

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JÚLIA LEMOS VIEIRA

**CAMINHOS DA LIBERDADE NO JOVEM MARX:
Da emancipação política à emancipação social**

São Paulo
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAMINHOS DA LIBERDADE NO JOVEM MARX:
Da emancipação política à emancipação social

Júlia Lemos Vieira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Cardoso

São Paulo
2014

“O Estado jamais verá no ‘Estado e na organização da sociedade’ a razão das mazelas sociais (...). Onde quer que haja partidos políticos, cada um deles verá a razão de todo e qualquer mal no fato de seu adversário estar segurando o timão do Estado. Nem mesmo os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal na essência do Estado, mas em uma determinada forma de Estado, que querem substituir por outra forma de Estado”.

*Karl Marx
Vowärtz, 1844.*

“A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando por nós é diretamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo, habitado etc., ou melhor, quando é utilizado. [...] A supressão da propriedade privada constitui, desse modo, a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanas. Mas só é esta emancipação porque os referidos sentidos e propriedades se tornaram humanos, tanto do ponto de vista subjetivo como objetivo. (...) A mais bela música nada significa para o ouvido completamente não musical [...] O sentido encarcerado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado limitado”.

*Karl Marx
Manuscritos Econômico-Filosóficos, 1844.*

Para Fernando.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais por terem me ensinado a ser *gauche* na vida: por me apresentarem o pensamento de Marx, por formarem minha compreensão de existência num sentido humanitário, por serem uma cotidiana inspiração à luta por um mundo melhor. Ao meu pai, Euler Ivo, em particular, por me inculcar o amor aos estudos, exaltando, nas palavras de Castro Alves, o livro - *esse audaz guerreiro que conquista o mundo inteiro sem nunca ter Waterloo... Eólo de pensamentos, que abrija a gruta dos ventos, donde a igualdade voou*. Agradeço à minha mãe Isaura, em particular, por me estimular a seguir na trilha dos meus sonhos, sendo na minha vida uma luz afetuosa e um exemplo de mulher combativa.

Às minhas queridas irmãs, Tatiana e Maíra, agradeço pela profunda amizade, não apenas durante essa pesquisa, mas em todos os momentos da minha vida. Aos meus sobrinhos e cunhados, por me cercarem de alegria e entusiasmo. Ao Carlito e à Amanda, pelo interesse e estímulo constante.

Ao Augusto Petta, pelo apoio imprescindível para a realização deste trabalho; à Tide, pelo incentivo e exemplo. Ao André Lemos, primo que se fez irmão durante a minha estadia em São Paulo e ao Tista, pelo carinho e apoio.

À Lian, pela energia com que me encoraja continuamente e pela interlocução teórica que sempre me entusiasma.

À Rosangela, por me fazer acreditar nesse trabalho, pela dedicação e sensibilidade com que me ofereceu suporte emocional durante todo o processo de sua facção.

Não há palavras para agradecer ao Ricardo Musse por encorajar essa pesquisa acreditando na minha capacidade, pela constante contribuição ao meu amadurecimento teórico, bem como pelas ricas críticas e sugestões na qualificação. Em parte responsável pela minha escolha por este tema, é gratificante tê-lo presente neste rito de encerramento de um ciclo. Meu profundo reconhecimento.

Ao Juarez Guimarães pela leitura atenciosa e pelas profícuas contribuições na qualificação, as quais levaram essa pesquisa a uma elaboração mais profunda.

Muito especialmente ao Sérgio Cardoso, pelo carinho e confiança com que acolheu esse projeto desde o primeiro momento, pela disposição constante com que orientou-me a cada pequeno passo, pelas ricas sugestões e indicações e pelas leituras exigentes e cuidadosas.

Ao Fernando, meu companheiro de vida, por tantas contribuições valiosas a esse trabalho num incentivo intenso cotidiano, pela paciência com que me ouve e me conforta, por ser um porto seguro incansável que me cerca de tranquilidade, segurança e ternura.

RESUMO

VIEIRA, Júlia Lemos. *Caminhos da liberdade no jovem Marx: da emancipação política à emancipação social*. 2014. 375f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2014.

Essa tese empreende uma análise da gênese do projeto emancipatório marxiano a fim desenvolver os vínculos entre o Marx republicano e o comunista e indicar uma imagem dele diferente da que predominou nos discursos políticos e jornalísticos que exaltam a democracia liberal após a derrocada do socialismo real. Indicaremos uma imagem de Marx como um amante incondicional da liberdade mostrando que o seu comunismo surge nos seus escritos de juventude como uma subsunção da democracia abstrata para uma democracia real, a qual também é uma subsunção da liberdade abstrata pela liberdade real. O projeto marxiano de revolução social descende da recusa da imposição de uma razão pública não determinada pelo povo, da recusa de que, para a realização da liberdade, se faria necessária a imposição vertical de uma razão social. Se para Marx de 1837 a 1842 a realização da liberdade passa por uma desconstrução da alienação da razão por meio da emancipação política, num segundo momento, de 1843 a 1845, trata-se de desalienação do fazer sem abandonar o projeto de desalienação da razão pública, reconhecendo que razão e fazer são faces de um mesmo movimento: a práxis. Defenderemos que em Marx a emancipação social é emancipação humana na negação da redução dos homens a mero ser em torno da economia em si, da atividade produtiva meramente material, ou a mero ser em torno da razão em si, da atividade produtiva meramente subjetiva. Nele, a subsunção da propriedade privada e do trabalho como extremos alienados deve realizar a subsunção da atividade objetiva e da atividade subjetiva como extremos alienados, daí porque também deve subsumir a alienação religiosa e política. Assim, não se trata de uma negação unilateral da propriedade privada, mas do desenvolvimento de um modo de vida não encerrado nos limites das suas diversas categorias (política em si, da filosofia em si e economia política em si), mas de um modo de vida no qual a produção material se traduza, para todos, em produção de vida humana como vida de significados ricos.

Palavras-chave: Marx, Estado, democracia, alienação, emancipação humana.

ABSTRACT

VIEIRA, Júlia Lemos. *Caminhos da liberdade no jovem Marx: da emancipação política à emancipação social*. 2014. 375f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2014.

This thesis undertakes an analysis of the genesis of Marx's emancipatory project to develop the links between the republican Marx and the communist and indicate that, quite different from his image prevalent in political and journalistic discourses that extol the liberal democracy after the collapse of the real socialism, his young's texts explicit the image of an unconditional lover of freedom. We indicated that the communism of Marx appears from the pursue the subsumption of abstract democracy to a real democracy, which also must be a subsumption of abstract freedom for real freedom. His project of social revolution derives from the refusal of the need of any vertical imposition of a public reason for the attainment of freedom. For Marx from 1837 to 1842 the realization of freedom goes through a deconstruction of the alienation of reason through political emancipation, subsequently, after, from 1843 to 1845, he defends the deconstruction of the alienation of reason through social emancipation. However, this is not to say that he abandons the combat of the alienation of public reason, but that he recognize that the overcoming of the alienated reason is done by two sides of the same movement: the praxis. We argue that human emancipation as social emancipation in Marx suggests the denial of reducing men to mere being around the economy itself, around the material productive activity itself, or merely be around the reason itself, around the subjective productive activity itself. In it, the overcoming of private property and labor as alienated extremes should accomplish the overcoming of objective activity and subjective activity as alienated extremes, so must also overcome religious and political alienation. The human emancipation is not the unilateral denial of private property, but the development of a way of life not closed in limits of the categories (policy itself, the philosophy itself and political economy itself), a way of life in which the transformation of the material translates to everyone in the production of human life as a life rich in meanings.

Keywords: Marx, State, democracy, alienation, human emancipation.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 A EMANCIPAÇÃO HUMANA NA DEMOCRACIA	21
1.1 DE KANT A HEGEL, DO DIREITO À FILOSOFIA, DO HUMANISMO COMO MORAL IDEALISTA AO HUMANISMO COMO DIALÉTICA POLÍTICA (CORRESPONDÊNCIAS DE 1837)	21
1.1.1 <i>A grotesca melodia de Hegel: o desenvolvimento da filosofia como desenvolvimento da liberdade</i>	26
1.1.2 <i>O engajamento de Marx na Filosofia como modo de combater um humanismo idealista</i>	33
1.2 FILOSOFIA E POLÍTICA DO MARX REPUBLICANO	36
1.2.1 <i>Filosofia da história em Hegel: uma irreconciliável oposição entre razão filosófica e democracia</i>	39
1.2.2 <i>Filosofia da história em Marx: a (re)conciliação entre a razão filosófica e a democracia</i>	47
1.2.3 <i>A dialética aberta do atomismo de Epicuro</i>	56
1.2.4 <i>Marx em defesa da razão filosófica mais filosófica</i>	66
1.2.5 <i>Um jovem hegeliano crítico dos jovens hegelianos, um liberal crítico do liberalismo</i>	69
1.2.6 <i>Um idealista crítico do idealismo: Marx entre Hegel e Feuerbach</i>	76
1.3 FILOSOFIA E POLÍTICA DO MARX REPUBLICANO NA GAZETA RENANA	83
1.3.1 <i>O Estado democrático como Estado mais racional (Artigo contra Hermes)</i>	84
1.3.2 <i>A vontade geral de Rousseau como horizonte da filosofia filosófica</i>	94
1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DESTE CAPÍTULO	106
CAPÍTULO 2 OS LIMITES PARA A EMANCIPAÇÃO HUMANA NA REPÚBLICA LIBERAL: O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA	114
2.1 DESENVOLVIMENTO DO ESTADO DEMOCRÁTICO COMO DISSOLUÇÃO DO ESTADO (CRÍTICA A MOSES HESS)	114
2.1.2 <i>O problema da propriedade privada em Hegel</i>	117
2.2 A IMPORTÂNCIA DAS IDEIAS COMUNISTAS PARA O PROBLEMA DO INTERESSE PRIVADO	120
2.2.1 <i>A obra penetrante de Proudhon</i>	124
2.3 FORMA DEMOCRÁTICA COMO RAZÃO PÚBLICA DOS NÃO PROPRIETÁRIOS (SOBRE A LEI DO ROUBO DE LENHA)	129
2.4 DISSOLUÇÃO DO ESTADO COMO DISSOLUÇÃO DO DOMÍNIO DA PROPRIEDADE PRIVADA SOB FORMA PÚBLICA (CRÍTICA À FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL)	135
2.4.1 <i>A ilusão do Estado como interesse geral em si</i>	137
2.4.2 <i>Estado político em si x forma política democrática: a dissolução do Estado</i>	153
2.5 A DISSOLUÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA COMO NOVO FUNDAMENTO DA DEFESA DA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA (CORRESPONDÊNCIAS COM RUGE – 1843)	161
2.5.1 <i>A necessidade de aproximação com a humanidade sofredora para fazer a revolução política</i>	161
2.5.2 <i>A necessidade de mostrar aos socialistas o segredo oculto da revolução política</i>	167
2.6 ANAIS FRANCO-ALEMÃES: A DEFESA DA REVOLUÇÃO POLÍTICA DE CUNHO SOCIAL	173
2.6.1 <i>O caráter peculiar da revolução política alemã e a tarefa da filosofia</i>	173
2.7 LEVANTE DOS TECELÕES NA SILÉSIA (VOWÄRTS)	189
2.8 A SUBJUGAÇÃO PRÁTICA AO PODER DO DINHEIRO E A ALIENAÇÃO DO TRABALHO	196
2.9 CONSIDERAÇÕES FINAIS DESTE CAPÍTULO	199
CAPÍTULO 3 A EMANCIPAÇÃO HUMANA PARA ALÉM DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO: CONTRAPOSIÇÃO AO HUMANISMO COMO PROPRIEDADE EM SI OU TRABALHO EM SI	210
3.1 OS LIMITES DA EMANCIPAÇÃO HUMANA NO INTERIOR DAS CATEGORIAS ECONÔMICAS	210
3.1.1 <i>O desenvolvimento da propriedade privada em si não emancipa os homens (contraposição ao liberalismo representado por Smith)</i>	210
3.1.2 <i>O desenvolvimento do trabalho em si não emancipa os homens (contraposição ao comunismo grosseiro representado por Proudhon)</i>	217
3.1.3 <i>O trabalho em si é a origem da propriedade privada</i>	218
3.1.4 <i>O segredo da relação entre trabalho e propriedade privada e o comunismo grosseiro</i>	225

3.2 O HUMANISMO MARXIANO EM SUA DUPLA E CONTRADITÓRIA DETERMINAÇÃO.....	233
3.2.1 <i>A emancipação humana como emancipação dos sentidos: para além do utilitarismo do mero ter ao mero produtor material, a vida produtiva do ser</i>	244
3.2.2 <i>Relação entre comunismo e o socialismo</i>	257
3.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DESTE CAPÍTULO	259
CAPÍTULO 4 A EMANCIPAÇÃO HUMANA COMO PRÁXIS: O DESENVOLVIMENTO DO COMUNISMO COMO PROCESSO NÃO IDEALISTA E NÃO ECONOMICISTA.....	265
4.1 A EMANCIPAÇÃO HUMANA COMO PRÁXIS (<i>TESES SOBRE FEUERBACH</i>)	266
4.2 A CRÍTICA DE STIRNER: O COMUNISMO É MOVIDO POR UM HUMANISMO UTÓPICO	270
4.3 A ALIENAÇÃO DA FILOSOFIA COMO ALIENAÇÃO NA PROPRIEDADE PRIVADA	275
4.4 A IDEOLOGIA ALEMÃ E A ALIENAÇÃO DA FILOSOFIA.....	286
4.5 O PROCESSO DE ALIENAÇÃO DA FILOSOFIA COMO DIVISÃO DO TRABALHO INTELECTUAL E FÍSICO	289
4.6 O MATERIALISMO HISTÓRICO COMO FORMA DE DESENVOLVIMENTO DA EMANCIPAÇÃO HUMANA	295
4.7 O COMUNISMO É DESENVOLVIDO POR PAIXÃO E NÃO POR RAZÃO	305
4.8 POR QUE A EMANCIPAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA É A EMANCIPAÇÃO DE TODAS AS CLASSES.....	310
4.9 O PRESSUPOSTO NÃO ECONOMICISTA DO COMUNISMO	317
4.10 CONSIDERAÇÕES FINAIS DESTE CAPÍTULO.....	321
CAPÍTULO 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DESTA TESE.....	327
5.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A LIBERDADE EM MARX DE 1837 A 1845	327
5.2 A UNIDADE PROLETÁRIA COMO DESENVOLVIMENTO DA SOLIDARIEDADE.....	346
5.3 A POSSÍVEL PROJEÇÃO DO MARX DE 1837 A 1845 NO MARX POSTERIOR.....	353
5.4 A VITALIDADE DA LIBERDADE DO JOVEM MARX	362
BIBLIOGRAFIA	365

LISTA DE ABREVIATURAS

DFDE Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro (1839- 1841).

