabalho produz “a contradição entre o interesse do indivíduo ou da família singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam entre si”. O interesse coletivo “se apresenta, antes de mais nada, na realidade, como a dependência recíproca de indivíduos entre os quais o trabalho está dividido”<sup>87</sup>. Ele expressa o ser social do homem, a “conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, conexão esta que é tão antiga quanto os próprios homens – e que toma, incessantemente, novas formas e apresenta, portanto, uma ‘história’, sem que exista qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos”<sup>88</sup>. Com a divisão do trabalho, no entanto, essa *dependência recíproca* é subordinada a um modo de cooperação que contrapõe de forma “natural” – isto é, de forma *não-social, involuntária* – os homens uns aos outros, gerando, assim, a contradição entre os interesses particulares e o interesse comum. Divididos no ato de produção de seu próprio ser, os homens estranham seu interesse coletivo real, para reconhecê-lo, então, como uma esfera autônoma em face desta produção, a esfera do Estado, que aparece “separada dos reais interesses particulares e gerais e, ao mesmo tempo, na qualidade de uma coletividade ilusória /.../”<sup>89</sup>. Desse modo, a divisão do trabalho engendra a forma “ilusória” da “consciência prática” dos homens, isto é, a alienação do *interesse coletivo* que preside a produção de sua vida, pois “a consciência que se emancipa e está em contradição com o modo de produção existente não constitui somente religiões e filosofias, mas também Estados”<sup>90</sup>. Em resumo: a divisão do trabalho na sociedade civil, juntamente com a “superestrutura idealista”<sup>91</sup>, produz ainda, na forma do Estado, a “expressão *prático-idealista*”<sup>92</sup> do *poder social*. No Estado, afirma Marx, “O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos exigida



pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, porque sua cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas como uma força estranha situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram, que não podem mais dominar /.../”<sup>93</sup>.

Fundado sobre “a base real dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal” e, com o acabamento da divisão do trabalho, sobre as classes, “que se isolam em cada um destes conglomerados humanos e entre as quais há uma que domina todas as outras”<sup>94</sup>, o Estado não pode ser mais do que a expressão aparente da luta real entre os interesses contrários que compõem a sociedade civil. “Segue-se, afirma Marx, que todas as lutas no interior do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto etc., etc., são apenas as formas ilusórias nas quais se desenrolam as lutas reais entre as diferentes classes”<sup>95</sup>. Mas, se o Estado, enquanto predicado negativo do ser social, não possui realidade própria, se o “interesse *geral*” que ele encarna é apenas a forma alienada do interesse coletivo real, isto não significa que, em sua abstração, ele não tome parte na luta entre as classes da sociedade civil. Ao contrário, é justamente através deste caráter “geral” do Estado que a classe dominante, em nome do interesse coletivo, pode exercer um controle prático sobre os outros interesses particulares, isto é, sobre as outras classes em luta. O Estado é, assim, um instrumento de dominação de classe cuja natureza e eficácia consiste em sua abstração em face da sociedade civil. De acordo com Marx:

“Justamente porque os indivíduos procuram *apenas* seu interesse particular (o geral é de fato a forma ilusória da coletividade), este interesse comum faz-se valer como um interesse ‘estranho’ aos indivíduos, ‘independente’ deles, como um interesse ‘geral’ especial e peculiar, ou têm necessariamente de enfrentar-se com este conflito, tal como na democracia. Por outro lado, a luta *prática* destes interesses particulares, que constantemente e de modo *real* chocam-se com os

interesses coletivos e ilusoriamente tidos como coletivos, torna necessário o controle e a intervenção prática através do ilusório interesse-‘geral’ como Estado”<sup>96</sup>.

Com isso, a determinação marxiana do Estado passa a compreender dois momentos: de um lado, o Estado representa o interesse coletivo incorporado numa esfera abstrata, separada da sociedade civil. Este aspecto, como vimos anteriormente, aparece na obra de Marx desde sua fase de transição na *Crítica de Kreuznach*. Somente em *A Ideologia Alemã*, com o aprofundamento da investigação da “anatomia da sociedade civil”, é que Marx explicita o outro aspecto do Estado, a partir de sua relação direta com a *divisão do trabalho* e com a *luta de classes* que dela decorre. Ele pode aparecer, então, como “a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época”<sup>97</sup>. Estes dois aspectos do Estado, no entanto, não excluem um ao outro mas, antes, só existem interligados, pois o poder *político* de uma classe sobre outra pressupõe o estranhamento do *poder social* na forma do “interesse geral”, acima dos interesses particulares. Como afirma o autor, articulando os dois aspectos mencionados: “Através da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado adquire uma existência particular, ao lado e fora da sociedade civil; mas este Estado não é mais do que a forma de organização que os burgueses necessariamente adotam, tanto no interior como no exterior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses”<sup>98</sup>.

Até o momento, procuramos deixar indicados os traços mais expressivos da determinação marxiana da *superestrutura* ideológica e política a partir daquilo que o autor denomina a “base real” da sociedade. Vejamos agora, a título de confirmação da legitimidade deste breve percurso analítico, como Marx avalia, cerca de uma década e

meia mais tarde, o “resultado geral” de sua primeira aproximação crítica com a Economia Política, a ciência-chave para a “anatomia da sociedade civil”. Diz ele:

“/.../ na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”<sup>99</sup>.

Longe de qualquer forma de determinismo economicista, o que esta passagem denota é a determinação da consciência como *momento ideal* da *atividade real* dos homens. A consciência só existe como predicado do indivíduo consciente, isto é, do homem que produz a si mesmo ao produzir seus *meios de vida*:

“Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* produzem, como com o modo *como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção”<sup>100</sup>.

Vejamos mais de perto esta relação entre atividade e consciência.

Através do estudo dos *Manuscritos de 44*, de *A Ideologia Alemã* e das *Teses ad Feuerbach*, vimos como Marx desenvolve uma concepção do *ser social* que ultrapassa a um só tempo a dialética hegeliana e o *materialismo intuitivo* de Feuerbach. Contra Hegel, Marx volta-se com a distinção feuerbachiana entre pensamento e ser, que é reconhecido como *objetividade sensível*, irreduzível à subjetividade: “Mas um ser não-objetivo é um ser não-efetivo, não-sensível, somente pensado, isto é, somente imaginado, um ser da abstração. Ser *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, objeto *sensível*, e,

portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade”<sup>100</sup>. De maneira que, em Marx, a distinção entre consciência e objetividade passa a ser uma distinção de ordem ontológica, e não mais meramente lógica, como na dialética da *consciência de si* hegeliana. Contra Feuerbach, por outro lado, Marx afirma a objetividade como “*atividade humana sensível*”, isto é, como objetividade social, produto da interação prática entre homem e natureza. A objetividade deixa, com isso, de ser concebida apenas “sob a forma de *objeto ou de intuição*”, como natureza exterior, para elevar-se ao estatuto de “*praxis*”, “atividade objetiva” que naturaliza o homem e humaniza a natureza. Segundo Marx, Feuerbach

“não percebe que o mundo sensível que o envolve não é algo dado imediatamente por toda a eternidade, uma coisa sempre igual a si mesma, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade; isto, na verdade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais alçando-se aos ombros da precedente, desenvolvendo sua indústria e seu comércio, modificando a ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ são dados a Feuerbach apenas através do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. /.../ Aliás, nesta concepção que vê as coisas tais como são e aconteceram realmente, todo profundo problema filosófico resolve-se simplesmente num fato empírico, como adiante se verá de maneira ainda mais clara. Tomemos, por exemplo, a importante questão das relações entre o homem e a natureza /.../. Esta questão /.../ desaparece por si mesma perante a compreensão do fato de que a célebre ‘unidade do homem com a natureza’ sempre existiu na indústria e se apresenta de maneira diferente, em cada época, segundo o desenvolvimento maior ou menor da indústria /.../”<sup>101</sup>.

Marx supera o caráter *passivo* da objetividade sensível de Feuerbach ao pensá-la como “produto histórico”. Isto não significa, no entanto, um retorno à dialética de Hegel, pois a história, aqui, é a “atividade de toda uma série de gerações” que desenvolvem “sua indústria e seu comércio” e modificam a “ordem social”, não de modo arbitrário, determinado unicamente pela razão e livre de pressupostos reais, mas sim de modo prático, “de acordo com as necessidades alteradas”. Do mesmo modo, subjetividade e objetividade,



pensamento e ser, deixam de constituir pólos separados, unidos unicamente pela mediação gnosiológica da “intuição”, não para retornar à identidade hegeliana já superada por Feuerbach, mas, antes, para serem compreendidos como pólos distintos que, não obstante, encontram-se unidos pela mediação ontológica da atividade sensível – “O pensamento e o ser são, decerto, *distintos*, mas ao mesmo tempo eles formam uma *unidade*”<sup>102</sup>. Não se trata, portanto, de um sujeito que se confunde com o objeto, mas sim de um ser objetivo que, ao exteriorizar suas forças próprias em outro ser objetivo, constitui a si mesmo e ao produto de sua atividade sensível como *objetividade subjetivada* ou *subjetividade objetivada*<sup>103</sup>. Esta configuração dos momentos subjetivo e objetivo do ser social por intermédio da atividade sensível é assim expressa por Marx:

“Logo, de uma parte, à medida em que na sociedade a realidade objetiva torna-se para o homem a realidade das forças humanas essenciais, a realidade humana e, por conseqüência, a realidade de suas *próprias* forças essenciais, todos os *objetos* tornam-se para ele sua própria *objetivação*, os objetos que confirmam e realizam sua individualidade, *seus* objetos, isto é, *ele mesmo* converte-se em objeto. De *que maneira* eles se tornam seus, isto depende da *natureza* do *objeto* e da *natureza* da *força essencial* que corresponde a esta última; pois é precisamente a *determinação* dessa relação o que constitui o modo particular. *real*, de afirmação. Para o *olho*, um objeto é percebido de modo diferente do que para o *ouvido* e o objeto do olho é um outro em relação ao objeto do *ouvido*. A particularidade de cada força essencial é precisamente sua *essência particular*, logo também o modo particular de sua objetivação, de seu *ser objetivo, real*, vivo. Não somente com o pensamento, mas com *todos* os sentidos, o homem se afirma no mundo objetivo. /.../ De outra parte, tomando as coisas subjetivamente: é de início a música que desperta o sentido musical do homem; para o ouvido que não é músico, a música mais bela não tem *nenhum* sentido, não é um objeto, pois meu objeto não pode ser senão a confirmação de uma de minhas forças essenciais, ele não pode ser para mim senão tal qual minha força essencial é para si enquanto faculdade subjetiva, pois o sentido de um objeto para mim (ele só tem significação para um sentido que lhe corresponde) se estende exatamente até onde se estende *meu* sentido. Eis porque os *sentidos* do homem social são *outros* do que aqueles do homem não-social; é somente graças à riqueza produzida objetivamente da essência humana que a riqueza da faculdade subjetiva de sentir *do homem* é, seja desenvolvida, seja produzida, que um ouvido torna-se músico, que um olho percebe a beleza da forma, enfim, que os *sentidos* tornam-se capazes de satisfação humana, tornam-se sentidos que se afirmam como forças essenciais *do homem*”<sup>104</sup>.

A “riqueza da faculdade subjetiva de sentir *do homem*” não pode, para Marx, ser reduzida a um conjunto de “determinações antropológicas no sentido [estrito]”, mas sim deve ser compreendida como o complexo dos *sentidos* físicos e espirituais do *homem social*, o conjunto das “afirmações *ontológicas* essenciais”<sup>105</sup> que só se atualizam objetivamente, ou seja, em correspondência com o “modo particular de sua objetivação”. Já a objetividade, por seu turno, diferentemente de uma natureza exterior ao homem, é a confirmação de suas *forças essenciais*, o conjunto de “objetos que confirmam e realizam sua individualidade”. Conferindo unidade a estes dois pólos, está o movimento objetivo de apropriação, pelo homem social, de sua realidade, de modo que tanto *sujeito* quanto *objeto* são igualmente o produto da atividade própria do ser social, algo *produzido e desenvolvido* “à medida em que na sociedade a realidade objetiva torna-se para o homem a realidade das forças humanas essenciais, a realidade humana”.

Quando esta transitividade social entre sujeito e objeto, cuja “proto-forma”<sup>106</sup> é o *trabalho*, é negada pelo *trabalho estranhado* ou, o que é o mesmo, pela *divisão do trabalho*, engendra-se a oposição “teórica” entre “o subjetivismo e o objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade”, oposição esta que, por consequência, só pode ser suprimida “no estado de sociedade”. Diz ainda Marx, antecipando a segunda das *Teses ad Feuerbach*: “!...! vê-se como a solução das próprias oposições *teóricas* é possível *apenas* de uma forma *prática*, pela energia prática dos homens e que sua solução não é de forma alguma tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa vital *real* que a *filosofia* não pôde resolver justamente porque a concebeu como uma tarefa *somente* teórica...”<sup>107</sup>. Os *filósofos*, por não compreenderem a natureza *onto-prática* da oposição entre subjetividade e objetividade, permanecem aprisionados no



interior desta dualidade que, convertida em oposição teórica, passa a demandar uma solução igualmente teórica, seja ela materialista ou idealista. Ambas estas formas de solução, no entanto, caem por terra frente ao descortinar da transitividade fundante do ser social. Nas palavras de Chasin: “Transitividade ou conversibilidade entre objetividade e subjetividade compreende, pois, a dissolução da unilateralidade ou limites desfiguradores, materialistas e idealistas, do sujeito e do objeto: aquele perde a estreiteza de pura interioridade espiritual e este a de mera exterioridade inerte”<sup>108</sup>.

Em *A Ideologia Alemã*, como vimos, a diferença central entre o materialismo de Marx e aquilo que ele refere como *filosofia* radica em seus diferentes *pressupostos*: de um lado, a concepção de que “as idéias, os pensamentos e os conceitos produzem, determinam, dominam a vida real dos homens, seu mundo material, suas relações reais”<sup>109</sup>. Tal é a posição ontológica herdada de Hegel pelos *jovens hegelianos*, entre os quais está incluído Feuerbach, cujo materialismo acaba por “reincidir no idealismo”. Do outro lado, os *pressupostos reais e inelimináveis* “de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação”. Estes pressupostos, diz Marx, “são os homens, não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis”, pois “o primeiro pressuposto de toda existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder ‘fazer história’”<sup>110</sup>. Assim, antes de tratar da relação entre pensamento e mundo, subjetividade e objetividade, Marx volta sua investigação para algo mais fundamental: a própria existência física dos indivíduos pensantes, o que implica em considerar, como “primeiro ato histórico”, a satisfação de necessidades tais como “comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais”<sup>111</sup>. Ele enumera, então, três outros “aspectos das relações históricas originárias”: a *satisfação das novas necessidades* que surgem a partir da

satisfação das primeiras, a *procriação* que engendra a família e, por fim, a *cooperação social* entre os indivíduos. Neste ponto de sua exposição, Marx afirma:

“Somente agora, depois de ter examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, verificamos que o homem tem também ‘consciência’. Mas, ainda assim, não se trata de consciência ‘pura’. Desde o início pesa sobre o ‘espírito’ a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que se apresenta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência, da necessidade de intercâmbio com outros homens. /.../ A consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens”<sup>112</sup>.

Sendo assim, a consciência só pode ser considerada como a esfera determinante das relações entre os homens para um pensamento que faz abstração do fato de que os homens que possuem consciência encontram-se vivos e que, para tanto, precisam produzir socialmente seus “meios de vida”. Para um pensamento que leva em plena consideração estas condições basilares de toda história, ao contrário, a consciência revela-se como *momento ideal da prática*, produzido e determinado pelo *momento real* da atividade sensível que constitui o *ser social*. Esta determinação da subjetividade a partir da relação objetiva entre seres objetivos (os homens e a natureza) é, para Marx, um fato confirmado na relação entre consciência e linguagem – a consciência em sua forma originária, como mediação da prática social. De acordo com a passagem citada anteriormente: “A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material”. Desse modo, toda *ideologia*, devidamente compreendida como *produto espiritual* – real ou ilusório, verdadeiro ou falso

– é determinada pelo modo de produção material dos indivíduos, pois, como afirma Ester Vaisman, “na medida em que os homens não são tomados mais, restritamente, enquanto *produtores de idéias /.../* mas, fundamentalmente como produtores de seus meios de vida, as idéias, assim como quaisquer outras manifestações humanas, são resultado da atividade de homens reais que, entre outras coisas, produzem também idéias, mas não exclusiva ou prioritariamente”<sup>113</sup>.

Em Marx, portanto, toda relação de conhecimento fundamenta-se em um pressuposto de caráter ontológico – a relação onto-prática entre homem e mundo, mediada pela atividade sensível. No pensamento de Marx, segundo Chasin,

“a determinação do que é antecedente a admissão e o tratamento de temas gnosisio-epistêmicos. Ao contrário de qualquer abordagem sob critério gnosiológico, em que um pré-discurso nesse diapasão pretende fundamentar o discurso propriamente dito a respeito do objeto, no pensamento marxiano o tratamento ontológico dos objetos, sujeito incluso, não só é imediato e independente, como autoriza e fundamenta o exame da problemática do conhecimento. O exame desta é que depende de critério ontológico, e só por meio deste é que pode ser concebida em seu lugar próprio e na malha das relações devidas que propiciam sua adequada investigação. /.../ Pertinência e superioridade de tratamento, desde logo, porque não isola saber de fazer, o que equivale a não separar o pensamento como predicado do ser que pensa. Lida, portanto, com o pensamento no complexo real onde se manifesta como força específica de um ser peculiar nos atos pelos quais este se confirma”<sup>114</sup>.

Sob pena de conferir autonomia ao pensamento, toda relação cognitiva deve ser compreendida como momento ideal da relação prática entre seres objetivos, a transitividade social que forma o conjunto de predicados – sensíveis e espirituais – da individualidade humana. De modo que o pensamento e a linguagem só existem como atributos de um indivíduo que precisa confirmar-se como ser objetivo na relação prática com outros seres objetivos. Por não levar em conta este pressuposto, o *filósofo* abre caminho para a inversão ontológica que coloca o “mundo dos homens” sob a determinação das representações destes homens. Assim, os neo-hegelianos, abstraindo do modo pelo qual os homens produzem

seus meios de vida, podem tomar as representações dos homens reais como a esfera fundante da vida destes homens.

A partir do que foi exposto até então, podemos impugnar o *argumento determinista* afirmando que ele só teria validade se Marx concebesse a relação de anterioridade da produção material frente à produção espiritual como uma relação entre duas esferas exclusivas: de um lado, a “base real” das “relações de produção”, desprovidas de toda representação; de outro, a superestrutura ideal, o conjunto de determinações que seriam reduzidas a meros “reflexos” da primeira esfera. Ora, como vimos ao longo dos textos do autor, não se trata em nenhum momento de conceber uma relação originária sem qualquer mediação do pensamento para, então, dela derivar um efeito, a esfera ideal propriamente dita. Em Marx, ao contrário, o real e o ideal, o objetivo e o subjetivo, o ser e o pensar encontram-se desde sempre unidos na atividade sensível, embora não sejam idênticos. Entre estes dois momentos do ser social existe, podemos dizer, uma *determinação reflexiva* cujo *momento preponderante* é sempre o momento real, a objetividade<sup>116</sup>. A identificação deste momento preponderante não é arbitrária, mas sim orientada pelo pressuposto ontológico que encontra-se na base de toda posição teórica. Em Marx, parte-se do pressuposto de indivíduos vivos e ativos que confirmam seu ser e seu saber em objetos sensíveis, pela mediação da prática social. De acordo com este pressuposto, as representações que os indivíduos fazem de suas relações são determinadas por estas relações concretas. O campo de possibilidades do pensamento, bem como seus limites, são configurados pela prática sensível objetiva, o que não significa afirmar o determinismo de uma esfera sobre a outra, mas sim a determinação ontológica, no interior de uma determinação reflexiva, do momento preponderante real sobre o pólo ideal por ele determinado<sup>117</sup>. Como afirma Chasin, comentando a passagem do Prefácio de 59 em que



Marx conclui que “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”:

“O que há, então, de escandaloso em constatar que *tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim eles pensam*? A extravagância não está, exatamente, em sustentar o oposto? Donde a suspeita de que haja certa fissura economicista no trecho é antes de tudo desconsideração pelo estatuto da obra marxiana e, por conseqüência, desatenção relativa ao teor precípua da composição conceitual, mesmo porque focalizar condicionamentos é tratar de discernir *condições*, possibilidades ou impedimentos de atualização, é deslindar processos genéticos, o que só é passível de elisão em face do *incondicionado, do absoluto /.../*”<sup>117</sup>.