ACH Artigo contra Hermes (1842).

SRL Sobre a lei do roubo de lenha (1842).

CFDH Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (1843).

CR Correspondências a Arnold Ruge (1843).

Anais Anais Franco-Alemães (1844).

Vowärts Vowärts: Glosas críticas ao artigo 'O rei da Prússia e a reforma social', por um prussiano (1844).

MEF Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844).

TSF Teses sobre Feuerbach (1845).

IA A Ideologia Alemã (1845).

INTRODUÇÃO

As primeiras vozes de peso que se levantaram em defesa de um resgate do jovem Marx foram as do alemão Karl Korsch, em seu *Marxismo e filosofia*,¹ e do húngaro György Lukács, em seu *História e consciência de classe*, no ano de 1923, quando a definitiva derrota da revolução alemã indicou o refluxo do ascenso revolucionário em todo o ocidente.² Ambos denunciaram o desenvolvimento crescente de um marxismo vulgar. Tendo em comum o fato de portarem um sólido conhecimento da tradição hegeliana, advertiram que o abandono em curso da dialética materialista de Marx fundava-se numa incompreensão da relação entre a ciência e a filosofia que, por sua vez, desdobrava-se numa incompreensão de que a obra marxiana possui, a despeito de tensões e giros, uma unidade coerente. Nesse sentido, alertaram para a importância dos textos do jovem Marx na compreensão do pano de fundo sobre o qual este ergueu sua análise do capitalismo e a ultrapassagem deste, de modo que tal ultrapassagem não fosse compreendida equivocadamente no sentido de uma reducionista ciência positivista.

Ocorre que Korsch e Lukács foram condenados ao exílio no V Congresso da Terceira Internacional realizado em 1924,³ o primeiro realizado após a morte de Lênin.⁴ Assim,

¹ Publicado originalmente em 1923 pelo periódico *Archiv für die des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Arquivo de História do Socialismo e do Movimento dos Trabalhadores), editado em Leipzig.

² “O fluxo revolucionário socialista, que vai em crescendo até 1920-1921 e refluí em 1923, quando se registra a derrota da revolução alemã, cria as condições para um movimento de crítica radical ao marxismo vulgar” (NETTO; COUTINHO, 2009, p. 11).

³ Tal como indica Musse (2012a): “O anúncio e a qualificação dessa nova tendência inscrevem-se no contexto das controvérsias suscitadas pela publicação, em 1923, de *História e consciência de classe* e de *Marxismo e filosofia*. Ambos foram mencionados e condenados oficialmente, em 1924, no discurso de abertura do Congresso do Partido Socialdemocrata Alemão (SPD), por Wels, e quase, simultaneamente, também no discurso de abertura, no V Congresso da Internacional Comunista, por Zinoviev. Configurou-se então uma inusitada concordância entre os presidentes de correntes que se encontravam então no auge da rivalidade política”.

⁴ Korsch e Lukács reagiram de modo diferente diante da acusação de revisionismo. O primeiro manteve suas posições e foi expulso do Partido em 1926, enquanto que o segundo, embora houvesse preparado “um denso material de resposta aos seus críticos” (NETTO; COUTINHO, 2009, p. 7), optou por não publicar tal resposta perante o destino do primeiro. Lukács optou pela realização de uma autocrítica formal para manter-se vinculado organicamente ao movimento comunista, tal como explicou posteriormente: “Estava então firmemente convencido da justeza do meu ponto de vista, mas eu sabia – pelo destino de Karl Korsch, por exemplo – que nesta época uma exclusão do Partido significava a

no momento em que foram publicadas, suas reflexões não inauguraram uma relevante transformação do movimento marxista, mas, tal como indicam Netto e Coutinho (2009, p. 11), foram reduzidas a um mero episódio: “[...] foi brevíssima a conjuntura que poderia permitir uma ruptura, completa e radical, teórica e prático-política, com as hipotecas que comprometiam o marxismo vulgar desenvolvido na/pela Segunda Internacional”.

A despeito da conjuntura política que desemboca em tais condenações, é notório destacar que até a crítica de Korsch e Lukács, os textos juvenis de Marx, nos quais este desenvolveu sua concepção da ultrapassagem da filosofia para a fundação do materialismo, não estavam disponíveis à leitura *de modo amplo*, mas apenas de modo fragmentado e disperso. A publicação integral dos textos juvenis de Marx se deu tardiamente em relação aos seus textos de maturidade e à eclosão da primeira revolução feita em seu nome. Embora muitos tenham sido publicados ainda quando Marx era vivo e Engels tenha empreendido um grande esforço para publicar tantos outros após 1883,⁵ foi somente a partir de 1921, através do Instituto Marx-Engels⁶ (IME) dirigido por David Borisovitch Riazanov,⁷ que as obras escritas entre 1843 e 1848 foram recolhidas e organizadas para serem publicadas sem lacunas.

impossibilidade de participar ativamente da luta contra o fascismo que se aproximava. Como ‘bilhete de entrada’ para tal atividade, formulei esta autocrítica [...]” (LUKÁCS apud LÖWY, 1998, p. 239). Lukács permaneceu vinculado ao partido até a sua morte em 1971 e chegou a ser indicado nas citações protocolares de Stalin “como um clássico do marxismo” (NETTO; COUTINHO, 2009, p. 7).

⁵ Ano do falecimento de Marx.

⁶ De acordo com Costa Neto (2010, p. 58), o IME foi criado em 1921 com a consolidação da revolução russa, com o apoio do Partido Social democrata alemão e participação do Instituto de Pesquisas Social de Frankfurt e, sob a direção de Riazanov empreendeu um esforço de publicizar os escritos de Marx e Engels em sua totalidade na forma da *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA)*.

⁷ “Destacado intelectual e militante comunista russo, foi, desde o início do século, um importante pesquisador da obra de Marx e de Engels e da história da Internacional; de passado menchevique adere à Revolução e torna-se o diretor do Instituto Marx – Engels de Moscou e o responsável pela publicação das obras completas. Será preso em 1931 e fuzilado em 1938 por ocasião dos grandes expurgos. Possuindo uma extensa rede de contatos e relações que incluía membros da social-democracia alemã e até exilados mencheviques, entre os quais Boris Nicolaievski, autor de uma importante biografia de Marx, que será representante na Europa Ocidental do Instituto Marx-Engels e anos após se envolverá no episódio da venda dos “Arquivos Marx e Engels”. Riazanov desenvolveu também a organização da publicação de inúmeras obras da tradição marxista, do pensamento materialista francês do século XVIII e de Hegel” (COSTA NETO, 2010, p. 58).

Três anos após terem sido silenciadas as vozes críticas de Korsch e Lukács, o primeiro volume da MEGA, publicado em 1927⁸, trouxe à tona manuscritos como *Introdução à Crítica do Direito de Hegel, Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 e a *A ideologia alemã*.⁹ A lacuna de publicidade dos textos juvenis de Marx permaneceu por muito tempo justamente naqueles textos através dos quais é possível apreender de modo mais complexo a transição de Marx do momento republicano ao comunista, ou seja, não como um rompimento radical, mas como um processo que, a despeito de um inegável giro entre ambos, exprime também uma continuidade. Juntamente com outros fatores, essa lacuna contribuiu para que os textos do jovem Marx em defesa da democracia surgissem como completamente desconectados dos textos da defesa da revolução comunista, ou dos textos de maturidade em que ele sugere a dinâmica das forças de produção e relações de produção. Por muito tempo a defesa da democracia empreendida por Marx em sua juventude foi deixada de lado como um momento radicalmente distinto do Marx comunista, seja no Manifesto, seja em *O capital*.

Quando os textos juvenis vieram finalmente a ser publicados, o contexto era de solidificação de um materialismo de cunho reducionista econômico, reducionista histórico, mecanicista e naturalista, moldado por um esforço de extremo pragmatismo na tradição marxista. Assim, em sua primeira publicidade mais integral, o jovem Marx foi recebido com hostilidade e não numa saudável abertura às possíveis contribuições para a superação dos problemas enfrentados. Em um dado momento, na ocasião do expurgo de Riazonov por parte do governo soviético, a reprodução dos textos do jovem Marx chegou inclusive a ser interrompida.¹⁰

⁸ “Da totalidade dos volumes previstos, foram publicados somente sete da primeira parte (o primeiro em dois tomos), que reuniam as obras escritas entre 1843 e 1848, entre as quais cabe destacar os importantes manuscritos da juventude de Marx (*Introdução à crítica do direito de Hegel* e manuscritos econômico-filosóficos de 1844) e *A Ideologia alemã*, de Marx e Engels; destes, foram publicados por Riazonov os volumes I e II e os restantes por Adoratski” (COSTA NETO, 2010, p. 59).

⁹ Até então o Partido Social Democrata alemão havia publicado apenas fragmentos desse manuscrito.

¹⁰ De acordo com Costa Neto (2010, p. 59): “Da totalidade dos volumes previstos, foram publicados somente sete da primeira parte (o primeiro em dois tomos), que reuniam as obras escritas entre 1843 e 1848, entre as quais cabe destacar os importantes manuscritos da juventude de Marx (*Introdução à crítica do direito de Hegel* e manuscritos econômico-filosóficos de 1844) e *a Ideologia alemã*, de Marx e Engels; destes, foram publicados por Riazonov os volumes I e II e os restantes por Adoratski. [...] A consolidação de Stalin no poder, a conseqüente cristalização do “marxismo-leninismo” como filosofia

O silenciamento dos textos do Marx republicano na URSS, ao reverberar também como um silenciamento das tensões da obra de Marx e dos seus momentos essencialmente democráticos, contribuiu para que a derrocada do socialismo real repercutisse também como invalidação do marxismo. Em 1989, ano em que se comemorou o bicentenário da Revolução Francesa e em que houve a queda do Muro de Berlim, a derrocada do socialismo real foi repercutida no meio liberal também como uma vitória da democracia. Com o peso dos relatos de Nikita Krushev, fixou-se fortemente uma colagem entre socialismo e antidemocracia.

No que tange a esse processo, o cientista político e historiador Luis Fernandes (2000), ao reconstituir os modelos explicativos a respeito da evolução e crise do socialismo real, mostra como houve no mundo acadêmico e jornalístico uma incorporação da URSS à categoria de Estados totalitários, juntamente com a Alemanha nazista e a Itália fascista. Ele indica que, ainda que tal incorporação fosse tímida no debate acadêmico até o final da Segunda Guerra, no contexto da Guerra Fria ela teria surgido como uma avalanche em autores como Popper (1945), Arendt (1956), Neumann (1957) e, ainda que posteriormente tenha sido alvo de crítica de outros estudos acadêmicos,¹¹ tal incorporação acabou por se espalhar de modo não problematizado na maioria dos discursos políticos e jornalísticos ocidentais. Mas, de acordo com Fernandes, para além de simplesmente incorporarem a URSS na categoria de Estado totalitário, tais análises também desenvolveram uma identificação do marxismo como um embrião do totalitarismo.

O cientista político Juarez Guimarães (1997), em seu estudo sobre a raiz do impasse entre marxismo e democracia, considera que a convicção de uma incompatibilidade entre estes termos se fez amplamente presente tanto na intelectualidade quanto no senso comum:

oficial do Estado e do Partido, a prisão de Riazanov e, por fim, a ascensão de Hitler selaram definitivamente o fim dessa primeira tentativa de publicação da *Mega*".

¹¹ Dentre alguns autores de abordagem teórica alternativa ao totalitarismo, Fernandes (2000) identifica Skilling (1967), Fleron Jr. (1969) e Truman (1971).

Com toda evidência, predomina hoje na intelectualidade internacional e no senso comum de largas parcelas do que poderíamos chamar de opinião pública informada a firme convicção de que entre o marxismo e a democracia existe uma relação de incompatibilidade. A crítica liberal há muito já deu por resolvida a questão e, mesmo autores contemporâneos que reclamam para si com legitimidade um viés crítico à ordem atual das coisas, têm a mesma opinião. (GUIMARÃES, 1997, p. 8).