A localização do momento preponderante no modo como os indivíduos manifestam sua vida não elimina a reciprocidade entre este modo objetivo e a representação destes indivíduos, isto é, não elimina o caráter reflexivo da determinação do momento real sobre o momento ideal, da estrutura sobre a superestrutura. Tanto isto é verdade que esta última, longe de um reflexo passivo, pode agir (ou retroagir) sobre a estrutura material em maior ou menor grau, sempre, entretanto, no interior das “condições, possibilidades ou impedimentos” que esta lhe determina. Sendo assim, as esferas do pensamento e da vontade, a *ideologia* e a *política*, não se reduzem de modo algum a meros epifenômenos, desprovidos de todo poder sobre a estrutura que os engendra. Este fato torna-se evidente quando a esfera política resolve enfrentar problemas de ordem social, que residem na origem do Estado. Neste caso, tal como Marx demonstra nas *Glosas Críticas* de 44 com o exemplo do estado prussiano frente ao problema do pauperismo, o Estado revela um misto de *potência* e *impotência*: ao mesmo tempo em que a *administração estatal* é necessariamente impotente para eliminar as contradições sociais que geram a pobreza, ela possui, não obstante, força suficiente para perpetuar tais contradições, tanto conferindo a elas um caráter *menos desumano* com medidas administrativas de *caridade*, quanto reprimindo violentamente a revolta dos tecelões silesianos. O papel da *vontade* dos homens



não é desprezado, tampouco a *contingência* que possibilita e, muitas vezes, impõe-se sobre a deliberação. Diferentemente de uma redução da política a um reflexo passivo da produção econômica, o que a obra de Marx representa é uma reconfiguração do *entendimento político* no interior do leque de possibilidades de ação que uma sociedade determinada confere ao Estado enquanto seu *predicado negativo*. Assim, se o Estado pode assumir diferentes proporções, posicionar-se frente aos problemas sociais de formas diversas, todas estas possibilidades se arranjam somente no interior dos limites ínsitos ao *poder político*, isto é, do poder que a sociedade civil aliena de si pela divisão do trabalho. Em suma, por ser o resultado da negação das *forças próprias* do ser social, que aparecem então sob a forma de *força política*, o Estado está ontologicamente impedido de eliminar as contradições que produzem esta alienação, ao mesmo tempo em que confirma seu poder, seja atuando como aparelho de dominação de uma classe da sociedade sobre as outras, seja, como no caso da democracia, *administrando* a luta de classes de modo que ela possa se desenrolar abertamente, sem constrangimentos de ordem política.

Desse modo, a politicidade não se reduz a mera consequência mecânica da “esfera da produção material”, tampouco é elevada a esfera determinante do social, como ocorre em Lefort e Abensour. Determinada a desempenhar uma função específica frente à sociedade civil – a *administração* da luta entre os diversos interesses particulares que a dividem –, a vontade política é plenamente provida de *liberdade* para retroagir sobre esta determinação de diferentes formas, desde que movendo-se no interior dos limites que, por *necessidade* de ordem ontológica, a sociedade lhe prescreve.

## NOTAS – CAPÍTULO IV

- <sup>1</sup> MARX, K. *Manuscris de 1844*. Op. cit., p. 2.
- <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 55.
- <sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 57.
- <sup>5</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., p. 384.
- <sup>6</sup> Idem.
- <sup>7</sup> Cf. MARX, K. *Manuscris de 1844*. Op. cit., p. 69.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.
- <sup>9</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., p. 386.
- <sup>10</sup> MARX, K. *Manuscris de 1844*. Op. cit., p. 59.
- <sup>11</sup> *Ibid.*, p. 57.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 58.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 60.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 61.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 60.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 61.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 64.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 62.
- <sup>20</sup> Cf. *ibid.*, pp. 62-63.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 65.
- <sup>22</sup> Idem.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 67.
- <sup>25</sup> Idem.
- <sup>26</sup> Idem.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 69.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 86.
- <sup>29</sup> Idem.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.
- <sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 90.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 89.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 88.
- <sup>37</sup> Cf. LEFORT, C. *As Formas da História*. Op. cit., p. 145.
- <sup>38</sup> Id. *A Ideologia Alemã (I-Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec, 10 ed, 1996, pp. 39-40. A esse respeito, ver TEIXEIRA, P. T. F. “A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848”. In: *Ensaio Ad Hominem*, Op. cit., pp. 178-179.
- <sup>39</sup> MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã...* Op. cit., pp. 136-137.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, p. 130.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, p. 131.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, p. 133.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, p. 133.
- <sup>44</sup> *Ibid.*, p. 139.
- <sup>45</sup> Idem.
- <sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 139-140.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, p. 140.
- <sup>48</sup> Idem.
- <sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 142-143.
- <sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.
- <sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, p. 136.

- <sup>53</sup> *Ibid.*, p. 132.
- <sup>54</sup> *Ibid.*, p. 132.
- <sup>55</sup> Id. "Teses Sobre Feuerbach". In: *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. Op. cit., p. 14 (tese IX).
- <sup>56</sup> MARX, K. *Manuscris de 44*. Op. cit., pp. 126-127.
- <sup>57</sup> *Ibid.*, p. 126.
- <sup>58</sup> *Ibid.*, p. 131.
- <sup>59</sup> Idem.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.
- <sup>61</sup> MARX, K. *Manuscris de 1844*. Op. cit., p. 126.
- <sup>62</sup> MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã...* Op. cit., pp. 11-12 (tese I).
- <sup>63</sup> MARX, K. "Teses ad Feuerbach". Op. cit., p. 12.
- <sup>64</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., p. 396.
- <sup>65</sup> *Ibid.*, p. 395.
- <sup>66</sup> MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã...* Op. cit., pp. 66 e 70.
- <sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.
- <sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.
- <sup>69</sup> *Ibid.*, p. 25.
- <sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.
- <sup>71</sup> *Ibid.*, p. 35.
- <sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.
- <sup>73</sup> Cf. CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., pp. 390-404.
- <sup>74</sup> MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã...* Op. cit., p. 35.
- <sup>75</sup> MARX, K. "Teses ad Feuerbach". Op. cit., p. 12 (II tese).
- <sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.
- <sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 36-37. Sobre o contexto preciso da designação lukácsiana da consciência como "momento ideal" da prática humana, ver VAISMAN, E. Op. cit., pp. 98-112.
- <sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 36-38.
- <sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.
- <sup>80</sup> *Ibid.*, p. 46.
- <sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.
- <sup>82</sup> *Ibid.*, p. 45.
- <sup>83</sup> *Ibid.*, p. 38.
- <sup>84</sup> *Ibid.*, p. 45.
- <sup>85</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., p. 407.
- <sup>86</sup> MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã...* Op. cit., p. 36.
- <sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.
- <sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.
- <sup>89</sup> *Ibid.*, p. 48.
- <sup>90</sup> *Ibid.*, p. 46.
- <sup>91</sup> *Ibid.*, p. 53.
- <sup>92</sup> *Ibid.*, p. 108.
- <sup>93</sup> *Ibid.*, p. 49.
- <sup>94</sup> *Ibid.*, p. 48.
- <sup>95</sup> Idem.
- <sup>96</sup> *Ibid.*, p. 49.
- <sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 97-98.
- <sup>98</sup> Idem.
- <sup>99</sup> MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*. Op. cit., p. 136.
- <sup>100</sup> MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., pp. 27-28.
- <sup>101</sup> MARX, K. *Manuscris de 1844*. Op. cit., pp. 137-138.
- <sup>102</sup> Id. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., pp. 67-68.
- <sup>103</sup> Id. *Manuscris de 1844*. Op. cit., p. 90.
- <sup>104</sup> Cf. CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., p. 397.
- <sup>105</sup> MARX, K. *Manuscris de 1844*. Op. cit., pp. 92-93.
- <sup>106</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>107</sup> LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos...* Op. cit., p. 29.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>109</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico*. Op. cit., p. 398.

<sup>110</sup> MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., p. 19.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>114</sup> VAISMAN, E. Op. cit., p. 149.

<sup>115</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico*. Op. cit., pp. 400-401.

<sup>116</sup> “Determinação reflexiva” e “momento preponderante” são os conceitos que Lukács utiliza ao tratar daquilo que, para este autor, constitui a base do “método” marxiano: a “teoria das abstrações”. Chasin, trilhando o caminho aberto por Lukács, ao mesmo tempo confere a esta teoria e ao complexo de conceitos que a formam um tratamento mais sistemático e rigoroso em relação à obra de Marx. De maneira que o texto de Chasin pode ser referido como a mais completa formulação acerca da “resolução metodológica” marxiana. Cf. CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., pp. 420-433.

<sup>117</sup> É nessa localização do momento preponderante que, segundo Lukács, revela-se o “traço fundamental da dialética materialista”. Em Marx, diz ele, “nenhuma interação real (nenhuma real determinação reflexiva) existe sem momento preponderante. Quando essa relação fundamental não é levada em conta, tem-se ou uma série causal unilateral (e, por isso, mecânica, simplificadora e deformadora dos fenômenos); ou, então, aquela interação carente de direção, superficialmente brilhante, da qual Hegel criticou em seu tempo a falta de idéia, mas sem encontrar a solução do problema”. (Citado em CHASIN, J. *Ibid.*, p. 432, grifos nossos).

<sup>118</sup> CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico*. Op. cit., pp. 408-409.

## CONCLUSÃO

A análise dos textos de Marx revela uma concepção da política radicalmente diferente daquela sustentada pelos três intérpretes que mencionamos inicialmente. Longe de uma denegação do “político” em favor do “econômico”, o que se vê é a *determinação ontológica* da politicidade no interior das categorias do ser social.

Entre os autores em questão, o mais distante do texto marxiano parece ser H. Arendt. Basta, para sustentar esta afirmação, mencionar a total impropriedade de se atribuir a Marx a concepção de trabalho como atividade *biológica*. Ora, como uma simples leitura dos *Manuscritos de 44* puderam evidenciar, o trabalho reduzido a um momento do “processo vital” representa justamente a atividade que se encontra alienada do trabalhador, isto é, o *trabalho estranhado*, cuja superação deve ceder lugar ao trabalho livre. Baseando-se nesta noção equivocada de trabalho, é impossível, para H. Arendt, conceber o metabolismo do homem com a natureza como o núcleo formador das categorias do *ser social*, o que, por sua vez, elimina qualquer possibilidade de uma determinação social, tanto do *pensamento* quanto da *vontade*. Como consequência necessária, a política ganha autonomia em relação à sociedade civil, ao ponto de ser referida, não apenas como uma “condição humana”, mas também como a “mais elevada” dentre elas. Frente a esta posição teórica, a concepção ontonegativa da politicidade não poderia aparecer senão como uma monstruosidade economicista, o vínculo de Marx com o cientificismo dominante em sua época.

. Passemos, então, à contraposição entre Marx e Lefort, que deverá ser precedida por uma rápida preleção acerca dos pressupostos ontológicos da obra do autor francês, a fim de que possamos compreender corretamente sua idéia de *simbólico*.



Com base em sua obra intitulada *Sur une Colonne Absente*<sup>1</sup>, podemos resumir estes pressupostos nos seguintes termos: (1) Rompimento com a ilusão de um *Ser-objeto*, plenamente apreensível pelo pensamento, o que implica a rejeição da relação de exterioridade entre subjetividade e objetividade, bem como da pretensão de um “sobrevôo sobre o Ser”, da construção de um sistema contendo a totalidade de suas determinações<sup>2</sup>. (2) Uma vez descartada sua pretensão à *possessão intelectual*, o pensamento configura-se como *abertura ao desconhecido*, ao *invisível*, à *indeterminação do Ser*, devido ao fato de que ele está *inscrito no Ser*. Toda relação com o mundo é uma relação *no Ser*, uma relação entre o Ser que interroga e o Ser interrogado. O único acesso ao Ser se dá por meio da *experiência do ser*, uma *ontogênese* na qual participam pensamento e linguagem<sup>3</sup>. (3) Tal ontogênese é um movimento circular perpétuo, uma interrogação que interroga a si mesma: ao interrogar o Ser, a própria interrogação se vê por ele interrogada. Por isso ela nunca conclui seu eterno movimento, colocando contínua e simultaneamente em questão o Ser e a interrogação do Ser. Esta interrogação aparece na filosofia em sua forma mais radical, a forma da *interrogação pura*, oposta à *ilusão da obra*<sup>4</sup> (cf. Apêndice).

Enquanto em Marx o pensamento deve apreender a gênese do ser, em Lefort ele é, antes, uma parte constituinte do ser. O ser confunde-se, assim, com a *experiência do ser*, o que vai no sentido contrário da distinção essencial que Marx, sob influência de Feuerbach, retoma contra a especulação hegeliana, a saber: a distinção ontológica entre o ente concreto – cuja lógica específica possui uma gênese e uma necessidade igualmente específicas – e sua determinação formal, abstrata. Uma vez que o pensamento está inscrito no Ser, e que, neste, subjetividade e objetividade são indissociáveis, não há a possibilidade da apreensão de um Ser-objeto por um sujeito exterior, nenhum *em si* aquém do *para si*, nenhuma ontogênese para além da experiência. O pensamento nunca se concretiza, pois não pode

encontrar nenhum objeto plenamente exterior a ele mesmo. Seu ponto de chegada é sempre um ponto de retorno; a apreensão do Ser é, ao mesmo tempo, sua perda. Por isso, ele não pode se dar senão na forma de uma eterna irresolução, como conhecimento condenado à circularidade, ao “infortúnio de uma indeterminação constante e deliberada”<sup>5</sup> cuja expressão mais radical é a *interrogação pura* da filosofia. Ora, esta última, para Marx, bem diferente de um conhecimento circular levado aos seus extremos, parece ser concebida no mesmo espírito da definição feuerbachiana: “A filosofia é o conhecimento do *que é*. Pensar e conhecer as coisas e os seres *como são* – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia”<sup>6</sup>. Do mesmo modo como a filosofia não pode desviar-se da “lógica da coisa” para enveredar pelo caminho especulativo da “coisa da lógica” – procedimento que representa uma tentativa de “possessão intelectual” da coisa, mas que, na verdade, apenas deduz a coisa da abstração intelectual –, pode-se afirmar que, em termos marxianos, à filosofia não é permitido desviar-se da interrogação das coisas para, em um dobrar-se sobre si mesma, passar à interrogação da própria interrogação. Para um pensamento fundado no imperativo da apreensão da lógica específica dos entes, do desvelamento de sua gênese e necessidade, parece inaceitável pensar a interrogação filosófica como uma “questão à segunda potência”, tendo como finalidade a “despossessão do Ser”. O ato cognitivo deve operar, não na forma de um movimento circular, como se seu *télos* verdadeiro fosse o próprio conhecimento, mas sim diretamente voltado ao ser, à coisa, ao ente. Para fazer uso de uma distinção de Nicolai Hartman: o conhecimento deve mover-se por uma *intentio recta*, orientada para o *ente enquanto tal*, e não por uma *intentio obliqua*, orientada para o próprio ato cognitivo<sup>7</sup>. Somente uma tal interrogação pode ser dita *radical* em sentido marxiano. Com o imperativo da apreensão da gênese e da necessidade da coisa, ela põe no horizonte do

conhecimento a *questão primeira* do ser, irredutível à *questão à segunda potência* do conhecimento.

A divergência entre as concepções políticas de Marx e Lefort pode mostrar-se, agora, em toda sua radicalidade. De um lado, temos um pensamento da dimensão simbólica do *Ser*, para além da dualidade sujeito-objeto, o que, no âmbito da história, resulta na idéia da instituição simbólica do *ser do social*, expressa através do conceito triplo de *mise en forme*, *mise en scène* e *mise en sens* da sociedade. Para um tal pensamento, o social não pode ser dito uma esfera originária, determinante dos regimes políticos; trata-se, antes, de uma esfera *instituída* juntamente com esses regimes, que conferem uma forma simbólica à sua *carne* indeterminada. Já para Marx, como vimos, o ser significa, *com* Feuerbach e *contra* Hegel, o ente *objetivo*, *sensível*, irredutível à lógica do pensar. O *ser* não se confunde com a *interrogação do ser*; sua gênese independe do pensamento ou da linguagem. Ele não pode, igualmente, ser *indeterminado*, na medida em que é concebido como um objeto específico, dotado de uma lógica específica. De maneira que, se é possível falar em *ontogênese*, esta não é, como em Lefort, a *criação* da *experiência do Ser*, mas sim a gênese do próprio objeto, a determinação objetiva do complexo de categorias que o formam. Em resumo, em Marx o ser não é de ordem simbólica; ele é, antes, identificado ao mundo das *coisas*, da *objetividade sensível*, dos entes *concretos* cujas lógicas próprias o pensamento consagra-se a desvendar.

De acordo com este estatuto ontológico, é impossível, para Marx, pensar *a política* como *o político*, isto é, como uma esfera fundante do social. Os regimes políticos não significam a dação de forma simbólica a uma *carne* indeterminada, mas sim as formas da alienação, pela sociedade, de seu próprio *conteúdo genérico*. Para existir, tal conteúdo não depende de uma configuração política, um arranjo simbólico das relações de poder. O

social é a esfera originária, o *modo de existência* que dá origem à constituição política, o que Marx afirma desde a *Critica de Kreuznach*, conforme a passagem já citada: “Compreende-se que a constituição política como tal desenvolve-se somente lá onde as esferas privadas conquistaram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade da terra não são livres, ainda não tornaram-se independentes, não há tampouco constituição política”. Com isso, a tese lefortiana de que Marx, partindo do “suposto real” das “relações de produção”, denegaria a dimensão simbólica do *político* em favor de uma concepção sociológica da *política*, esta entendida como superestrutura da esfera da produção material, parece distanciar-se bastante do conteúdo dos textos que inauguram a fase adulta do pensamento marxiano. Marx não forma sua concepção sobre a política pela “dedução” das relações de poder a partir daquilo que encarnaria o “real”. Este não é pressuposto como o *princípio* de uma dedução, mas é, ao contrário, o *resultado* de uma investigação de caráter ontológico, o *ponto de chegada* de um pensamento movido por uma *intentio recta*. Se Marx chega na sociedade civil como esfera originária, determinante da política, é justamente porque ele não se contenta em permanecer no plano mais superficial dos regimes políticos, o plano das diferentes *formas simbólicas* do social. Mesmo que a política pudesse ser dita de ordem simbólica (Marx não emprega este termo), ela não significaria, como em Lefort, uma esfera originária, o *político*, determinante do social. A investigação marxiana não se detém em face do “simbólico” como o princípio a partir do qual o “real” é instituído, i.e., como o discurso que dá forma ao social ao inaugurar uma nova experiência da tríade *lei-poder-saber*. Pelo contrário, à “verdadeira crítica” compete investigar a gênese e a necessidade dos regimes políticos, da filosofia, do “discurso social” em sua relação com a sociedade civil, a esfera da vida privada. O que orienta a investigação marxiana é, bem diferente do postulado arbitrário de um “suposto real”, a pergunta pelo *ser*



da política, ou, para retomar as palavras de Chasin citadas mais acima, o imperativo de “identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*”. Partindo-se do estatuto ontológico que afirma a irreduzibilidade do *ser sensível, concreto, objetivo*, a política só pode ser devidamente compreendida quando integrada na totalidade de determinações da sociedade civil, o campo da interatividade prática entre os *seres sensíveis*: o homem e a natureza. É somente então que transparece o caráter accidental e negativo da politicidade, que perde a autonomia a ela outorgada por boa parte da tradição do pensamento ocidental.

Toda esta investigação da *gênese* e da *necessidade* do entendimento político, de sua determinação ontológica, de suas possibilidades e impedimentos, enfim, todo o complexo categorial da *determinação ontonegativa da politicidade* é reduzido por Lefort a uma *denegação* positivista do político. Não poderia ser diferente, em tratando-se de um pensamento que denega toda determinação objetiva dos predicados do *ser social* em favor de sua indeterminação originária, o que permite a elevação destes predicados ao estatuto de dimensão fundante das relações entre os homens, arranjo simbólico sem a qual a existência da sociedade seria inconcebível.

Buscando contrapor-se a um suposto positivismo marxiano, o qual, a partir de uma perspectiva de exterioridade em relação ao “Ser-objeto”, deduziria a esfera política da esfera *real* da produção material, Lefort acaba por conferir ao predicado da política, não apenas uma natureza positiva, como também um caráter absoluto e, por conseguinte, fundante do social. Ao pensamento deste autor parece escapar o estatuto ontológico da concepção marxiana da politicidade, estatuto este que transcende a alternativa entre *determinismo* e *indeterminação* ao elucidar a natureza da *vontade política* em sua determinação reflexiva com o *momento preponderante* das relações objetivas de produção.



A mesma forma de incompreensão relativa à concepção marxiana da política pode ser encontrada na base da teoria democrática de Miguel Abensour. Ao não compreender a determinação ontológica da politicidade como categoria do ser social, este autor acaba por conferir ao pensamento de Marx um caráter ambíguo, a meio caminho entre o economicismo e o politicismo, o “materialismo histórico” e a “verdadeira democracia”. Ora, como procuramos demonstrar ao longo deste trabalho, o pensamento político presente na *Crítica de Kreuznach* representa o período de transição do pensamento marxiano, que se vê totalmente reconfigurado nos *Anais Franco-Alemães*. De maneira que a concepção de “verdadeira democracia” não permanece latente em uma obra voltada à denegação do político, mas sim é demolida criticamente em *Sobre a Questão Judaica* para ceder lugar ao *télos universal da emancipação humana*. Com isso, Marx não denega o político em prol do econômico, mas supera a ilusão política que busca atingir a *autodeterminação* da sociedade civil (logo, a emancipação humana) pelo aperfeiçoamento da democracia, i.e., pela emancipação política.