De fato, não tardou para que o sepultamento da URSS se desenvolvesse como um definitivo sepultamento de Karl Marx: se o comunismo soviético expressava o marxismo em si mesmo, também ele teria sido completamente ultrapassado com o triunfo da democracia ocidental.

Bobbio (2006, p. 70), por exemplo, afirmou que: “[...] da minha parte, considero que a crítica ao culto da personalidade promovida pelos atuais dirigentes da União Soviética trouxe à luz do dia, além dos graves problemas políticos [...], graves problemas de teoria do marxismo”.

O posicionamento de Bobbio é emblemático: trata-se de um socialista não marxista. Foi justamente numa identificação de incompatibilidade do marxismo como um todo com a democracia que muitos socialistas buscaram caminhos alternativos. O filósofo Cornelius Castoriadis, por sua vez, é representativo do posicionamento de toda uma geração de socialistas que, após a experiência soviética, declararam não serem mais *marxistas*.

Integrante do grupo francês Socialismo ou Barbárie,¹² Castoriadis questionara o stalinismo desde os anos 40 como uma espécie de desvio do marxismo, mas em 57 elaborara um rompimento radical com o próprio Marx, alegando que “a tomada do poder social pelos proletários – o socialismo – chega a significar perfeitamente a Marx somente uma gestão política e econômica exterior, deixando intacta sua estrutura de trabalho e simplesmente reformando os aspectos mais inumanos” (CASTORIADIS,

¹² O grupo Socialismo ou Barbárie foi fundado por Castoriadis em 1946. De 39 a 45 Castoriadis ainda militou no partido comunista trotskista grego. Em 45, quando ele se mudou para Paris, fundou o grupo no Partido Comunista Internacionalista (PCI), partido trotskista representante da IV Internacional na França. Em 1949 rompeu definitivamente com o PCI francês e com a IV Internacional. A partir de então, fundou uma revista com o mesmo nome do seu grupo.

1979a, p. 133, tradução nossa). Assim, ele rompeu com o próprio Marx, após considerar que o programa soviético, uma espécie de “degenerescência burocrática”, não era exatamente uma degenerescência do marxismo, e sim a realização de uma degenerescência presente na teoria marxiana em si mesma. Em termos gerais, Castoriadis justifica o seu rompimento com o marxismo em 1957 alegando que Marx desenvolvera um determinismo histórico, determinismo que só podia desembocar em regimes de autoritarismo burocrático, tal como fora a URSS. Para ele, ao não prever que a superação do capitalismo poderia descambar para outro sistema, a barbárie burocrática soviética estava contida no próprio Marx. Num primeiro momento, enquanto via possibilidade de uma leitura da teoria marxiana como história aberta, Castoriadis manteve um posicionamento diferente. Mas, num segundo momento, quando radicalizou para um Marx determinista histórico, acabou por associar o que chamou de “degenerescência burocrática” da revolução soviética a uma “degenerescência do marxismo” pelo próprio Marx.

Podemos compreender melhor esse movimento de Castoriadis a partir do estudo de Guimarães. Ainda que este não tenha se debruçado especificamente sobre aquele, demonstrou que a raiz da convicção de incompatibilidade entre marxismo e democracia predominante na cultura do marxismo encontra-se tradicionalmente nas leituras unívocas de Marx como um determinista histórico:

O predomínio das visões deterministas na cultura do marxismo neste século seria um fator fundamental de cisão teórica do próprio marxismo ao gravar em seu centro – a sua concepção de história – uma contradição irresolúvel: o de pretender ser uma teoria de emancipação humana a partir de um viés que justamente interdita ou deprime a potência criativa do agir individual ou coletivo. (GUIMARÃES, 1997, p. 40).

No que tange a Castoriadis, é possível entrever plenamente essa tentativa. Ele indicou o marxismo como um antidemocratismo apenas quando viu Marx como um determinista histórico. Para além de Castoriadis, é extremamente relevante perceber que, em geral, a atribuição a Marx de um antidemocratismo refere-se também à redução da sua obra a um de seus momentos específicos. Mais especialmente, a convivência do Marx maduro com o jovem Marx é recusada em vista de uma redução de Marx ao Marx da maturidade, como se este tivesse um rompimento radical com o

jovem Marx. Tal redução, seja por parte de não marxistas, seja por parte de ex-marxistas como Castoriadis, possui como fundamento uma recusa comum da convivência de um Marx em tensão com outro Marx. Guimarães afirma que:

A interpretação determinista da obra de Marx em uma certa direção equivalia a uma operação de apagamento das suas tensões, silêncios e incompletudes teóricas. Um recurso, enfim, de homogeneização de uma obra fundadora [...]. A interpretação determinista serviu assim à conformação estabilizadora de uma ortodoxia. (GUIMARÃES, 1997, p. 40).

A análise de Guimarães mostra que o problema central da preponderância de um Marx antidemocrático, seja no interior da ortodoxia soviética ou não, está completamente relacionada ao modo como o marxismo é seccionado e reduzido ao invés de aprofundado e exposto em suas tensões. A difundida incompatibilidade entre marxismo e democracia geralmente decorre de leituras que veem em Marx uma teoria fechada da história, que operam uma redução da totalidade da obra de Marx a um momento específico.

Obviamente, não pretendemos analisar Marx sem o recorte de momentos específicos; não será nosso objeto de análise, por exemplo, o Marx de 1845 em diante. Também não pretendemos analisar o socialismo real da experiência soviética ou qualquer outra tentativa de ultrapassagem do capitalismo feita em nome de Marx. Mas nosso recorte parte da consideração de que é preciso resgatar as fundações dialéticas e democráticas do materialismo de Marx, dada a importância das mesmas para uma compreensão do marxismo em sua totalidade. Tal como afirmara Lukács¹³ em 1955, durante a Guerra Fria, os textos do jovem Marx precisam ser examinados de um modo exaustivo:

A partir dos anos 1920, graças à publicação de importantes manuscritos, tornou-se acessível para a pesquisa científica o processo de formação do jovem Marx: apesar disso, nós, marxistas, não reexaminamos de modo aprofundado e exaustivo o curso e as fases da evolução de Marx, desde o seu jovem-hegelianismo até a fundação do materialismo histórico e dialético. O que falta até hoje é uma minuciosa monografia na qual sejam reconstruídas as diversas etapas da superação, pelo jovem Marx da

¹³ Na ocasião, Lukács, já havia empreendido uma autocrítica de seu *História de Consciência de Classe* por conta da acusação de revisionismo que sofrera. Mas, tal como já vimos, tratou-se de uma autocrítica formal.

dialética idealista de Hegel: esta carência causa graves dificuldades para nossa tentativa de síntese global. Este nosso ensaio deverá se limitar, portanto, a pôr em evidência alguns pontos essenciais que devem ser levados em conta num estudo sobre a gênese do marxismo no terreno da filosofia. (LUCKÁCS, 2009, p. 121)..

É inegável que de 1955 pra cá muitas análises profundas já foram empreendidas sobre o jovem Marx e, obviamente, este trabalho não pretende encerrar a reconstrução das fases da evolução do materialismo de Marx. Entretanto, pretende ser justamente uma contribuição para o exame da gênese política e filosófica do materialismo de Marx num sentido *exaustivo*. Pois, consideramos que a importância dos textos do jovem Marx despontou ainda mais fortemente após a derrocada do socialismo real, dado que tal fato selou definitivamente a possibilidade de um embate efetivo com o liberalismo através de um marxismo comprometido com a democracia *também* política. Concordamos com Guimarães (1997, p. 393) em que:

Uma cultura marxista sem credibilidade perante a opinião pública democrática é, por uma questão de raiz, incapaz de travar a luta política hegemônica com o liberalismo. O autoritarismo prevalecente nos países em que partidos ou movimentos inspirados no marxismo chegaram ao poder foram, no plano das ideias e do senso comum, elementos chave para seu isolamento pela crítica liberal.

Diante dessa realidade inegável e da constatação de que ainda permanece bastante presente no meio acadêmico e no senso comum uma imagem de incompatibilidade entre marxismo e democracia, consideramos que o jovem Marx ainda precisa ser retomado. É relevante o fato de muitos textos centrais desta fase terem sido publicados apenas após um desenvolvimento expressivo do marxismo, mas é mais importante o fato destes textos terem sido fixados com frequência no interior de um corte epistemológico que, mesmo aquém do radicalismo de Althusser, promoveu uma distinção bastante categórica entre o Marx jovem e o maduro. Consideramos que a pouca relevância dada ao jovem Marx para o entendimento do comunismo do Marx maduro ainda contribui para o que Korsch denunciou como perda de uma visão totalizante do “processo social da revolução” (apud GUIMARÃES, 1997, p. 138), perda que fez com que “uma teoria geral unitária da revolução social fosse transformada em uma crítica da ordem econômica burguesa, do Estado burguês, do sistema burguês da educação, da religião, arte, ciência e culturas burguesas” (apud GUIMARÃES, 1997, p. 138).

Importa-nos aqui reverberar a genealogia do comunismo marxiano indicando como ela está completamente intrincada com o desenvolvimento de seu projeto emancipatório já no momento republicano, a fim de demonstrar que o seu materialismo não se desenvolveu numa contraposição unilateral à democracia, mas justamente na busca de um desenvolvimento e aprofundamento desta. Ou seja, trata-se de demonstrar que o comunismo de Marx é completamente compatível com a democracia na medida em que ele se desenvolveu opondo-se ao reducionismo tanto idealista quanto objetivista da razão pública. Esse trabalho busca compreender o movimento político-filosófico de Marx que desemboca em sua teoria materialista da revolução social, acompanhando o seu contexto histórico europeu, a partir de um embrião essencial já presente em 1837.

Tentamos tal empreendimento assinalando a busca por parte de Marx de uma dialética aberta que incorporasse e ultrapassasse Hegel, tanto através de um puro republicanismo quanto, num segundo momento, num processo de aproximação com o socialismo e cunhagem de um comunismo peculiar. Consideramos que é justamente por conta de seu apego à democracia que Marx buscou o desenvolvimento de uma lógica dialética distinta da de Hegel, de uma lógica que permitisse efetivamente uma abertura da história. Nesse sentido, por um lado, ele recusou a razão pública como imposição vertical de uma razão fechada, abstrata e burocratizada e, por outro lado, recusou a antecipação de uma forma fixa através da qual o futuro comunista deveria se efetivar.

Como método, optei pela análise dos seus escritos em sequência cronológica, num deliberado esforço para demonstrar que o seu percurso teórico está completamente interligado com a prática das lutas políticas na Alemanha e Europa e que as suas variações não são cortes absolutos, mas seguem uma linha condutora de crítica às diversas formas humanas de alienação da razão, desenvolvendo-a a cada passo de modo mais amplo. Buscaremos indicar como as etapas de confronto de Marx com a filosofia, fundadas em seu compromisso com o desenvolvimento da liberdade através

da política – sentido propriamente hegeliano –, se deram de modo completamente imbricado com as etapas dos confrontos por uma revolução que pusesse abaixo a monarquia absolutista prussiana.

O percurso filosófico de Marx inicia-se por intermédio de uma dupla crítica: ao absolutismo do Estado prussiano e ao absolutismo da razão na filosofia hegeliana. Ele é um dos principais filósofos modernos a inaugurar uma crítica à filosofia tradicional ocidental pela questão de sua pretensão de apreender uma verdade universal racionalizadora do mundo das contingências e mudanças. É notório o fato de seu interesse crítico, filosófico, passar antes por uma inquietação política. Mas, além disso, é ainda mais notório que é o apreço pela democracia que o impulsiona nessa inquietação. Minha análise da filosofia política de Marx começa em seus primeiros textos críticos de juventude, nos quais procurarei demonstrar justamente a presença deste duplo caráter da crítica: o democrático e o questionador do reinado de uma razão apartada.

Indicaremos que a leitura da passagem do Marx republicano ao Marx comunista em si mesma evidencia que este não pode facilmente ser refutado em termos de uma divisão radical entre o Marx jovem e o maduro, por conta de fundar seu materialismo em tensões decorrentes de uma radical recusa a reducionismos econômicos, políticos ou filosóficos.

CAPÍTULO 1 A EMANCIPAÇÃO HUMANA NA DEMOCRACIA

Os caminhos que Marx traçou no sentido de realização da liberdade e desenvolvimento do Estado político, em seu momento republicano, são peculiares. Não podem ser reduzidos a nenhum outro republicanismo que lhe fora contemporâneo. Tal peculiaridade se expressa em sua tensão com o desenvolvimento hegeliano da razão – encantamento com a dialética por um lado, crítica às suas consequências políticas por outro. Para compreender os fundamentos filosóficos e políticos do Marx republicano é imprescindível trazer à luz essa tensão, o que exige, inevitavelmente, retomar alguns aspectos do pensamento de Hegel no que tange à relação que este desenvolvera entre filosofia, liberdade e política e no que se refere à contraposição deste desenvolvimento à democracia. Desde a sua tese de doutorado Marx tentará ultrapassar tal contraposição pela via da valorização do caráter objetivo da dialética. Para entender esse movimento é salutar chamar a atenção, inicialmente, para uma questão fundamental: o abandono de Marx dos estudos do Direito para o campo da Filosofia justificou-se como uma tentativa de avançar o humanismo numa base mais objetiva que a outrora prometida pela moral kantiana.