Para sustentar a tese da divisão do pensamento marxiano e, a partir daí, filiar-se à sua metade politicista, Abensour é obrigado a calar-se em face do acerto de contas que Marx realiza com seu próprio pensamento em *Sobre a Questão Judaica*. É compreensível, portanto, que o autor francês, apesar de incluir este texto entre aqueles considerados relevantes para a problemática do “momento maquiaveliano”, não se dedique em nenhum momento a explicitá-lo em seus conceitos fundamentais. A título de ilustração desse procedimento de Abensour, vale a pena citar a seguinte passagem: “Essa abstração, que é o Estado somente político, é um momento necessário, historicamente e teoricamente e que não poderíamos reprovar aos franceses, porque, na falta dessa abstração, a passagem da natureza à cultura não poderia se operar, nem se manifestar o princípio político. Entretanto,

essa não é a última palavra da vida do povo, nem a derradeira figura da emancipação”. Então, diz ele, em nota de rodapé: “Nesse sentido, a crítica da emancipação política, que é o tema da *Questão Judaica*, já está incluída na crítica de 1843, e estamos, pois, autorizados a ver na ‘verdadeira democracia’ uma figura da emancipação humana”<sup>8</sup>.

Abensour fala em emancipação humana, mas não explicita sua *diferença específica* em relação à emancipação política. A emancipação humana aparece, assim, como um princípio geral, uma vaga intencionalidade para além do Estado, o produto de uma “hermenêutica emancipatória” cujos conteúdos devem ser dados por aquilo que o autor chama de “figuras da emancipação”, ou seja, por formas políticas que se orientam para além do Estado político. É a partir daí que ele pode detectar na “verdadeira democracia” do Marx de 43 uma “figura da emancipação humana”, pois esta é, por excelência, a forma política que, limitando o Estado ao máximo, libera o princípio político para as esferas não-políticas (para a totalidade do povo, aquilo que Marx chama de *dêmos total*).

A identificação da “verdadeira democracia” como “figura da emancipação humana” não sobrevive, entretanto, a uma leitura minimamente fiel à *letra* e ao *espírito* de *Sobre a Questão Judaica*. Neste texto, a “verdadeira democracia” dá lugar à noção de “democracia acabada” (*vollendeten Demokratie*), que encarna a forma máxima da emancipação política. Longe de se situar para além do Estado, ela representa, antes, seu acabamento, o Estado perfeito, que confere soberania ao indivíduo burguês. Ela realiza aquilo que a crítica de 43 opunha à monarquia constitucional de Hegel: a superação do elemento da particularidade, tanto na forma dos estamentos e das corporações como mediação entre o povo e o Estado, bem como também na forma do monarca. Em contraposição a esta emancipação parcial, ergue-se a emancipação humana, para além da politicidade:

“É somente uma vez que o homem real e individual restabeleceu em seu ser o cidadão abstrato e que, como homem individual em sua existência empírica, em seu trabalho individual, em sua situação individual, ele tornou-se um *ser genérico* – é somente quando o homem reconheceu e organizou suas ‘*forças próprias*’ como forças *sociais* e, por conseguinte, não separa mais de si a força social sob a forma da força política – é somente então que a emancipação humana está realizada”.

Se a emancipação política é a limitação do Estado para *politicizar a sociedade* ou *socializar a política*, a emancipação humana é, por sua vez, a reapropriação, pela sociedade, de suas próprias forças sociais e a conseqüente supressão da politicidade. A revolução política libera o espírito político de seus laços feudais, o reduz a uma esfera da comunidade, um momento do povo em geral. Ao fazê-lo, ao invés de eliminar a contradição entre indivíduo burguês e cidadão, entre interesse privado e interesse geral, o que ela realiza é o reconhecimento desse homem egoísta como a condição do Estado político, como o fundamento de sua existência, como sua base natural. Assim, se a democracia acabada não se configura mais como a forma política capaz de dar uma resolução à divisão entre sociedade e Estado, entre homem e cidadão, tal como Marx acreditava em 43, é porque o próprio autor supera sua posição anterior, ainda enquadrada nos limites da emancipação política. Enquanto na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ele buscava uma relação de outra ordem entre o Estado e a sociedade, em *Sobre a Questão Judaica* ele passa à crítica da própria existência do Estado e dos pressupostos que tornam necessária sua existência. Enfim, a questão não é mais a de restituir ao povo o poder político, mas a de revolucionar o modo de vida do povo, que deixa de ser uma abstração política (“o *dêmos* total”) para se tornar uma concretude social, a sociedade civil burguesa, o conjunto de indivíduos com interesses contrários, vivendo sob o regime da propriedade privada.

Todo este conjunto de aspectos, essenciais para a distinção entre emancipação

política e emancipação humana e, conseqüentemente, para a determinação exata da ruptura efetuada por Marx em *Sobre a Questão Judaica*, escapam às páginas de Miguel Abensour. Perde-se, assim, a radicalidade da crítica marxiana da política. Esta, como seus textos evidenciam, não é a crítica *do* Estado, *pela* democracia. Ela não visa investir o princípio político implícito no Estado para explorar sua intencionalidade meta-estatista. Trata-se, antes, de uma crítica ontológica da política, do *princípio político*, do *entendimento político*. Seu caráter ontológico revela-se na medida em que a politicidade perde seu estatuto de uma determinação essencial do ser do homem para revelar-se como um atributo negativo, uma contingência histórica engendrada por um dado modo de sociabilidade. Daí a tarefa humana ser a revolução social, para além da política, e não a simples revolução democrática, para além do Estado.

Para Marx, a revolução só possui uma alma universal se ultrapassa o *têlos* limitado da emancipação política para elevar-se à “altitude humana” da superação do isolamento do homem em relação à sua própria essência – a sociabilidade. Assim ele afirma nas *Glosas Críticas* de 44:

“Uma revolução social se situa no ponto de vista do todo porque /.../ acarreta um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo real, porque a comunidade contra cuja separação do indivíduo este reage é a verdadeira comunidade do homem, a essência humana /.../ E assim como o irremediável isolamento em relação a esta essência é incomensuravelmente mais total, mais insuportável, mais espantoso e mais contraditório que o isolamento com respeito à comunidade política, assim também a superação desse isolamento e inclusive uma reação parcial frente a ele constitui uma *sublevação* contra ele muito mais infinita, tanto quanto o homem é mais infinito do que o *cidadão* e a *vida humana* mais infinita que a *vida política*. Assim, pois, por *parcial* que seja uma insurreição *industrial*, encerrará sempre uma alma *universal*, e por mais universal que seja uma insurreição *política*, carregará sempre, mesmo sob a mais *colossal* das formas, um espírito *estrito*”<sup>9</sup>.

A revolução social possui, entretanto, uma *forma política*, a forma da emancipação de uma *categoria social* ou *classe* particular da sociedade – a classe do *trabalho*. Enquanto emancipação de uma classe, ou seja, em seu aspecto parcial, a revolução tem como primeira tarefa um *ato político*: a dissolução do Estado vigente; enquanto emancipação humana ela é a reorganização das “forças sociais”, o que se dá de um modo *inteiramente social*, para além da atividade política. Este duplo caráter da revolução é explicitado por Marx nos seguintes termos:

“Toda revolução dissolve a velha sociedade e, assim considerada, é uma revolução social. Toda revolução derruba o velho poder e, nesse sentido, é uma revolução política./.../ A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. E sem revolução não pode realizar-se o socialismo. Este necessita de tal ato político enquanto necessita da destruição e da dissolução. Porém, ali onde começa sua atividade organizadora, ali onde se manifesta seu fim em si, sua alma, o socialismo se despoja de seu envólucro político”<sup>10</sup>.

A *forma* ou *momento* político da revolução configura-se, nas palavras de Chasin, como uma *metapolítica*<sup>11</sup>, pois desempenha um papel específico e transitório que a leva, ao manifestar-se o fim, a *alma social* da revolução, à sua própria dissolução. De modo que a política é reconfigurada como um meio da revolução, meio este que realiza a tarefa destrutiva – nos termos de *A Guerra Civil na França*, a extirpação do parasitismo de Estado, para que a luta de classes possa se dar livre do aparato político que a impede de realizar o *télos* da revolução: sua atividade organizadora, a dissolução da velha sociedade. Daí a pertinência de se falar desse momento como “metapolítico”, para evidenciar seu caráter negativo, distanciando-o da atividade política concebida ontopositivamente.

· A mesma concepção metapolítica pode ser encontrada nos escritos posteriores de Marx, incluindo o já mencionado *A Guerra Civil na França*. Neste texto, a Comuna de Paris é definida, pelo autor, como a “forma política finalmente encontrada que permitia



realizar a emancipação econômica do trabalho”. Ela era o meio político da revolução do trabalho, a destruição, pelos trabalhadores, do “velho poder”. Aqui encontra-se mais um equívoco de Abensour: a Comuna não significa, para Marx, o ressurgimento da “verdadeira democracia”, que teria estado adormecida em sua obra e que, inadvertidamente, voltaria à erupção, como se todos os esforços de Marx para sair do “momento maquiaveliano” não tivessem conseguido aplacar, nele mesmo, uma tendência democrática subterrânea. Ao contrário, diz Marx: “(A comuna realizava o *governo barato*, o governo econômico - RME) e fornecia à república a base de instituições realmente democráticas. Mas nem o ‘governo barato’ nem a ‘verdadeira república’ eram seu fim último; foram seus meros acompanhamentos”<sup>12</sup>. Desse modo, a Comuna de Paris não pode ser dita uma revolução democrática. Moviada pelo *télos* universal da emancipação humana, ela não visava aperfeiçoar a política, mas sim suprimi-la.

Enfim, podemos constatar que Abensour, da mesma maneira que Arendt e Lefort, acaba por imputar à obra de Marx um sentido que lhe é completamente estranho. A chave para a compreensão desta hermenêutica desfiguradora encontra-se no próprio texto de Abensour. Diz ele: “Trata-se muito mais de apreender os textos políticos do jovem Marx como uma *obra de pensamento*, como entende Claude Lefort, ou seja, uma obra orientada por uma intenção de conhecimento e para a qual a linguagem é essencial”<sup>13</sup>. A referência à concepção de *obra de pensamento* é importante, na medida em que remete a um princípio hermenêutico que remonta à Merleau-Ponty. Tal princípio pode ser ilustrado por este trecho de *Sur une Colonne Absente*, em que Lefort refere-se ao modo como Merleau-Ponty procedia em relação à obra de Marx:

“Merleau-Ponty não faz nunca das obras de Marx um objeto de estudo, assim como ele não põe de cara a questão: o que é a essência da história? ou o que é a essência da política? (...) É que ele não se

enreda com justificações primeiras, mas subentende que o marxismo é familiar a seus leitores, que a experiência que os leitores têm do presente lhes dá a pensar o que ele mesmo busca a pensar. Seu discurso nasce de um diálogo em que cada um está capacitado a rememorar o curso que já percorreu, em resposta aos eventos, a seus olhos privilegiados, mas para todos carregados de sentido, aos quais a abundância das opiniões e das interpretações assegurou uma difusão no meio da época e que lhe importa tornar à sua eficácia de símbolos históricos. No que pode parecer defeito de método se exprime uma intenção, o propósito deliberado de não fechar na significação o ser do significado, de acompanhar o movimento no qual a história se abre à indeterminação do futuro por um pensamento que, no momento em que vai à verdade, acolhe o princípio de sua contestação”<sup>14</sup>.

O pressuposto é de que a obra excede aquilo que o texto contém, aquilo que o autor formulou em um dado momento. A *obra de pensamento* escapa ao autor; ela é aquilo que os leitores fazem dela ao buscarem respostas para os dilemas de seu tempo histórico. É assim que, em Merleau-Ponty, as obras de Marx não são um objeto de estudo, pois ele subentende que “o marxismo” é familiar a seus leitores: o que importa é explorar essa “familiaridade”, a abertura à “indeterminação do futuro” que ela carrega consigo. Ao invés de trazer a obra de Marx para o debate sobre os acontecimentos, dissolve-se a legalidade desta obra no interior do debate. A obra de Marx é despojada de toda objetividade: ela agora consiste naquilo que seus leitores *imaginam* que ela seja, e o máximo que é permitido ao intérprete é contrapor o *seu* Marx ao Marx *do* adversário.

O que procuramos realizar ao longo deste trabalho foi trazer Marx ao debate, ao invés de partir da “familiaridade” que nós, leitores de Marx, podemos ter com seu pensamento. Todo nosso esforço consistiu, portanto, em fazer com que o *argumento determinista* presente nas obras de Hannah Arendt, Claude Lefort e Miguel Abensour pudesse ser confrontado, não com o *nosso* Marx, o produto de nossa imaginação, mas sim com os próprios textos do autor. Que este esforço tenha sido alcançado, ou que tenhamos fracassado em nosso intento, caberá ao leitor julgar. O que importa, para o momento

presente, é ressaltar o imperativo desse esforço, a necessidade da *leitura imanente* como ponto de partida para a teoria marxista que se pretenda minimamente rigorosa e eficaz. Neste sentido, subscrevemos as palavras de Stendhal:

*Je n'ai qu'un moyen d'empêcher mon imagination de me jouer des tours,  
c'est de marcher droit à l'objet.*

## NOTAS – CONCLUSÃO

---

<sup>1</sup> LEFORT, C. *Sur une Colonne Absente*. Paris: Gallimard, 1978.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, pp. 18-21.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 22-23.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>6</sup> FEUERBACH, L. *Teses Provisórias...* Op. cit., p. 26.

<sup>7</sup> Cf. HARTMANN, N. *Ontologia*. Cidade do México: FCE, 3 ed, 1986, pp. 57-58.

<sup>8</sup> ABENSOUR, M. *A Democracia contra...* Op. cit., p. 98.

<sup>9</sup> MARX, K. *Glosas Críticas...* Op. cit., p. 519.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>11</sup> Cf. CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico...* Op. cit., p. 369.

<sup>12</sup> MARX, K. *La Guerre Civile en France*. Pequim: Editions en Langues Etrangères, 1972, p. 73.

<sup>13</sup> ABENSOUR, M. *A Democracia contra...* Op. cit., p 21.

<sup>14</sup> LEFORT, C. *Sur une Colonne...* Op. cit., p. 74.

## BIBLIOGRAFIA

- ABENSOUR, M. "Reflexões Sobre as Duas Interpretações do Totalitarismo no Pensamento de C. Lefort". In: KRITERION, Belo Horizonte, nº 90, Dezembro, 1994.
- \_\_\_\_\_. A Democracia contra o Estado: Marx e o Momento Maquiaveliano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- ARENDRT, H. La Condition de l'Homme Moderne. Paris: Calmann-Lévy, 1961.
- \_\_\_\_\_. A Vida do Espírito. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ, 1972.
- \_\_\_\_\_. Entre o Passado e o Futuro. São Paulo: Perspectiva, 2 ed, 1972.
- \_\_\_\_\_. Da Revolução. Brasília: UnB, 2 ed, 1990.
- AVINERI, S. The Social and Political Thought of Karl Marx. Cambridge: University Press, 1971,
- CALVET, M.T. "O conceito de Trabalho (labor) em H. Arendt". In: Ensaio, São Paulo, nº 14.
- CHASIN, J. "Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica". In: Pensando com Marx. São Paulo: Ensaio, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Marx no Tempo da Nova Gazeta Renana". In: MARX, K. A Burguesia e a Contra-Revolução. São Paulo: Ensaio, 3 ed., 1987.
- \_\_\_\_\_. "Ad Hominem - Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista". In: Ensaio Ad Hominem, São Paulo, nº. 1, tomo I (Marxismo), 1999.
- \_\_\_\_\_. Marx – A Determinação Ontonegativa da Politicidade. In: Ensaio Ad Hominem. São Paulo, nº 1, tomo III (Política), 2000.
- \_\_\_\_\_. Democracia Política e Emancipação Humana. In: Ensaio Ad Hominem. São Paulo, nº 1, tomo III (Política), 2000.
- \_\_\_\_\_. Poder, Política e Representação (Três Supostos e uma Hipótese Constituinte). In: Ensaio Ad Hominem. São Paulo, nº 1, tomo III (Política), 2000.
- CORNU, A. Karl Marx et Friedrich Engels. Paris: PUF, 1958, t.2.
- COSTA, M. H. M. da. As Categorias de Entäußerung, Entfremdung e Veräußerung nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 1999.



- EIDT, C. O Estado Racional: Lineamentos do Pensamento Político de Karl Marx nos Artigos da Gazeta Renana: 1842-1843. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1998.
- ENDERLE, R. "A Concepção Arendtiana de Revolução". In: Anais de Filosofia, Revista da Pós-Graduação – FUNREI, 1999, nº6, pp. 119-130.
- ENEGRÉN, A. "Revolution e Fondation". In: ESPRIT, Juin 1990, nº 6.
- FEUERBACH, L. "Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia". In: Princípios da Filosofia do Futuro. Lisboa: Edições 70, s/d.
- \_\_\_\_\_. Princípios da Filosofia do Futuro. Lisboa: Edições 70, s/d.
- \_\_\_\_\_. "Necessidade de uma Reforma da Filosofia". In: Princípios da Filosofia do Futuro. Lisboa: Edições 70, s/d.
- \_\_\_\_\_. L'Essence du Christianisme. Paris: Gallimard, 1968.
- FREDERICO, C. O Jovem Marx: As Origens da Ontologia do Ser Social. São Paulo: Cortez, 1995.
- HABIB, C./ MOUCHARD, C (org.). La Démocratie à l'Oeuvre. Autour de Claude Lefort. Paris: Esprit, 1993.
- HARTMANN, N. Ontologia. Cidade do México: FCE, 3 ed, 1986.
- HEGEL, F. G. Filosofia del Derecho. Buenos Aires: Claridad, 1968.
- LEFORT, C. Sur une Colonne Absente. Paris: Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. Éléments d'une Critique de la Bureaucratie. Paris: Gallimard, 1979.
- \_\_\_\_\_. Pensando o Político. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- \_\_\_\_\_. As Formas da História. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. A Invenção Democrática. São Paulo: Brasiliense, 2 ed, 1987.
- \_\_\_\_\_. La Complication: Retour sur le Communisme. Paris: Fayard, 1999.
- \_\_\_\_\_. Écrire à l'Épreuve du Politique. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- \_\_\_\_\_. "La Première Revolution Anti-Totalitaire". In: Esprit 1, janvier, 1977.
- LUKÁCS, G. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx. São Paulo: Ciências Humanas, 1979, p. 15.

MARX, K. "Justificação do Correspondente de Mosella". In: EIDT, C. Op. cit.

\_\_\_\_\_. "Editorial nº 179 da 'Gazeta de Colônia'". In: EIDT, C. Op. cit.

\_\_\_\_\_. "Debates sobre a Lei Punitiva dos Furtos de Lenha". In: EIDT, C. Op. cit.

\_\_\_\_\_. Marx to Ruge (March 13<sup>th</sup> 1843). Marx-Engels Collected Works, s/l: International Publishers, 1975, vol 1.

\_\_\_\_\_. Lettre à Ruge (mai 1843). Oeuvres, III: Philosophie, Paris: Gallimard, 1982.

\_\_\_\_\_. Lettre à Ruge (septembre 43). Oeuvres: III; Philosophie, Paris: Gallimard, 1982.

\_\_\_\_\_. Critica della Filosofia Hegeliana del Diritto Pubblico. Opere Complete, II, E.Riuniti, s/d.

\_\_\_\_\_. La Question Juive. Paris: Aubier Montaigne, 1971.

\_\_\_\_\_. Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel. Paris: Aubier Montaigne, 1971.

\_\_\_\_\_. Glosas Críticas al Artículo "El Rey de Prusia y la Reforma Social. Por un Prusiano". Escritos de Juventud. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

\_\_\_\_\_. Manuscripts de 1844. Paris: Editions Sociales, 1972.

\_\_\_\_\_. A Ideologia Alemã (I-Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 10 ed, 1996.

\_\_\_\_\_. "Teses Sobre Feuerbach". In: A Ideologia Alemã (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 10 ed, 1996.

\_\_\_\_\_. Para a Crítica da Economia Política. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1965.

\_\_\_\_\_. La Guerre Civile en France. Pequim: Editions en Langues Etrangères, 1972.

Mc LELLAN, D. Karl Marx: Vida e Pensamento. Petrópolis: Vozes, 1990.

TEIXEIRA, P. T. F. "A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848". In: Ensaio Ad Hominem. São Paulo, vol. 1, tomo I (Marxismo), 1999.

VAISMAN, E. A Determinação Marxiana da Ideologia. Tese de Doutorado, Belo Horizonte, UFMG/FAE, 1996.

## APÊNDICE

### A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE CLAUDE LEFORT

A filosofia de Lefort é profundamente marcada por aquilo que consiste na grande obsessão de toda sua obra: compreender a democracia moderna e sua negação, o totalitarismo. Tal obsessão, como relata o próprio autor no prefácio autobiográfico de 79 para *Elements d'une Critique de la Bureaucratie*, nasce a partir de seu rompimento com o grupo *Socialismo ou Barbárie*, que significou também o rompimento com o marxismo e sua concepção de revolução. Diz ele:

“A ruptura com *Socialismo ou Barbárie* me motivou a tirar as conseqüências de minha interpretação política do totalitarismo, a repensar a idéia de liberdade, de criatividade social, no quadro de uma teoria da democracia, não elidindo a divisão, o conflito, o desconhecido da História; a rejeitar a tradição revolucionária em todas as suas variantes /.../. Como referi, o abandono de *Socialismo ou Barbárie* foi para mim o abandono do marxismo”<sup>1</sup>.