1.1 De Kant a Hegel, do Direito à Filosofia, do humanismo como moral idealista ao humanismo como dialética política (Correspondências de 1837)

A influência da Revolução Francesa na pequena Trier, cidade natal de Marx,¹⁴ não se limitou a meros sopros de ventos ideológicos. O vale do Reno esteve dentre os territórios da Prússia ocidental que o rei Frederico Guilherme II foi obrigado a ceder aos franceses, após ser derrotado no conflito contra a França revolucionária de 1792, e foi parte da República Francesa de Napoleão Bonaparte de 1794 a 1815.¹⁵ O retorno de Trier para o domínio do Estado absolutista prussiano, determinado pelo Congresso de Viena¹⁶ após a derrota de Napoleão, foi vivenciado de modo bastante sofrível pela

¹⁴ Marx nasceu em Trier em e por lá permaneceu até completar seus estudos básicos, em 1835 (MCLELLAN, 1990, p. 2).

¹⁵ “Frente ao Império Napoleônico, os principados alemães desmoronam um após o outro. Em 1806, vencidas e ocupadas a Prússia e a Áustria, Napoleão dissolve o Sacro Império” (ATTALI, 2007, p. 17).

¹⁶ Conferência em que as grandes potências monárquicas tentaram reestabelecer a ordem geopolítica outrora abalada pela Revolução Francesa.

família de Marx. E isso não só porque a opressão do absolutismo prussiano recaía ainda mais fortemente sobre os judeus,¹⁷ mas também por conta do forte entrosamento do pai de Marx com a sociedade burguesa renana culta,¹⁸ iluminista e kantiana. Herschel Levi nunca se conformou com o retorno à monarquia. Na contramão da religião prussiana oficial – o catolicismo – e enfrentando grandes dramas familiares, converteu-se ao protestantismo,¹⁹ mudando seu nome hebraico para Heinrich. Também passou a cursar Direito e estudar o iluminismo de Voltaire, Diderot e Rousseau na língua francesa. O jovem Marx constituiu sua personalidade de compromisso com a causa da emancipação humana nesse berço saudosista da Revolução Francesa, prenhe de inconformismo com o absolutismo prussiano.

O primeiro registro sistemático da expressão de Marx desse compromisso ocorreu no momento em que ele avaliava qual curso superior deveria fazer. Foi com base na profunda convicção de que a devoção do esforço pessoal ao aperfeiçoamento da humanidade enobrece um ser humano autêntico que ele abriu mão da Literatura – sua verdadeira paixão –, e decidiu-se pelo estudo do Direito :

O principal guia para nos direcionar na escolha de uma profissão é o bem-estar da humanidade e nossa própria perfeição [...] (o homem) só pode atingir sua própria perfeição trabalhando para a perfeição, para o bem, de seus iguais [...]. A história reconhece esses homens mais grandiosos como aqueles que enobreceram a si mesmos trabalhando para o bem comum; a experiência aclama como mais feliz o

¹⁷ “Marx foi o mais predisposto a ver a sociedade de modo crítico, já que ele veio de um ambiente no qual foi necessariamente completamente excluído da plena participação social” (MCLELLAN, 1990, p. 2, tradução minha). “Os Judeus tinham toda razão para se sentirem gratos a Napoleão. Ainda que ele tenha proposto a si mesmo destruir o edifício tradicional das hierarquias de privilégios sociais e das barreiras raciais, políticas e ideológicas para erguer no lugar seu mais recente código legal que ele mesmo promulgara, reivindicou para isso os princípios da razão e da igualdade humanas. Este ato, abrindo aos judeus as portas do comércio e das profissões que até então haviam permanecido rigidamente trancadas a eles, teve como efeito a libertação de uma massa enorme de energia e ambição até então sufocada” (BERLIN, 1996, p. 19, tradução minha).

¹⁸ Destaca-se aqui o barão Ludwig Von Westphalen. Conselheiro do governo prussiano e pai de Jenny Marx, Westphalen influenciou fortemente o jovem Karl com suas leituras das obras de Ésquilo, Homero, Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe, Schiller dentre outros (LOBÃO, 2011, p. 12).

¹⁹ “Um dos papéis decisivos do protestantismo foi o de induzir os indivíduos emancipados a aceitarem o novo sistema social que se havia implantado, desviando do mundo interior suas exigências e solicitações [...]. A cultura alemã é inseparável de suas origens no protestantismo. Este inaugurara um reino de beleza, liberdade e moralidade que não podia ser abalado por realidades e conflitos exteriores; tal reino se apartava do miserável mundo social e se fundava na “alma” do indivíduo. Este deslocamento é a fonte de uma tendência muito evidente no idealismo alemão, qual seja, a disposição a acomodar-se com a realidade social” (MARCUSE, 1978, p. 27).

homem que fez feliz o maior número de pessoas; a própria religião nos ensina como ser ideal aquele que se esforça para repetir sacrifícios de si mesmo por causa da humanidade; e quem se atreve a reduzir tais julgamentos a nada? Se nós escolhermos uma posição na vida na qual nós podemos mais que tudo trabalhar pelo bem da humanidade, nenhuma dificuldade pode nos dobrar, porque elas serão sacrifícios para benefícios de todos. (MARX, 1985, p.3, tradução nossa).

Em suas *Reflexões de um jovem homem para a escolha da profissão* (MARX, 1835), a escolha pelo curso superior de Direito foi nitidamente justificada na perspectiva de que a perfeição de um indivíduo passa pelo desenvolvimento do bem dos outros indivíduos num âmbito moralista: o sacrifício individual é um dever do ser ideal. O indivíduo deve abrir mão de paixões particulares caso estas não constituam uma contribuição mais ampla ao bem-estar comum. Tais argumentos são de cunho kantiano: o indivíduo é mais humano quanto mais sacrifica seus desejos individuais pelo bem da humanidade em geral. O critério para as escolhas individuais deve ser uma moralidade humana universal. Esse envolvimento com a moralidade kantiana é explicitamente afirmado por Marx na troca de correspondências com o seu pai (MARX, 1975b).

Neste trecho há, por outro lado, um envolvimento com Rousseau. Ainda que indubitavelmente inspirador das concepções morais de Kant, é apenas em Rousseau que encontramos a liberdade autodeterminante como a chave para a felicidade. Como indica Della Volpe (1964, p. 17):

A “consciência moral” consiste, para Rousseau, pai espiritual da democracia moderna, no “sentimento da humanidade” ou amor humanitário. “O amor dos homens” diz ele, “derivado do amor a si [não deve confundir-se com o particularista “amor-próprio”], é o princípio da justiça humana”, ou seja, “é do sistema moral formado por esta dupla relação a si próprio e aos seus semelhantes que nasce o impulso da consciência” que “torna o homem semelhante a Deus”.

Em Rousseau encontramos presente a concepção de que o amor humanitário deriva do próprio amor de si, dado que para tornar-se mais perfeito – semelhante a Deus – o homem precisa desenvolver o sentimento de humanidade. O trecho de Marx possui um tom nitidamente rousseauiano também, já que é em Rousseau, e não em Kant, que tal desenvolvimento da perfeição refere-se também ao desenvolvimento da

felicidade. Enquanto neste a felicidade não é o fim que deve orientar a ação humana, Rousseau indica que os indivíduos devem apreender que, igualando desejos e faculdades, os sacrifícios pessoais em prol do bem-estar geral são também a forma de realizar a felicidade de modo mais absoluto:

[...] todo desejo supõe privação e todas as privações são penosas. Está portanto na desproporção entre nossos desejos e nossas faculdades aquilo em que consiste a nossa miséria. Um ser sensível, cujas faculdades igualassem os desejos, seria um ser absolutamente feliz. (ROUSSEAU, 1762a, p. 70).

Há um tom bastante rousseauiano no modo como Marx exalta o sacrifício em prol da humanidade como uma forma de ter a mais absoluta realização pessoal. A influência de Rousseau mistura-se, assim, com uma tonalidade kantiana. É em Kant que a moralidade se realiza mais efetivamente no plano do Direito. Kant indicara a Faculdade de Direito (juntamente com a Faculdade de Teologia e de Medicina) como superior, por exemplo, à Faculdade de Filosofia,²⁰ e justamente como aquela à qual compete atender o bem social. A resistência do pai Heinrich a uma possível dedicação de Marx às disciplinas puramente especulativas fundava-se também nessa perspectiva.²¹

Os relatos biográficos de Marx indicam que ele de fato achou um grande sacrifício optar pelo Direito. Os poemas e correspondências que enviou à sua família no início dos seus estudos acadêmicos na Universidade de Bonn,²² em 1835, expressam essa ideia. Diferentemente das *Reflexões* de outrora e numa profunda tristeza de sua condição, Marx passara a duvidar da promessa de enobrecimento dos homens mediante o sacrifício individual questionando tal atitude num elogio à criatividade do

²⁰ “Jungindo agora, à guisa de centão e de tecido compósito, as próprias palavras do filósofo Kant, denteemos algumas das suas ideias mais relevantes: enquanto Faculdade inferior, cujo departamento deve ter um lugar na universidade ao lado das Faculdades superiores (a Teológica, a de Direito e a de Medicina), a Filosofia – ‘votada ao princípio da liberdade’ – responderá pela verdade das doutrinas que acolhe ou se limita a admitir, unicamente sob a legislação da razão, não sob a ordenação do governo” (MOURÃO, 2008, p. 7).

²¹ Como veremos mais adiante, trata-se de uma análise de Berman (2001).

²² Marx estudou Direito na Universidade de Bonn entre outubro de 1835 e agosto de 1841 (McLELLAN, 1990, p. 19).

gênio isolado.²³ Os seus estudos de Direito pareciam não poder trazer qualquer ganho para a humanidade.

Em 1837, o jovem relata ao seu pai um momento de virada deste conflito pouco tempo depois de adentrar no ambiente da Universidade de Berlim.²⁴ Ele afirma que se tornara clara a necessidade de abandonar o Direito. Mas explica que tal abandono não seria em nome de uma aventura especulativa como gênio isolado, não seria em nome de sua paixão pela Literatura. A novidade era a descoberta de que o verdadeiro modo de desenvolver o bem da humanidade era desenvolver a Filosofia. Marx argumenta que, ao contrário de Kant, Hegel é quem tinha razão: a disciplina superior capaz de realizar a liberdade não era o Direito e sim aquela que desenvolvia a razão especulativa.

Marx explica que, embora já tivesse lido Hegel antes, naquele contexto específico de Berlim, quando seus conflitos com o sacrifício moral que haviam culminado numa estafa emocional e física²⁵ somaram-se à agitação política e acadêmica dos hegelianos, se interessara por ler Hegel novamente: “Eu havia lido fragmentos da filosofia de Hegel e sua grotesca melodia escarpada não havia me envolvido. Mais uma vez eu quis mergulhar no mar [...]” (MARX, 1975b, p.20). Ele relata que essa segunda leitura de Hegel acabou por modificar todo o seu modo de engajamento com o bem-estar da humanidade.

²³ “Seus versos continham todos os temas bem conhecidos do romantismo germânico [...] Continham o subjetivismo familiar e a extrema exaltação da personalidade do artista criativo isolado do resto da sociedade, enquanto buscava, ao mesmo tempo, uma comunidade de indivíduos de mesma opinião. [...] Enquanto antes ele se inspirava pelo pensamento de servir à humanidade [...] seus poemas de 1837, ao contrário, revelavam um culto do gênio isolado e introvertido, ocupado com o desenvolvimento de sua própria personalidade apartado do resto da humanidade” (McLELLAN, 1990, p. 23, tradução minha).

²⁴ Marx terminou seu curso superior na Universidade de Berlim em 1841.

²⁵ Marx fora obrigado, por indicações médicas, a fazer um refúgio no interior da Alemanha com o objetivo de melhorar seu estado de saúde: “Marx parece ter sofrido de modo severo a tendência à tuberculose que matou tantos de sua família. No ano seguinte [1837], seu serviço militar foi cancelado ‘por causa da fraqueza dos pulmões e dos periódicos vômitos de sangue’. [...] Seu médico recomendou mudança de ares e Marx foi para a vila de Stralow, na exata fronteira de Berlim” (McLELLAN, 1990, p. 27-28, tradução minha).

Essa virada relatada por Marx é nítida no seu percurso biográfico: o jovem torna-se mais engajado com a política, passa a buscar a atuação pelo bem da humanidade no desenvolvimento da filosofia que é, simultaneamente, desenvolvimento do Estado Político. Tal como ele mesmo insiste com seu pai nessa correspondência, era preciso compreender melhor a “grotesca melodia” de Hegel, para compreender o ponto de partida de seu engajamento com a Filosofia, simultâneo engajamento com a política.