O abandono do marxismo não significou, todavia, o abandono da obra de Marx. Esta nunca deixou de lhe inquietar, de suscitar referências e interpretações que lhe valeram inclusive o rótulo de “marxista tardio”. Quanto a isto, observa Lefort: “O que posso fazer? O fato é que nunca cessei de ler Marx e que me ocorre de falar sobre ele, de citá-lo, de me dedicar a novamente interpretá-lo. Mas será necessário explicar que se pode recusar o marxismo e guardar uma paixão pela obra de Marx?”<sup>2</sup>. Apesar das aparências, Lefort não está aplicando aqui a distinção, já consagrada no âmbito da marxologia, entre pensamento *marxiano* e pensamento *marxista*, ou seja, entre o pensamento original de Marx, o conjunto de seus textos, de um lado, e aquilo que foi produzido sob inspiração direta ou indireta de sua obra, de outro. O que ele estabelece é, antes, a distinção entre a *obra* de Marx e suas

*teses*. Estas, segundo Lefort, mesmo que equivocadas, não bastam para invalidar sua obra. Pois “o fato pouco contestável de que o marxismo, no presente, se decompôs não implica, como crêem alguns críticos desenvoltos, que a obra de Marx deixou de nos interpelar. A verdade é apenas que suas teses interessam menos que a via por ele seguida para tentar compreender, rompendo com diversas correntes tradicionais, o novo mundo que se delineava na Europa do século XIX”<sup>3</sup>. Ou seja, as teses de Marx, aquilo que ele mesmo considerou e que passou para a posteridade como sendo o núcleo de seu pensamento, não esgotam as possibilidades e as interrogações postas por sua obra. Esta sofre desde sempre as provações de seu inacabamento, de seu caráter humano, de sua abertura ao Ser; ela padece de tudo aquilo que é próprio a uma “obra de pensamento”. É desse modo que se vê justificada a divisão entre a obra e as teses de Marx:

“Porque essa obra, como toda obra de pensamento, não se reduz à porção que ela afirmou. Porque seria em vão procurar nela os sinais de um caminhar, em via retilínea, entre um ponto de partida e uma conclusão. A obra traz o vestígio dos obstáculos que o pensar cria a si mesmo em seu próprio exercício, pois o pensar escapa à tentação do deduzir formal, pois se entrega à interpretação do que excede ou deixa de ser atraído pelo que se furta a seu domínio. Ao passo que o enunciado das teses, por seu poder de afirmação, presta-se apenas à adesão ou à recusa do destinatário, a obra oferece-se à leitura em razão do debate íntimo do pensar ao qual ela dá passagem. Assim é que a obra continua a interpelar leitores”<sup>4</sup>.

Vê-se, por esta passagem, que a idéia lefortiana da “obra de pensamento” está inscrita no interior de uma concepção mais ampla acerca da especificidade do próprio ato de pensar, de suas possibilidades e de seus limites. Para compreendermos tal concepção, que influencia todo o conjunto da obra de Lefort, será inevitável determo-nos sobre um aspecto fundamental de sua formação, a saber, sua filiação intelectual à obra de Maurice Merleau-Ponty. Pois é a partir do pensamento deste último que Lefort elabora sua própria filosofia, o que ele mesmo deixa explícito em um conjunto de ensaios consagrados ao mestre e



reunidos sob o título de *Sur une Colonne Absente*<sup>5</sup>. Neste texto, podemos encontrar de modo mais desenvolvido o vínculo de Lefort à ontologia fenomenológica de Merleau-Ponty. É nele, também, que a “questão da obra” aparece como uma questão ontológica central, que exprime o problema da relação entre a linguagem e o Ser, bem como uma dada concepção de filosofia, pensada em aproximação com a literatura e a arte. Vejamos alguns aspectos centrais que perpassam *Sur une Colonne Absente*.

Rompendo com o ponto de vista de uma “filosofia da consciência”, que sustentava a ilusão de um “Ser-objeto”, plenamente apreensível pelo pensamento, Merleau-Ponty busca superar a concepção da exterioridade entre subjetividade e objetividade, negando com isto a pretensão de um sobrevôo sobre o Ser, da construção de um sistema contendo a totalidade de suas determinações. Diz Lefort:

“Como pretender centrar tudo no *eu penso* e fazer refluir sobre ele a totalidade do Ser, se pensar, como diz Merleau-Ponty, não é possuir objetos de pensamento, mas circunscrever um domínio a pensar, dar o que pensar aos outros, se o modelo do pensar não é o da pura presença a si, mas o de uma certa ausência, de uma descentração, de uma distração /.../. Como pretender ainda recolocar a experiência na órbita da subjetividade transcendental, de suas intenções e de seus atos, de ajustar o Ser-dado ao Ser-posto, se a relação com o Ser tal qual ela se enuncia na obra é sem medida, livre abandono ao que excede a ordem das idéias possuídas, ao indeterminado, ao impensado ou ao invisível”<sup>6</sup>.

Ao voltar-se contra o cogito cartesiano e o eu transcendental kantiano, Merleau-Ponty denuncia a ilusão filosófica por excelência: a da “possessão intelectual”. O que para ele é preciso apreender é, ao contrário, uma “despossessão”; pensar é, antes de uma posse do Ser, um “destacamento” deste, uma “perda do Ser”. A respeito desta noção de destacamento, afirma Lefort: “É sugerir certamente que não há exterioridade do pensamento que lhe permita apreender as coisas de frente e a nu, mas também que, se a prova do destacamento é a de uma perda do Ser, assim lhe é dado seu poder de pensamento graças ao fato de que



ele carrega consigo aquilo que ele perde”<sup>7</sup>. O poder próprio do pensamento, aquilo que ele “carrega consigo” de mais precioso é, como vemos, justamente aquilo que lhe escapa, que excede sua visão limitada.

Se todo pensamento é uma abertura ao desconhecido, ao invisível, à indeterminação do Ser, é justamente porque o pensar está inscrito no Ser. Neste sentido, toda relação com o mundo é uma relação *no* Ser, uma relação entre o Ser que interroga e o Ser interrogado. Ao interrogar o Ser, a própria interrogação se vê por ele interrogada. Por isso ela nunca conclui seu eterno movimento, colocando contínua e simultaneamente em questão o Ser e a interrogação do Ser. Como afirma Lefort:

“A interrogação parece destinada a se perpetuar pelo único fato de que ela proíbe pensar a distinção de um sujeito e de um objeto, que ela não tem, rigorosamente falando, nem origem nem termo, que ela se efetua no Ser, que a distância que ela faz surgir é uma distância do Ser ao Ser e, enfim, que o homem que interroga não faz mais do que se submeter a uma necessidade na qual se enuncia o paradoxo de seu pertencimento a um mundo que é em si apenas na medida em que é para ele”<sup>8</sup>.

A única via de acesso ao Ser é a da *experiência do Ser*, experiência que consiste, nos termos de Merleau-Ponty, em uma *ontogênese* na qual pensamento e linguagem tomam parte<sup>9</sup>. Rompe-se, assim, com o ponto de vista de Husserl, como mostra Lefort na seguinte passagem:

“Impossível, portanto, deter-se na fórmula de Husserl: ‘É a experiência muda /.../ que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido’. Embora ele a faça sua por bastante tempo, Merleau-Ponty termina por descobrir que não há retorno a um aquém da linguagem e do pensamento, que seria necessário afirmar quase o contrário, pois é ao suscitar o pensamento e a linguagem que se assinala uma relação ao Ser. E quando ele escreve: ‘O Ser é o que exige de nós criação para que nós tenhamos experiência’, então ele se aproxima ainda mais da questão que a filosofia deve assumir como sua”<sup>10</sup>.

Ter experiência do ser é *criar* tal experiência, é *fazer ver* o Ser mostrando-o ao mesmo tempo como elemento constitutivo da própria experiência. Não há nenhuma *experiência*

*muda* a ser filosoficamente expressa em sua pureza. A única experiência possível do Ser é a experiência de sua indeterminação, da impossibilidade de estabelecer com clareza a fronteira entre o Ser que interroga e o Ser interrogado, entre subjetividade e objetividade, entre significante e significado.

A filosofia presente se transforma em *interrogação pura*: “esse esforço para pensar de tal maneira que seja sempre atestada a presença do Ser, que o movimento mesmo do pensar ensine o movimento do Ser, que ele o designe produzindo-o, que a interrogação do Ser reenvie necessariamente ao Ser da interrogação”<sup>11</sup>. É neste dobrar-se sobre si da interrogação, nesta “questão à segunda potência” – “no momento em que ela põe à prova a si mesma, quando aparece nela uma questão relativa ao sentido da interrogação”<sup>12</sup> –, que a filosofia afirma sua radicalidade, ao mesmo tempo em que responde à uma questão que desafia não somente a filosofia, mas também a arte e a literatura, a saber: a *questão da obra*. Esta, como esclarece o autor, “é aquela que põe o engendramento de alguma coisa que se sustenta por si, que se basta; que põe a posse pelo homem da origem – uma origem outrora relegada a um lugar-outro – de modo que, uma vez a obra acabada, esta está inscrita na origem, o autor se encontra subtraído da obra /.../”<sup>13</sup>. A questão da obra se põe no momento em que o produto da criação *toma forma de obra*, elidindo-se seu vínculo com a experiência da criação. Ela aparece, na literatura, como a “ilusão da obra-prima”, crença em “referentes universais” e em “meios de expressão predestinados”, ao que a filosofia vem acrescentar “a ilusão de uma coincidência entre o Universal e o exercício singular do pensamento, na qual se aboliria a noção de alguma coisa criada /.../”<sup>14</sup>. É neste pensamento sobre a obra que se baseia a crítica de Merleau-Ponty à metafísica, que teria atingido seu cume com Hegel, bem como à filosofia nascida da negação da metafísica, na qual, juntamente com Nietzsche e Freud, figura o nome de Marx. Enquanto a primeira,

assombrada pelo *fantasma de um pensamento puro*, engendrou um *Espírito do Mundo* – “que contém o princípio de sua criação e de sua manifestação, obra absoluta na qual se dissolve toda determinação humana da obra /.../”<sup>15</sup> –, a segunda, mesmo destituindo a filosofia de seus sobrepoderes, não ultrapassou a tematização do pensamento nos estreitos limites do *fato da obra*; como se “o mais dissimulado e mais ameaçador continuasse sendo para ela a instauração e o destacamento de alguma coisa pensada – alguma coisa em que se imprime o pensar”<sup>16</sup>, e não o próprio pensar em seu movimento. Para uma filosofia verdadeiramente radical, como a que pretendem Merleau-Ponty e Lefort, importa, antes, buscar a afirmação do pensamento cujo registro está para além do *fato da obra*, retirando o pensamento de sua *sujeição à exigência da obra*, sujeição que coloca esta última “em condições de reivindicar o domínio de sua origem e da lei de seu engendramento e, simultaneamente, implica a denegação da experiência na qual ela se produz – ao mesmo tempo advém e aparece, quase sensível, quase materializada no escrito”<sup>17</sup>. Importa, para tal filosofia, recuperar o “impensado na obra”, aquilo que permanece invisível, sua (in)determinação humana, a opacidade do escritor para consigo mesmo, o “excesso daquilo que precisa ser dito sobre o que é dito”<sup>18</sup>. Ao criar uma obra, o filósofo cria uma dada relação com o Ser, com os outros e com o mundo; ao nos aproximarmos de seu pensamento, estamos nos aproximando também daquilo que permaneceu impensado para o autor, de modo que outras vias de acesso ao Ser podem ser trilhadas à luz de sua obra. O que o autor fornece ao leitor “só existe para ele (o leitor) no momento em que, respondendo a seu apelo, ele toma para si a palavra. Então, sem ter saído dos limites da obra, sem ter feito nada além de seguir seus pensamentos, ele é levado para longe. O espaço da obra se abriu. O que está nela está também fora dela, e podemos dizer indiferentemente que o mundo se deixa interrogar nela ou que ela confronta o problema do mundo”<sup>19</sup>. O

*problema da obra* e o *problema do mundo* são, assim, inseparáveis, revelando-se dois aspectos de uma única abertura ao Ser. Pois ao mesmo tempo em que pertence ao Ser, ou seja, em que coloca o enigma de sua própria criação, a obra comunica o imperativo de pensar o Ser, imperativo da experiência do Ser. Tal como explicita Lefort na seguinte passagem:

“Dupla abertura, aparentemente, pois a obra é apelo, pois ela tem o poder de fazer eclodir naquele que se volta para ela um novo começo, e que ela dá acesso ao Ser – Ser que não é, nem para ela, nem para aqueles a quem ela abre o caminho, matéria de conhecimento; que, permanecendo à distância, na sombra do impensado, não saberia nem mesmo ser nomeado como incognoscível, tanto é verdade que o que seria designado como tal o seria apenas pela relação ao conhecer; Ser que nutre o pensar e o desvela a ele mesmo; única abertura, portanto, pois é em virtude de sua *indeterminação* essencial que a obra pertence ao Ser e transmite a exigência de pensá-lo”<sup>20</sup>.

A experiência filosófica consiste em um eterno ir e vir entre o visível e o invisível, entre aquilo que a obra agarra e aquilo que ela deixa escapar, entre o Ser ao qual ela abre acesso e o Ser a partir do qual se dá a abertura; perpétua passagem de um pólo a outro, que é também uma perpétua supressão de um ou de outro<sup>21</sup>. A filosofia, compreendida como interrogação pura, é, ao mesmo tempo, a “rememoração de um ser em movimento”, a interrogação lembrando de suas origens a cada questão que coloca, mostrando-se simultaneamente como criadora e como criatura. De onde se extrai o caráter circular da *démarche* do filósofo que, condenando a si mesmo ao cativo da indeterminação, “fecha-se no círculo e se obriga a passar e repassar pelas mesmas posições e a não resolver os problemas senão para convertê-los em outros problemas. O infortúnio da circularidade é o infortúnio de uma indeterminação constante e deliberada”<sup>22</sup>.

Como *interrogação pura*, a filosofia reconquista, contra o que Merleau-Ponty chama de “a não-filosofia desde Hegel”, a legitimidade de sua ambição a um “retorno às origens” e à “ambição de dizer tudo”. Tal reconquista se dá, no entanto, com a seguinte diferença:



agora não há mais a pretensão da “possessão intelectual” e da “apreensão da totalidade”; é nos limites da linguagem que se afirma o poder e a radicalidade da filosofia: “A linguagem filosófica é aquela que tira de si mesma seus últimos recursos até chegar a exhibir o fato que há linguagem, mas seria uma ilusão ignorar suas fronteiras; é sempre no seu interior, em sua ‘carne’, que se dá o conhecimento do ‘exterior’”<sup>23</sup>. Recuperar a filosofia é recuperar o poder da linguagem como abertura ao Ser, na medida em que a filosofia “depende da linguagem, de uma linguagem em busca de si mesma e, nesta busca, retomando a posse de um movimento primordial de instituição aqui chamado ontogênese”<sup>24</sup>. A filosofia ganha, portanto, uma sensibilidade nova à linguagem e à literatura, tornando-se, tal como esta última, “um esforço para mobilizar as forças de extração do mundo mudo”, mundo “feito de tal modo que só pode ser expresso em ‘histórias’, e como que ‘apontado com o dedo’”<sup>25</sup>.

Neste mesmo registro encontra-se o pensamento da história<sup>26</sup>. Trata-se de pensar este objeto fazendo jus à sua indeterminação, sem tentar enquadrá-lo a partir de uma perspectiva da exterioridade – buscando a representação de sua estrutura, seu *corpo* –, mas antes explorando sua *carne*, sua não-representabilidade originária. Pois o pensamento da história é também ele mesmo um pensamento histórico: “Ora, não podemos pensar a história sem pensar que nela estamos situados e sem guardar em nossa memória o mistério de nossa situação”<sup>27</sup>. Daí a impossibilidade da redução da “carne da história” a algum “fato histórico” determinado, cuja significação universal seria revelada pela práxis privilegiada de um dado agente histórico, que exporia à luz do dia a “verdade da história humana”. Tal teria sido, para Merleau-Ponty, o equívoco de Marx. Este, como afirma Lefort,

“pretendia ler a verdade da história humana no devir de fato do proletariado; classe destinada à contingência de sua condição e classe destinada à universalidade, ela era indissolivelmente sujeito e objeto, um existente singular que carregava o projeto do socialismo, porque ela realizava desde já, na



experiência da produção, uma comunidade de fato; nela se resumiam tanto a alienação quanto a produtividade humana”<sup>28</sup>.

O proletariado, como classe particular, estava sujeito à alienação histórica; como “classe universal”, ele encarnava a racionalidade da história. Foi esta ambigüidade entre a essência e a existência empírica do proletariado o que inicialmente atraiu Merleau-Ponty ao marxismo: “O que Merleau-Ponty buscava no marxismo era a idéia de uma lógica que compusesse com a contingência; era o princípio de uma *indeterminação determinada*, que ele acreditava encontrar no proletariado; era a inscrição na história de uma ambigüidade fecunda que abria à verdade”<sup>29</sup>. A ruptura com o pensamento marxista se dá quando ele percebe que a contradição entre a “essência do proletariado” e seu “fracasso real” é eliminada, e a doutrina torna-se imune a toda e qualquer contestação. Assim, sob a véu do reconhecimento da contingência (a realidade histórica do proletariado que põe à prova sua essência), aparece a neutralização desta última, reduzida a uma simples *aparência* que não corresponde a sua *essência* sem contradições<sup>30</sup>. O marxismo, enquanto tentativa de “pensar a história do interior da história”, acaba por nos expor ao “mais alto perigo”, qual seja, “o de confundir a tentativa de reflexão radical que inscreve na história todo pensamento da história e a concepção positiva do mundo que ela esconde em suas dobras, ou bem ainda o de conferir ao plano do devir efetivo da sociedade, da práxis humana /.../ a lógica que o espírito queria descobrir nas suas próprias operações”<sup>31</sup>. Significa dizer que o pensamento marxista paga, *malgré lui*, um alto tributo à “filosofia idealista da história” e, por consequência, ao “mito de um fim da história”. No esforço para “pensar a dialética até o fim”, Marx atribui a um fato histórico particular uma significação universal, à realidade empírica uma lógica dialética cujos princípios (positividade e negatividade) “não podem aparecer como ‘conteúdos’ na experiência sensível”. Como escreve Merleau-Ponty nesta

passagem citada por Lefort: “A ilusão /.../ era unicamente de precipitar em um fato histórico: o nascimento e o crescimento do proletariado, a significação total da história, de crer que a história organizava ela mesma sua própria organização, que o poder do proletariado seria sua própria supressão, negação da negação”<sup>32</sup>.

O vínculo do *pensamento marxista* com a *filosofia idealista da história* é para Merleau-Ponty de natureza ontológica: ambos concebem o Ser exclusivamente sob a forma da totalidade<sup>33</sup>. Contra esta posição volta-se a afirmar o caráter indeterminado do Ser e da experiência do Ser. Diz Lefort:

“A sociedade não pode tornar-se um objeto de representação ou uma matéria que nós teríamos que transformar porque nós nela estamos enraizados e descobrimos na forma particular de nossa ‘sociabilidade’ o sentido de nossas ações e tarefas. É, entretanto, verdadeiro que a inserção em um meio e uma época nos liga a todo meio e toda época, e é a grandeza do marxismo de o ter mostrado, mas o passado não se desvela senão no quadro simbólico que compõe as estruturas da sociedade presente, de modo que nem na prática, nem em pensamento, nós não podemos esvaziar o seu sentido”<sup>34</sup>.

O pensamento e a prática social têm seus limites no *quadro simbólico* que dá forma à sociedade. Reencontramos, assim, a *questão da obra*, agora do ponto de vista teórico-prático do social: do mesmo modo que na esfera do pensamento, ao se tentar transcender a carne da linguagem, é engendrada a *ilusão da obra* – e, como vimos, o marxismo, mesmo sendo uma reação à metafísica, não ultrapassa esta ilusão –, assim também na esfera do social, ao se tentar ultrapassar sua carne simbólica, acaba-se por aprisionar a indeterminação do Ser em uma “concepção positiva do mundo”, a partir da qual a sociedade é reduzida a um objeto determinado, ilusoriamente passível de uma apreensão e transformação totais.

Frente à pretensão do pensamento e da prática em tomar posse da totalidade do Ser do social, ergue-se a afirmação da abertura de sua constituição simbólica, da eterna

circularidade de sua *ontogênese*, na qual linguagem e Ser nunca cessam de remeter um ao outro.

## NOTAS - APÊNDICE

<sup>1</sup> LEFORT, C. *Éléments d'une Critique de la Bureaucratie*. Paris: Gallimard, 1979, p.14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>3</sup> *Id. Pensando o Político*. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p. 179.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>5</sup> Uma referência ao papel primordial da herança de Merleau-Ponty na gênese do pensamento lefortiano pode ser encontrada em CAILLE, Alain. "Claude Lefort, les Sciences Sociales et la Philosophie Politique". In: *La Démocratie à l'Oeuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris: Esprit, 1993, pp. 51-77.

<sup>6</sup> LEFORT, C. *Sur une Colonne Absente*. Paris: Gallimard, 1978, pp. 18-19.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. XXI.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, p. XVIII.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. XXI-XXII.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. XV.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. XIV.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. XVII.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. XVII-XVIII.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. XIV.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, p. 30.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. XIX.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. XII e XVIII.

<sup>26</sup> Assim resume Alain Caillé: "O tema principal, do qual derivam todos os outros, é aquele que C. Lefort herda de Maurice Merleau-Ponty e que lhe permite dizer que não existe lugar privilegiado (*lieu de surplomb*) de onde o pensamento poderia apreender e apropriar-se da verdade da história e da relação social e decidir infalivelmente sobre o que é verdadeiro ou falso, real ou ilusório, legítimo ou ilegítimo". (Op. cit., p. 53).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 91-96.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, p. 101.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 101.