1.1.1 A grotesca melodia de Hegel: o desenvolvimento da filosofia como desenvolvimento da liberdade

Hegel considerou que desenvolver a razão filosófica é desenvolver a própria liberdade dos homens e que a razão filosófica só se autodetermina mediante a história concreta de desenvolvimento do Estado político. Nele ser livre é saber-se livre e a realização do saber é processual. Mas esse processo não é um desenvolvimento conceitual em si mesmo, na medida em que passa pelo desenvolvimento da realidade, dado que é neste desenvolvimento que o conceito se determina. Assim, a razão, como razão-princípio da natureza e dos homens, não se sabe livre de pronto. É apenas como razão-humana – espírito – que ela passa a saber-se livre, de modo que o processo para esse saber-se livre é a história concreta que vai da natureza aos homens. Nesse sentido, a razão não seria dotada de uma inteligência a reger o mundo de modo consciente desde o início. Daí porque, de acordo com ele, tratava-se de uma razão diferente daquela presente na tradição religiosa:

[...] essa manifestação do pensamento de que a razão governa o mundo está ligada a uma outra aplicação, que conhecemos na forma de verdade religiosa [...] Já esclareci que não tencionava recorrer à vossa fé no princípio da razão [...] A Providência divina é a sabedoria que, com um poder infinito, concretiza seus objetivos, isto é, o objetivo absoluto e racional do mundo: a razão é o pensar livre e determinante de si mesmo. (HEGEL, 1999, p. 19).

Hegel afirmou sua razão num idealismo objetivo desenvolvendo-a como uma espécie de “providência não consciente” que determina a si mesma por meio do desenvolvimento da consciência dos homens. Assim, não haveria um humanismo como princípio, mas como potência. A razão não guiaria os acontecimentos de modo inteligente, consciente de o estar fazendo. E os historiadores que porventura afirmam

isso apenas “fazem aquilo de que acusam os filósofos, ou seja, invenções *a priori* da história” (HEGEL, 1999, p. 18). Na verdade, “deve ser temerário querer desvendar esse plano que dizem estar oculto aos nossos olhos” (HEGEL, 1999, p. 20): a história deve ser compreendida como meio de a razão se tornar inteligente e não como “produto de uma razão já inteligente”. Assim, desenvolver a razão consciente e o humanismo seria desenvolver uma (apreensão da) história de modo filosófico, ultrapassando o modo religioso:

Na história universal lidamos com indivíduos que formam povos e com totalidade, que são os Estados. Portanto, não podemos nos ater a miudezas da crença na Providência e, menos ainda, à crença abstrata e indeterminada, que apenas quer generalizar, ou seja, supor que existe uma Providência [...]. (HEGEL, 1999, p. 20).

Apreender a história de modo filosófico implicava tomar a história em seu modo empírico casual, sem pressupor uma racionalidade inteligente governando os momentos, na medida em que o processo de conhecimento é que determinaria esse encadeamento racional, já que ele não estava posto de modo inteligente *a priori*. A razão primeira não era uma razão absolutamente sujeito – e, portanto, realmente livre – porque não era consciente. Mas também não era somente produto, porque, ainda que fosse determinada por meio da história e da consciência humanas, é ela que se dá a si, sendo a natureza e os homens apenas a sua mediação.

Não existindo uma razão racional *a priori*, a razão se definia por ser liberdade em sua (auto)determinação. E é por intermédio da história, do desenvolvimento do saber-de-si dos homens, que a razão conheceria a sua racionalidade. A consciência humana seria, assim, não o lugar da razão consciente e sim o lugar em que a razão universal torna-se consciente. Mas esse desenvolvimento da consciência absoluta só podia ser possível mediante o desenvolvimento do pensamento de tipo especulativo, da filosofia:

Como a substância da matéria é o peso, assim devemos dizer que a substância, a essência do espírito, é a liberdade. É fácil acreditar que ele possua, entre outras propriedades, a liberdade. A filosofia, no entanto, ensina-nos que todas as

propriedades do espírito só existem mediante a liberdade, são todas apenas meios para a liberdade, todas a procuram e criam. (HEGEL, 1999, p. 34).

O espírito não era assim determinado por suas propriedades, mas determinante de suas propriedades, ainda que não se soubesse determinante imediatamente. Daí porque ele se caracterizaria como liberdade desde o início, mesmo sem ser livre: a razão livre existe como potencial, como pressuposto, e o espírito não se realiza como liberdade real enquanto não se sabe livre. Na medida em que o desenvolvimento da liberdade do homem é o desenvolvimento da consciência do espírito livre que ele contém (e trata-se de todo o seu conteúdo), os primeiros povos não são livres de fato, mas livres em potencial.

[...] pode-se dizer que a história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo. E, como a semente carrega em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, assim os primeiros traços do espírito já contêm também virtualmente toda a história. Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem eles não o são. (HEGEL, 1999, p. 25).

Não há uma razão *a priori* no percurso do espírito e os homens não são humanos, livres, enquanto não se sabem livres, já que “o homem é livre por natureza no exato sentido de que ele o seja de acordo com o seu conceito” (HEGEL, 1999, p. 25), mas não no sentido de que se possa abranger nesse conceito: “o modo de ser do homem em sua existência simplesmente natural imediata” (HEGEL, 1999, p. 40). Para Hegel não há razão real *a priori* – ainda que haja razão pressuposta – porque não há conhecimento de si imediato. Se a liberdade existe naturalmente apenas como potência, sua realização em ato é um processo mediado:

A liberdade como ideal do imediato e do natural; ao contrário, deve ser adquirida e conquistada pela mediação infinita da educação, do saber e do querer. Eis por que esse Estado natural é o estado da injustiça, da violência, do instinto irrefreado das ações e sentimentos humanos. (HEGEL, 1999, p. 41).

Hegel considerou que a história universal, mediação por meio da qual o espírito se autodetermina, é a própria atividade humana. Ou seja, o espírito num primeiro momento é impulsionado não por uma consciência, mas por sentimentos irrefreados

dos homens. Assim, as paixões humanas atuam no desenvolvimento da razão, já que a totalidade desta inclui todas as racionalidades expressas temporalmente nos diversos momentos do desenvolvimento de sua consciência, inclusive naqueles de domínio da emoção.

Desse modo, o desenvolvimento do conhecimento pelos homens é o desenvolvimento do conhecimento do espírito: a consciência humana é a própria consciência da Providência. Hegel indica que só nos homens a razão se conhece, porque na natureza e nos demais animais a razão desenvolve-se sem ser espírito tal como o é nos homens. Mas o desenvolvimento deste conhecimento é também, propriamente, o desenvolvimento de uma divisão da razão, na medida em que, por meio do conhecimento, o homem (espírito) tem o infortúnio de perceber-se separado da natureza, sofre a perda do primeiro momento de unidade feliz com a natureza. Para Hegel, esse processo de conhecimento como processo de divisão da razão em homem (espírito, ser para si) e natureza (não espírito) encontra-se representado no mito do pecado original:

Encontra-se a representação mítica desse espírito logo no início dos livros judeus, na narrativa do pecado original. Conta-se que o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, perdeu o seu contentamento absoluto ao comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. O pecado aqui reside no conhecimento: ele é pecaminoso, e por sua causa o homem perdeu a felicidade natural. É bem verdade que o mal reside na consciência, pois os animais não são bons nem maus, da mesma forma que o homem natural. [...] O paraíso é um jardim onde só os animais podem permanecer, não os homens [...] Só o homem é espírito, ou seja, para si mesmo. Esse ser para si, essa consciência é, todavia, a divisão do espírito universal divino. [...] O pecado original é, por isso, o eterno mito do homem, pelo qual ele se torna humano.

Diferentemente dos outros animais, o homem é a consciência da razão, ou seja, é espírito. Nesse sentido, é inevitável que o homem se torne mais humano passando por seu estranhamento em relação à natureza: neste processo, o espírito universal torna-se ser para si, ser consciente de si. Desse modo, o percurso de conhecimento dado na própria natureza do homem é sempre também um percurso de perda da unidade paradisíaca com a natureza.

Mas essa divisão não é eterna. Há o momento de redenção, de reestabelecimento da unidade,²⁶ ainda que não nos mesmos termos da unidade primeira. No final do processo, ainda que não haja mais uma unidade ingênua e feliz, há uma unidade madura, que conhece o negativo, mas o abraça, o admite como parte de si. Se a razão sabe-se livre por meio dos homens e os homens também se sabem livres quando se reconhecem como espírito (momento da razão), o ponto central é o desenvolvimento do conhecimento. O reestabelecimento da unidade se dá pela continuidade do desenvolvimento do saber, do conhecimento, que outrora foi pecado original (divisão):

O conhecimento cura, igualmente, o velho dano, e é a fonte infinita de reconciliação. Conhecer significa destruir o exterior, o alheio à consciência, sendo assim o retorno da subjetividade em si. Isso posto na real auto-consciência do mundo, é a sua reconciliação. Do desassossego da infinita dor, onde se relacionam os dois lados da oposição, surge a unidade de Deus, da realidade posta como negativa, isto é, da subjetividade separada dele. [...] O homem, participante da verdade e sabedor de que ele próprio é momento da ideia divina, tem que abdicar de sua naturalidade, pois o natural não tem liberdade nem espírito. [...] Essa unidade existe em si somente para a consciência pensante e especulativa. (HEGEL, 1999, p. 275).

O desenvolvimento do conhecimento humano é assim o desenvolvimento tanto da divisão da razão quanto de sua reconciliação. O homem desenvolve sua liberdade saindo do seu estado natural de unidade feliz com a natureza e conhecendo-se como espírito. A razão sabe-se livre por meio do desenvolvimento da razão humana e o homem sabe-se livre reconhecendo seu espírito como razão universal. O desenvolvimento da unidade da razão consigo mesma existe somente na consciência especulativa, que se trata aqui de uma razão mais velha e madura que as razões anteriores; trata-se de uma razão racional, filosófica.

A filosofia é a razão que alça o voo de águia: enxerga os diversos momentos anteriores como parte de si mesma e, assim, torna-se consciente de conter toda a realidade. Apenas a razão-filosófica é a razão velha (madura) que olha para trás e reconhece todas as realidades racionais, porque as admite como partes, momentos, de seu

²⁶ Nas palavras de Paulo Eduardo Arantes (2005, p. 9), para Hegel: “Se o homem não conseguisse reunir as partes separadas de seu mundo, e trazer a natureza e a sociedade para dentro do campo de sua razão, estaria para sempre condenado à frustração. O papel da filosofia, nesse período de desintegração geral, deveria ser o de evidenciar o princípio que restauraria a perdida unidade e totalidade.

processo histórico, participantes de si como totalidade manifesta não só no espaço, mas também no tempo. A Filosofia é o modo de a razão compreender que é princípio de si mesma, que toda realidade decorre de si, que toda realidade é modo de a razão compreender que é a força expressa não só na natureza (espaço/não espírito), mas também na história (tempo/espírito):

Mediante o conhecimento especulativo, comprova-se que a razão [...] é em si mesma a matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também a *forma infinita* a realização do seu próprio conteúdo [...]. Ela é a força infinita, porque a razão não é tão impotente ao ponto de ser apenas um ideal, um simples dever ser, que não existiria na realidade [...] Assim ela própria realiza sua finalidade e a faz passar do interior para o exterior, não apenas no universo natural, mas também no universo espiritual – na história universal [...] eis o que a Filosofia demonstra [...]. (HEGEL, 1999, p. 17, grifo do autor).

Das diversas maneiras de apreensão da realidade, apenas aquela que se faz numa filosofia da história desenvolve e apreende a verdadeira unidade. É assim que Hegel distingue o modo filosófico de apreensão da história do modo imediato (infantil) e do modo reflexivo (adolescente), afirmando o modo filosófico (velho) como melhor, por conta de sua possibilidade única de lançar lógica a um passado temporal desenvolvido inconscientemente. Hegel convida os homens a desenvolverem a consciência especulativa para realizarem a liberdade:

Senhores, aqueles dentre vós que ainda não têm conhecimento de filosofia, poderia eu agora convocá-los a aproximar-se, com a crença na razão, com o desejo e a sede de conhecer, dessa conferência sobre a história universal? Trata-se, na verdade, da vontade de compreensão racional, do desejo de conhecer, não apenas de acumular conhecimentos. (HEGEL, 1999, p. 17).

Hegel considerou que o conhecimento filosófico da história universal sobrepõe-se ao mero acúmulo de conhecimentos das demais ciências, sendo a filosofia uma ciência soberana sobre as demais na medida em que reconhece todos os momentos como racionais, manifestação da razão que se desenvolve a si. Assim, todas as razões, todos os momentos de todas as realidades são racionais: ainda que de modo não consciente, ainda que como mero momento (parte temporal) da razão total, ainda que como paixões individuais.

Apenas a razão-filosófica compreende que o espírito age inicialmente por intermédio das paixões particulares dos homens. Compreendendo assim que o espírito no princípio é uma busca de satisfação particular, ou seja, que o que há no início é a parcialidade e não o absoluto, a razão-filosófica apreende que as paixões individuais são também racionais, ainda que como momento do desenvolvimento da racionalidade mais ampla, mais racional. A razão-filosófica tem a maturidade de compreender que, se a razão se conhece por meio da ação de homens particulares, é preciso que esses homens tenham paixão por suas ações de modo particular para que assim ajam de maneira empenhada:

Um fim pelo qual devo me empenhar tem que ser de algum modo também o meu objetivo [...] Eis aí o direito infinito do sujeito: encontrar satisfação em sua própria atividade e trabalho. Se os homens devem interessar-se por algo, então eles devem estar empenhados nisso, encontrando aí o seu amor-próprio. Com isso tem-se que evitar um mal-entendido: critica-se e diz-se, no mau sentido e com razão, que um indivíduo só se interessa por aquilo que é de seu proveito particular [...] porém quem está empenhado em alguma coisa não está interessado apenas no geral, mas também no particular. [...] Por isso nada acontece, nada é realizado sem que os indivíduos ativos também se satisfaçam: eles são homens particulares, ou seja, têm necessidades e características próprias, instintos e interesses especiais. (HEGEL, 1999, p. 28).

Admitindo as paixões particulares como momentos racionais (partes da razão) e necessários para o desenvolvimento da razão mais racional, Hegel propõe um humanismo diferente de Kant: realizar o humanismo não é submeter os desejos naturais a uma razão humana acabada e manifesta no indivíduo, já que esta não está pronta antes de passar pela submissão dos homens aos próprios impulsos e interesses particulares. Mesmo a ação guiada pela paixão é (momento da) razão. Os homens não são humanos de pronto, mas constroem um humanismo sem o saberem e desenvolvem o bem comum mesmo sem partir de um humanismo consciente, já que, mesmo em suas paixões particulares, já estão desenvolvendo a sua natureza, o seu conteúdo potencial: a consciência da razão. Mas para chegar a uma razão realmente consciente, realização do humanismo dos homens, era preciso desenvolver a filosofia. E o processo de desenvolvimento e realização da filosofia é, mais especificamente, o desenvolvimento do saber da razão destes por meio do Estado. É no Estado, e não no indivíduo em si mesmo, que se converte a paixão particular em razão universal.

1.1.2 O engajamento de Marx na Filosofia como modo de combater um humanismo idealista

Ao estudar Hegel com mais afinco, a razão do conflito de Marx, expresso em suas cartas e poemas de 1835,²⁷ havia finalmente se revelado: se devia ao fato de ele empreender uma separação entre ser e dever ser, realidade e razão, conteúdo e forma, tal como Kant o fizera. Era preciso, portanto, ultrapassar tanto o humanismo formal kantiano como também a disciplina que sustentava esse humanismo, o Direito. Mas esse não era um empreendimento qualquer. Marx precisava convencer seu pai dessa necessidade.

A carta emocionada que ele escreve ao pai Heinrich em 1837 explicando sua opção pelo deslocamento para a filosofia é uma insistência no caráter moral de sua opção. Ele mostra que havia se empenhado, mas não encontrava saída no interior do Direito justamente por esta ser uma razão meramente formal, tal como era formal a razão prática kantiana. Marx indica que, nas cerca de trezentos páginas que escrevera sobre o Direito Positivo Romano, havia tentado desenvolver numa primeira parte o Direito puramente conceitual e numa segunda parte a efetivação prática deste, esbarrando em pontos críticos que não conseguia solucionar:

[...] tentei elaborar uma filosofia do Direito abrangendo toda a esfera do Direito. Eu comecei com algumas proposições metafísicas na introdução e continuei essa infeliz tarefa até chegar ao Direito Público, um trabalho de quase trezentas páginas. Aqui, sobretudo, a mesma oposição entre o que é e o que deve ser, que é característica do idealismo, destacou-se como um sério defeito e foi a fonte da divisão desesperadamente incorreta entre sujeito e matéria. [...] A seguir, como uma segunda parte, vem a filosofia do Direito, quer dizer, de acordo com meu modo de ver naquele momento, um exame do desenvolvimento das ideias no Direito Positivo romano, como se o desenvolvimento conceitual do Direito Positivo [...] pudesse alguma vez ser algo diferente da *formação* do conceito do Direito, cuja primeira parte, de todo modo,

²⁷ “De acordo com meu estado de espírito naquele momento, a poesia lírica colocou-se obrigatoriamente como o meu primeiro assunto, pelo menos o mais prazeroso e imediato. Mas devido à minha atitude e a todo o meu desenvolvimento prévio, era puramente idealista. Meu coração e minha arte tornaram-se um mundo além, tão remoto quanto o meu amor. Tudo o que era real tornou-se nebuloso e tudo o que é nebuloso não possui contornos definidos. Todos os poemas dos três primeiros volumes que enviei para Jenny são marcados por ataques aos nossos tempos, expressões difusas e incipientes de sentimentos, nada naturais, todos construídos sobre fantasias, completa oposição entre o que é e o que deveria ser” (MARX, 1975b, p. 12, tradução nossa).

devesse lidar com ele. Mais ainda, eu havia dividido esta parte em teoria do Direito formal e teoria do Direito material, a primeira sendo a forma pura do sistema em suas interconexões e sequências, em subdivisões e extensões, enquanto a segunda, por outro lado, era voltada para descrever o conteúdo, mostrando como a forma se torna encorpada em seu conteúdo. Isso foi um erro que eu compartilhei com Herr v. Savigny [...] O erro descansava na minha crença de que matérias e formas podem e devem se desenvolver separadamente uma da outra, e foi então que obtive não uma forma real, mas algo como uma mesa com gavetas nas quais então derramei areia. (...) No final da sessão sobre o Direito Privado Material, vi a falsidade da coisa toda, o plano básico cujas fronteiras se encontram com as de Kant, mas desviam dele completamente na prática, e novamente tornou-se claro para mim que não poderia haver nenhum avanço sem a Filosofia. (MARX, 1975b, p. 16, grifo nosso, tradução nossa).

Com a metáfora de gavetas vazias sobre as quais se derrama areia, Marx indica que na crítica de Hegel a Kant identificara o problema de seu estudo do Direito: há um equívoco na racionalidade (forma) apartada da prática efetiva (conteúdo). Condenando uma racionalidade vazia à qual se preenche posteriormente de realidade, ele indica a dificuldade de estudar a forma racional em si mesma. Estudar o dever ser como forma pura havia revelado-se um equívoco próprio dos limites do idealismo de “oposição entre o que é e o que deve ser” (MARX, 1975b, p. 18, tradução nossa). A divisão entre direito público formal e direito privado material deveria ser superada. Para tanto, era preciso o desenvolvimento objetivo da razão filosófica, tal como Hegel defendera.

Em um tratamento filosófico do Direito, portanto, um deve se erigir no outro; realmente a forma deve ser somente a continuação do conteúdo. [...] Havia caído uma cortina, o mais sagrado dos sagrados havia se despedaçado e novos deuses precisavam se instalados. Do idealismo, o qual, por acaso, eu havia comparado e nutrido com o idealismo de Kant e Fichte, cheguei ao ponto de buscar a ideia na realidade em si mesma. Se antes os deuses haviam duelado sobre a terra, agora eles se tornaram o centro dela. Eu havia lido fragmentos da filosofia de Hegel e sua grotesca melodia escarpada não havia me envolvido. Mais uma vez eu quis mergulhar no mar, mas com a clara intenção de estabelecer que a natureza da mente é, assim como necessária, concreta e firmemente baseada na natureza do corpo. Meu objetivo não era mais praticar truques de mágico, mas trazer pérolas genuínas para a luz do dia. (MARX, 1975b, p. 18, tradução nossa).

Marx insiste que a entrega à filosofia não é motivada por uma irresponsável paixão particular à especulação e um abandono do compromisso moral humanista, mas antes se constitui num modo mais profundo de realizar o humanismo do que aquele oferecido no limitado campo do Direito. Essa resistência à paixão puramente

especulativa indica um elemento extremamente importante: o de que Marx adentrou na filosofia em busca de um humanismo com determinação objetiva. Há uma inegável ênfase do aspecto objetivo da filosofia de Hegel na argumentação dessa correspondência: a forma erige-se do conteúdo, a mente enraíza-se no corpo, é preciso buscar a ideia na realidade. Marx eleva o tom objetivista de Hegel ao indicar o aspecto material não como mera passagem da ideia, mas como o próprio fundamento desta, afirmando que sua ida para a Filosofia deveria ser compreendida como um combate do idealismo purista do Direito, dado que somente a filosofia poderia apreender o vínculo do desenvolvimento formal com o material. Assim, adentrar na Filosofia não implicava cair na tentação de sua paixão pela divagação abstrata e sim manter seu compromisso de realizar o humanismo que o Direito mantém no plano de uma forma pura.

Essa preocupação de Marx em explicar ao seu pai que sua entrada na Filosofia era uma fuga do idealismo, e não um encantamento especulativo, é analisada de modo notório por Berman (2001), na resenha que este fez do livro de Seigel (1978). Aquele concorda com este que Heinrich Marx imprimira no filho um contragosto à pura especulação, uma resistência a Hegel e à Filosofia fundamentada na oposição a um idealismo purista. Para Heinrich, Kant não era idealista e tinha razão em defender que a Faculdade de Direito (juntamente com a Faculdade de Teologia e de Medicina) era superior à Faculdade de Filosofia. A angústia de Marx ao relatar ao pai o encantamento com Hegel justifica-se assim pelo senso crítico que seu pai lhe imprimira em relação ao idealismo unilateral, idealismo que supostamente estaria presente em Hegel e na Filosofia. Sobre as correspondências de 1837, Berman (2001, p. 39-40) afirma:

Marx e seu pai, Heinrich, transformaram Hegel numa figura mítica que tinha menos a ver com sua obra do que com os desejos e temores da família Marx. Tanto para o pai como para o filho, Hegel parece ter simbolizado, na década de 1830, uma vida de êxtase narcisista: a tentação do pensador de construir um mundo auto-suficiente de vida íntima e atividade, desligado do mundo material [...] Essa tentação e a culpa que ela provoca formam o contexto de uma troca de cartas fascinante e crucial entre Marx e seu pai em 1837 [...] O pai, que sempre fora terno e afetuoso com o filho, de repente se volta contra ele com uma torrente de temores histéricos. [...] O que estaria correndo aquele pai tão amoroso e que tanto apoio dava ao filho? [...] Marx não estava fazendo nada no sentido de escolher uma profissão, de se firmar na vida, de trabalhar para a família e humanidade – só o que queria fazer era ler, especular,

desenvolver seu intelecto como um fim em si mesmo [...] estaria na verdade sendo tentado por demônios íntimos – o fantasma de Hegel sendo o primeiro entre eles [...]. Marx concretiza os piores temores do pai: toma o partido de Hegel.

Marx toma partido de Hegel porque, na contramão da visão de seu pai, havia percebido que Hegel era mais objetivo que Kant. A filosofia como razão dialética é indicada aqui como uma fuga do plano do conceito puro contrário a um encantamento idealista ingênuo. O seu compromisso com uma contribuição concreta para a humanidade não seria abandonado, a sua ida do Direito para a Filosofia tratava-se de uma mudança de caminhos para realizar concretamente o bem comum. Não era o desvio de um jovem leviano e egoísta. Seu pai deveria desfazer-se de tantos temores apreendendo que a Filosofia no sentido hegeliano não era pura abstração, mas se referia ao humanismo como um processo dialético que perpassava não só o plano da forma moral como o próprio desenvolvimento concreto da história dos homens e do Estado político.

De fato, Marx passa para uma atuação mais efetiva no âmbito da prática: sai do campo do puro cultivo moral e da pura exaltação formal da Revolução Francesa para o campo da atuação política efetiva para o desenvolvimento do Estado prussiano. Obviamente, não se trata de um movimento impulsionado simplesmente pela teoria e sim pelo fato de que, naquele momento, o envolvimento filosófico com a polêmica em torno da dialética hegeliana também era um envolvimento político concreto em torno do Estado prussiano desejável. Daí porque o engajamento humanista político de Marx, ainda que por via de um encantamento com a dialética hegeliana, implicará um engajamento político também crítico de Hegel: Marx, assim como seu pai, preferia a república à monarquia.

1.2 Filosofia e Política do Marx Republicano

Marx mergulhara na grotesca melodia hegeliana no bojo da polêmica crucial que ela trazia naquele momento: Hegel empreendera uma oposição ao Estado laico

democrático em detrimento de uma Monarquia Constitucional²⁸ ao mesmo tempo em que exaltara a razão filosófica como razão mais racional que a razão teológica. Nas diferentes apreensões de que o real é racional e o racional é real (HEGEL, 1821) fervilhava uma oposição entre hegelianos conservadores (hegelianos de direita) e liberais (jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda). Para os conservadores, a questão era simplesmente que, após a Revolução Francesa descambar-se para o terror, Hegel teria se convencido de que a Monarquia Constitucional era o Estado mais racional possível. Já para os jovens hegelianos, a defesa da Monarquia Prussiana seria ou uma espécie de desvio moral ou uma espécie de Hegel exotérico desenvolvido para disfarçar o verdadeiro, o esotérico, já que o próprio havia empreendido uma defesa da filosofia em detrimento da religião.

Marx se aproximou mais dos jovens hegelianos. Desde que chegara a Berlim, conviveu com o humanista Eduard Gans – professor de Direito que defendia uma leitura progressista de Hegel²⁹ – e frequentou as reuniões do Clube dos Doutores (Doktorclub), grupo de debate sobre o idealismo alemão criado pelos jovens hegelianos em 1837.³⁰ Entretanto, também é preciso chamar a atenção para um fato importante: o seu posicionamento foi crítico aos jovens hegelianos desde o início. Tal como iremos demonstrar agora, já em sua tese de doutorado e nos respectivos

²⁸ A polêmica girava em torno do problema de como Hegel poderia ter dado como realidade mais plenamente racional um Estado monárquico religioso se ele próprio havia afirmado a religião como um modo alienado de apreensão da realidade pela razão. Hegel havia empreendido uma diferenciação entre a filosofia e a religião considerando que ambas buscam apreender o absoluto, mas de formas diferentes: “a religião tem o mesmo objeto da filosofia, a diferença está somente no modo de consideração” (HEGEL, 1980, p. 108).

²⁹ “Na faculdade de Direito de Berlim, o ponto de vista do hegelianismo progressista estava representado por Eduard Gans, cujas leituras Marx desenvolveu durante seu primeiro período de curso. Gans era um judeu batizado, um hegeliano liberal que em suas brilhantes interpretações tratou da ideia hegeliana de um desenvolvimento racional na história enfatizando particularmente seus aspectos libertários e questões de relevância social. Gans aprovou a Revolução Francesa de 1830, defendeu a monarquia de estilo britânico [...]. A escola de pensamento oposto, conhecida como Escola Histórica do Direito, era representada por Karl von Savigny, cujas interpretações Marx também acompanho” (McLELLAN, 1990, p. 26, tradução nossa).

³⁰ De acordo com Mc Lellan (1990), faziam parte do Doktorclub os irmãos Bauer (Bruno, Edgar e Egbert), David Strauss, Arnold Ruge, Karl Köppen, Adolf Rutenberg, Moses Hess, Luwig Feuerbach e Max Stirner. Futuramente, em 1842, Friedrich Engels também passou a debater no círculo dos jovens hegelianos.

*Cadernos Preparatórios*³¹ desta, os quais começaram a ser esboçados em 1839, Marx desenvolveu uma crítica tanto aos hegelianos conservadores quanto aos liberais, numa tentativa peculiar de ultrapassagem de Hegel pelo desenvolvimento do aspecto objetivo da dialética hegeliana que teria sido tergiversado pelo próprio Hegel. Assim, a crítica de Marx se faz no interior da peculiaridade do modo como ele adentrou na Filosofia: elogioso da dialética hegeliana por conta do caráter objetivo desta.

Ao contrário do que uma primeira impressão poderia supor, o primeiro esboço de elaboração filosófica no âmbito da teoria do conhecimento desenvolvida na tese de doutorado de Marx e respectivos *Cadernos Preparatórios* não deixa de ser também o primeiro esboço de uma elaboração filosófica no âmbito político. Há nela uma argumentação nitidamente defensora da República Democrática. Nela Marx expressa de modo embrionário os argumentos em prol do sufrágio universal que desenvolveu mais tarde na *Gazeta Renana*, os quais conjugaram uma perspectiva própria da relação espírito e matéria imbricada com um projeto de emancipação humana no âmbito do desenvolvimento do Estado.

Como veremos, trata-se de uma primeira tentativa de revirar a dialética hegeliana sem negá-la radicalmente. O problema de Hegel estaria num deslize deste para a teologia, deslize que ocorrera no modo como ele desenvolvera a razão-filosófica recusando a república democrática embrionária na sociedade grega. Hegel havia desenvolvido uma irreconciliável oposição entre razão filosófica e Estado Democrático: nele, a razão mais filosófica seria um momento para além do Estado democrático porque este teria sido a razão como consciência infantil. Para entender os argumentos que Marx desenvolve em sua DFDE, faz-se necessário, portanto, retomar mais uma vez a filosofia de Hegel, agora no que tange à sua rejeição à democracia.

³¹ Marx esboçou os *Cadernos Preparatórios* a partir de 1839 e concluiu sua tese em março de 1841, apresentando-a na Universidade de Jena, em virtude da hostilidade do governo prussiano contra os jovens hegelianos que tomou as instituições de Berlim a partir de 1840. Utilizaremos a abreviação DFDE, abreviação de *Diferença entre as filosofias de Demócrito e Epicuro*, título da tese, para nos referirmos aos *Cadernos Preparatórios* e à tese de doutorado de Marx conjuntamente.

1.2.1 Filosofia da história em Hegel: uma irreconciliável oposição entre razão filosófica e democracia

A relação entre filosofia e Estado político é para Hegel um processo impulsionado pela vontade como paixão particular dos homens. A razão chega a ser razão consciente passando pelo desenvolvimento da constituição do Estado racional. A paixão humana seria o impulso da determinação da razão ao desenvolver o Estado por intermédio da história. Em suas próprias palavras:

Dissemos que nada se realizou sem o interesse e a atividade daqueles que participaram. [...] Então devemos dizer, de maneira geral, que nada de grande acontece no mundo sem paixão. São dois momentos que intervêm em nosso objeto: o primeiro é a ideia, o segundo, as paixões humanas; um é a urdidura do tecido, o outro a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós. O centro concreto de ambos é a liberdade moral no Estado. [...] um Estado é bem organizado e vigoroso quando seus fins gerais se conjugam com os interesses particulares dos cidadãos; um encontra no outro a sua satisfação e a sua concretização – proposição em si altamente relevante. Porém, o Estado necessita de muitos eventos, invenções de organizações apropriadas, [...] São necessárias também batalhas entre os interesses particulares e as paixões [...] a história consensual não começa com qualquer objetivo consensual. (HEGEL, 1999, p. 28).

A forma mediante a qual a razão se autodetermina – forma Estado – surge a ela inicialmente como uma determinação externa e estranha. O processo de desenvolvimento da autoconsciência da razão livre é o processo de desenvolvimento do Estado livre. Os momentos da razão por meio do tempo se manifestam nas formas de Estado, de modo que para Hegel o Estado que se autoconstitui consciente de que se autoconstitui (consciente de ser constituição constituinte) é a razão livre (razão consciente). Dado que o desenvolvimento da razão consciente se dá pelo desenvolvimento da razão humana, a sequência do percurso da razão filosófica é o percurso de diversas formas de Estado. A história do desenvolvimento da razão filosófica pode ser apreendida pela história do desenvolvimento do Estado. Sinteticamente, Hegel (1999, p. 24) apreende essa história do seguinte modo:

Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. [...] só entre os gregos é que surgiu a consciência da liberdade, e por isso eles foram livres; mas eles, bem como os romanos, sabiam somente que alguns eram livres [...] no cristianismo tomaram consciência de que o homem é livre como homem, [...] [mas a liberdade] não reinou logo a seguir, e

tampouco os governos e as constituições foram organizados de maneira racional ou sequer baseados no princípio da liberdade.

O momento do cristianismo é afirmado como o momento do humanismo consciente como conceito. Na sequência, Hegel (1999, p. 343) indica que, com a Reforma de Lutero, “entramos assim no espírito consciente de sua liberdade [...] Este é o conteúdo essencial da Reforma: o homem está determinado por si mesmo a ser livre”; que no Iluminismo “o espírito reconhece que a natureza, o mundo, precisa ter uma razão na existência”; que é apenas a Revolução Francesa que constitui o Estado livre; que a razão se constitui na existência objetiva. Entretanto, essa existência inicial ainda é uma forma imperfeita. Por fim, a Monarquia Constitucional do Estado Germânico – que autoconstitui de modo consciente o fazer – é que seria a realização mais perfeita da razão livre, do verdadeiro espírito consciente. O desenvolvimento da razão livre culminaria assim na absoluta realidade de suas potencialidades com o Estado prussiano de então, do período conhecido como Restauração (após Napoleão perder o domínio da Alemanha).

Com essa filosofia da história, Hegel considerou que a República Democrática havia sido uma forma de Estado própria apenas a um momento anterior da razão; momento de anteposição dos homens em relação ao mundo, a uma realidade de continuidade entre o particular e o público, momento de consciência infantil da razão. E este momento teria desaparecido para sempre após o desenvolvimento do conhecimento na sociedade grega, levando à própria decadência desta.

Em sua argumentação de superação da razão democrática pelo desenvolvimento da razão filosófica, Hegel indicou que o primeiro momento da razão consciente teria se dado na Grécia, mais especificamente na segunda fase de unidade grega. A filosofia grega, entretanto, teria se desenvolvido de dois modos gerais: o modo alexandrino, que culminou em Sócrates e Platão, e o modo eclético, dos sistemas cínico, cético e epicurista. As duas tendências filosóficas teriam partido dos chamados Sete Sábios, os primeiros legisladores gregos, e do filósofo Anaxágoras – o qual teria sido a expressão

do momento da dualidade da razão especulativa que depois se desenvolvera cindida nas tendências alexandrina e eclética.

Originada por uma “migração e mistura de tribos” (HEGEL, 1999, p. 191), por uma realidade de diversidade de costumes dotada de “estranhamento interno”, a primeira fase grega caracterizou-se por uma moral baseada em mitos trazidos pelos estrangeiros. A Guerra de Troia e o desenvolvimento da obra-de-arte³² é que, em conjunto, teriam selado a unidade subjetiva e objetiva entre os gregos. Esta unidade se expressou na racionalidade política elaborada pelos primeiros legisladores, conhecidos como Sete Sábios. Assim, o desenvolvimento do Estado democrático grego baseou-se numa identidade entre indivíduo e comunidade apreendida pelos gregos como algo praticamente natural. Os gregos simplesmente não concebiam ainda diferenciar interesse individual e interesse geral, interesse da comunidade. Neles o interesse individual era propriamente o interesse da comunidade, interesse universal, ou seja, a identidade indivíduo e comunidade era completa. Apenas nessa condição, na qual os costumes surgiam aos cidadãos como lei natural e inquestionável, é que o Estado democrático se dava como melhor expressão da razão:

[...] só uma constituição democrática poderia ser apropriada para esse espírito e esse Estado [...] o interesse da comunidade pode permanecer na vontade e na decisão dos cidadãos – e essa deve ser a base da constituição grega [...] A constituição democrática aqui é a única possível: os cidadãos ainda não estão conscientes dos seus interesses particulares, logo, de um elemento corruptor. (HEGEL, 1999, p. 211).

O Estado racional na Grécia antiga só podia ser uma democracia porque naquele momento não se tratava de uma razão especulativa desenvolvida: o que se transformava em lei não eram frutos de uma razão madura e sim dos hábitos. O que se configurava como lei para os gregos eram seus próprios costumes, ou seja, a lei não derivava da reflexão:

³² De acordo com Hegel (1999, p. 190), enquanto a Guerra de Troia desenvolveu um objetivo comum entre as diferentes tribos, a arte “é o espírito vivo e universal e, ao mesmo tempo, o espírito autoconsciente dos indivíduos isolados”.

Para o indivíduo, o substancial do direito, os assuntos de Estado e o interesse geral são o essencial, mas apenas como costume, sob a forma da vontade objetiva. [...] A lei existe [...] vigora pura e simplesmente, por ser lei [...] existem leis nessa moralidade objetiva como uma necessidade natural. [...] Quando o costume e o hábito são a forma na qual se quer e se faz o lícito, então essa forma é fixa, pois ainda não possui o inimigo constituído pela imediatez – a reflexão e a subjetividade da vontade. (HEGEL, 1999, p. 211).

Hegel considerou, assim, que a democracia ali só foi possível porque a moralidade que se tornava lei era imanente e objetiva, era dada pela crença nos hábitos como verdades inquestionáveis. A democracia foi própria a uma realidade específica na qual os indivíduos, ainda que racionais, eram desprovidos de uma razão que se pensa a si mesma como sujeito, desprovidos de uma razão mais consciente. É a ingenuidade da razão que ainda permitia-lhes acreditar nos meros costumes como lei natural. O fato de os primeiros legisladores terem sido os Sete Sábios não indicaria uma rejeição a essa leitura da história:

Os primeiros legisladores são conhecidos como os Sete Sábios, o que não nos leva a concluir que eram sofistas ou mestres da sabedoria, apresentando conscientemente o lícito e o verdadeiro, mas apenas que eram pensadores cuja doutrina ainda não progredia para uma verdadeira ciência. Eram homens práticos e políticos [...] Sólon lhes deu uma constituição estatal por meio da qual todos tiveram direitos iguais, sem, porém, chegar ao ponto de tornar a democracia abstrata. O principal momento da democracia é o caráter moral. (HEGEL, 1999, p. 210).

Para Hegel, os sete sábios não basearam as leis em reflexões conceituais e nem delas chegaram a derivar uma essência: eles teriam permanecido como meros formalizadores de costumes – práticos –, ou ainda, quando inovadores em suas doutrinas, não progrediam para uma ciência desta. Ele indica como prova que o próprio Sólon não derivara da lei de direitos iguais qualquer conceito mais abstrato e universal, como, por exemplo igualdade humana. Os Sete Sábios apenas confirmaram a força do domínio dos interesses gerais e a carência completa de subjetividade dos gregos, os quais não decidiam nada por reflexão individual: mesmo em questões individuais, buscavam consultar uma subjetividade dominante, tal como a do oráculo e, com o progresso da democracia, a dos tribunais (HEGEL, 1999, p. 210). Os sete sábios legisladores possuíam a confiança outrora depositada nos oráculos justamente por não terem ainda uma razão livre evidente. O desenvolvimento da razão livre não

estaria de acordo com a democracia porque fora, na verdade, o próprio processo de ruína dela:

À democracia – como só existiu na Grécia – estão vinculados os *oráculos*. À decisão autônoma pertence uma subjetividade determinante da vontade, que é estabelecida por razões preponderantes; os gregos porém não possuíam essa força [...] Os gregos também seguiam em questões particulares outras fontes de consulta e não decidiam nada independentemente. Com o progresso da democracia, vemos como, nas questões mais importantes, o oráculo não era mais consultado; nesses assuntos tornaram-se válidas e decisivas as decisões dos tribunais. Assim como, na mesma época, Sócrates inspirava-se em seu demônio, os líderes populares e o povo tomavam suas próprias decisões. Com isso surgiram a ruína, a desordem e a constante alteração da constituição. (HEGEL, 1999, p. 210, grifo do autor).

O Estado democrático teria começado a decair com o surgimento de uma razão mais consciente de sua liberdade já em Anaxágoras, mas só a partir de Sócrates é que tal acaso passara a se tornar mais grave: “[...] o grego Anaxágoras foi o primeiro a afirmar que o *nous* – a inteligência em geral ou razão – rege o mundo [...] Sócrates adotou o pensamento de Anaxágoras, que se tornou dominante na filosofia – com exceção de Epicuro, que atribuía todos os acontecimentos ao acaso” (HEGEL, 1999, p. 19). Com Sócrates os gregos passam a não ter mais a confiança nos costumes como fundamento da verdade. Hegel considerou que, a partir de Sócrates, a razão livre teria se disseminado entre os gregos, gerando uma “clivagem entre a moralidade e os costumes”, invalidando as leis e assim tornando impossível a existência do Estado democrático. Apenas antes da razão livre a democracia foi possível, pois apenas numa razão inconsciente de si o hábito se identifica imediatamente com a lei.

Assim, foram os sete sábios “os primeiros a formular proposições universais, mas naquele tempo a sabedoria era colocada num ambiente de percepção concreta” (HEGEL, 1999, p. 19). Na vida política e no exercício da arte, “com os sofistas teve início a reflexão sobre o existente e o raciocínio” (HEGEL, 1999, p. 19): oscilações das representações. Os sofistas, “mestres nas formulações do pensamento [...], deixaram os gregos pasmos” (HEGEL, 1999, p. 17) justamente porque sabiam manipular conceitos – dada a necessidade de os discursos apresentarem o essencial ao povo – e ensinaram aos gregos o exercício de desenvolvimento do intelecto. Entretanto, “os

sofistas referiam-se apenas aos homens subjetivos” (HEGEL, 1999, p. 19) e não ao homem em geral. Por outro lado:

[...] já Anaxágoras havia ensinado que o próprio pensamento seria a essência absoluta do mundo. Foi em Sócrates que, no início da Guerra do Peloponeso, o princípio da interioridade, da independência absoluta do pensamento em si, obteve uma livre manifestação. Ele ensinou que o homem deve se descobrir e reconhecer em si mesmo o que é justo e bom, e que isso, segundo a natureza do justo e bom, seria universal. [...] Sócrates colocou o sujeito como algo decisivo em oposição à pátria e aos costumes, pelo fato de que ele deixou ao juízo e à convicção a determinação da ação humana. (HEGEL, 1999, p. 19).

Para Hegel, portanto, o princípio que Sócrates tomou do dualismo de Anaxágoras desenvolveu o declínio da democracia grega, começando por Atenas e chegando a Esparta, na medida em que questionou a inseparabilidade do pensamento em relação à vida real, justamente a unidade que tornava a democracia possível:

O princípio de Sócrates comprovou-se revolucionário perante o Estado de Atenas, pois a característica desse Estado é que o costume constitui sua forma, ou seja, a inseparabilidade do pensamento da vida real. [...] o que eles condenaram em Sócrates já estava bastante enraizado neles [...] Em Atenas desenvolveu-se cada vez mais esse sublime princípio, que era o próprio declínio da existência e da substância do Estado ateniense: o espírito tinha a tendência a se auto-satisfazer, a refletir. [...] Em Esparta, surge o mesmo declínio que o sujeito em si tenta impor contra a vida moral comum. (HEGEL, 1999, p. 228).

O ponto de declínio do povo grego ocorreu na separação entre o real e o ideal por conta da primeira manifestação da razão livre num sentido individual, quando o sujeito se voltou contra a moral comum. Para Hegel, este “ponto de declínio da democracia” que é princípio socrático seguiu no mundo ocidental através de Alexandre, O Grande – discípulo de Aristóteles. Assim, “com Aquiles começa o mundo grego, [...] com Alexandre ele termina” (HEGEL, 199, p. 19).

Portanto, Hegel desenvolveu em sua filosofia da história uma lógica de oposição à democracia no mundo moderno. Defendeu que a efetividade do Estado democrático não se resumia a uma constituição representativa, mas exigia uma realidade de identidade ingênua entre interesse particular e interesse geral. A mera participação por voto não seria suficiente para determinar de modo absoluto a identificação do

cidadão com o interesse geral outrora possível na Grécia e “é por isso que, na Revolução Francesa, nunca a constituição republicana se concretizou como uma democracia, e a tirania, o despotismo, levantou a sua voz com a máscara da liberdade e da igualdade” (HEGEL, 1999, p. 213). As repúblicas modernas só podiam ser uma democracia aparente, uma falsa igualdade e liberdade, trazendo o risco de um posterior estabelecimento de tiranias em nome dessas bandeiras.

Hegel (1999, p. 213) retomou Montesquieu em seu argumento. “A virtude é a base da democracia, diz Montesquieu. Essa citação é tão importante quanto verdadeira no tocante à representação que normalmente é feita da democracia”. A virtude como sobreposição do bem comum só pode reinar no modo imediato, na consciência feliz da razão. Daí o absurdo de se pretender uma democracia na modernidade.

A vitalidade concreta nos gregos é a moralidade objetiva, a vida pela religião, pelo Estado, sem muitas reflexões, sem determinações universais que, ao mesmo tempo, se distanciem da deformação concreta e que precisem colocar-se perante ela. A lei existe e o espírito está nela. Todavia, logo que o pensamento surge, ele analisa as constituições: indica o que seria o melhor e exige que aquilo que ele reconheceu como o melhor substitua o existente. (HEGEL, 1999, p. 227).

O problema com a tentativa de democracia na modernidade estaria justamente na impossibilidade do reino da virtude como abnegação, sacrifício. E tal seria inevitavelmente o caso da vida moderna. Nesta, não é a liberdade objetiva e sim a liberdade subjetiva que fundamenta o Estado. No caso dos gregos, o objetivo de vida pessoal era de fato a pátria, a comunidade. O Estado não era uma abstração (separação). Mas a virtude imediata, base para a democracia grega, já não seria possível num contexto de razão livre desenvolvida, de razão como subjetividade livre. Já que “o paraíso é um jardim onde só os animais podem permanecer, não os homens” (HEGEL, 1999, p. 227), não era mais possível aos modernos a democracia: este era um Estado próprio da continuidade imediata “homens-mundo” perdida para sempre em sua forma ingênua com o desenvolvimento da consciência especulativa.

Foi o desenvolvimento da liberdade subjetiva que levou ao declínio da democracia na Grécia e é a liberdade subjetiva que reina na vida moderna: “Justamente a liberdade

subjativa, que determina o princípio e a forma característica da liberdade em nosso mundo – que é o fundamento do nosso Estado e da nossa vida religiosa – significou para a Grécia a ruína” (HEGEL, 1999, p. 213). Após o desenvolvimento da razão livre, portanto, o indivíduo nunca mais terá no Estado uma identidade completa, o Estado não poderá ser mais que uma unidade meramente formal entre interesse individual e coletivo. A unidade da liberdade subjetiva com a liberdade objetiva na modernidade só poderia ser real sendo formal.

Perante essa constatação, o Estado próprio da razão madura seria uma unidade meramente formal – e não uma unidade concreta, tal como a democracia. A razão moderna mais plenamente consciente seria uma forma voltada a si e, portanto, na modernidade o Estado em si só poderia ser Monarquia Constitucional.

Hegel chegara a comemorar a Revolução Francesa³³ por esta ter buscado engendrar na prática a racionalidade do Estado desenvolvida conceitualmente pela filosofia iluminista,³⁴ mas defendera a Monarquia Constitucional como uma realização prática mais perfeita de tal racionalidade. Sobre isso, sua *Filosofia da história* afirma que “o

³³ Juntamente com seus colegas de seminário Höderling e Schelling, na Igreja Protestante em Wurttemberg, para comemorar a Revolução Francesa Hegel plantou a “árvore da liberdade”.

³⁴ Hegel partiu de uma perspectiva similar a Kant. Este vislumbrou a Revolução Francesa como uma ampliação da realização do imperativo categórico da ética individual para o direito público: “Por ocasião da transformação completa, recentemente realizada, de um grande povo em Estado, se serviu freqüentemente do termo organização de uma maneira muito apropriada para a instituição magistratura etc., e mesmo do corpo inteiro do Estado. Pois cada membro dava certamente em um tal todo ser não apenas meio, mas ao mesmo tempo fim e, enquanto colabora para a possibilidade de todo, deve, por sua vez, no que concerne seu lugar e sua função, ser determinado pela idéia do todo” (I. 1790, § 65 apud TERRA, 1989, p. 38). O entusiasmo de Kant não era com o processo radical revolucionário francês e tampouco com o próprio Estado francês, e sim com o fato de tal processo ter constituído na prática a racionalidade livre como essência da verdadeira racionalidade: a Revolução Francesa teria sido uma tentativa de constituição da liberdade do homem na submissão ao domínio da razão no âmbito jurídico. Ele exaltou, portanto, não o modo (violento) como essa ocorreu e sim indicação concreta da possibilidade do encontro entre liberdade e ética no homem sujeito das leis humanas. Após a crítica à violência revolucionária, defendeu o republicanismo apenas como monarquia (monarquia constitucional): a república apenas como um governo que não altera a soberania do executivo, apenas como encontro entre legislação humana externa (direito) e legislação humana interna (ética). O Estado republicano seria o Estado da razão na medida em que nele as leis jurídicas, os princípios do direito, seriam, tais como as leis éticas, princípios racionais *a priori*. O direito republicano seria a aplicação social das leis éticas. Mesmo que os cidadãos se submetessem ao Estado por coerção, a Monarquia Constitucional seria liberdade na medida em que teria uma constituição republicana, com o princípio na razão pura prática: no respeito às leis jurídicas, os cidadãos estariam respeitando as leis da razão universal, sendo éticos e livres.

liberalismo dominou de modo especial em todas as nações latinas [...] mas por toda parte ele fracassou” (HEGEL, 1999, p. 370), argumentando que a “Revolução Francesa partiu da filosofia [...] mas essa filosofia é pensamento abstrato, não é compreensão concreta da verdade absoluta” (HEGEL, 1999, p. 343).

Hegel indicou o aspecto de fracasso na Revolução Francesa em torno do fracasso do liberalismo constituído por ela e o atribuiu a uma realização não concreta, não absoluta da razão-filosófica. A indicação de que a Revolução Francesa realizara abstratamente a liberdade e a defesa de que só a Monarquia Constitucional realizaria a liberdade concreta expõem as consequências políticas de sua dialética: a liberdade real não é a pura autonomia dos homens, mas sim a integração, entre interesses contrapostos, pela realização da soberania vontade em si num único indivíduo: o monarca.

1.2.2 Filosofia da história em Marx: a (re)conciliação entre a razão filosófica e a democracia

Nos *Cadernos Preparatórios* de sua tese de doutorado intitulada *Diferença entre as filosofias de Demócrito e Epicuro (DFDE)* Marx desenvolveu uma filosofia da história alternativa à de Hegel, indicando que a democracia não sofreu o caso na Grécia por conta do desenvolvimento da razão filosófica, mas sim por conta da vitória de uma razão filosófica que sofrera viragem para a teologia. Ou seja, diferente do que teria considerado Hegel, o Estado democrático não foi subsumido pela razão propriamente filosófica e sim pela razão filosófica decaída. O sistema epicurista – e não os alexandrinos – é que teria desenvolvido o dualismo de Anaxágoras de um modo verdadeiramente filosófico, de modo que a dissolução da democracia engendrada pelos alexandrinos e perpetuada na modernidade não teria sido um progresso da razão e sim seu retrocesso. Assim, diferente do que teria considerado Hegel, o Estado democrático não era oposto ao caráter filosófico e à razão consciente, mas justamente o Estado da razão mais racional, da razão mais filosófica outrora perdida. Foi justamente a “razão transformada em teologia” que a modernidade herdou e a razão filosófica deveria ser resgatada.

Em sua *DFDE*, retomando o mesmo ponto de partida de Hegel, Marx (1972a, p. 45) afirma: “O sábio, sophos, é obrigatoriamente concebido pela filosofia antiga de acordo com duas determinações que, embora diferentes, possuem ambas a mesma raiz. [...] A filosofia grega começa com sete sábios” (MARX, 1972a, p. 35). Marx concorda com Hegel que os sete sábios são a raiz da consciência filosófica, mas, diferentemente deste, mostra que os sete sábios iniciam a razão especulativa justamente por tomarem a verdadeira razão a partir de uma determinação popular objetiva. Assim, os sete sábios não são sábios por serem determinantes individuais da verdade e sim por serem os primeiros a apreender a verdade a partir da vontade popular. Trata de serem sábios por partirem de princípios objetivos e não de um mero idealismo:

Não se sacodem os poderes vivos: os filósofos mais idealistas desse período, os Pitagóricos e os Eleatas, glorificam a vida pública e fazem dela a verdadeira Razão. Os princípios desses filósofos são objetivos e constituem um poder que os invade a si próprios [...] se tornam eles próprios as imagens vivas, as obras de arte vivas que o povo vê sair de si mesmo na dimensão plástica [...] são a substância que possui o verdadeiro valor: as leis. (MARX, 1972a, p. 37).

Para Marx, o poder dos sete sábios não teria emanado de uma iluminação individual e sim do povo. Os sábios pitagóricos e eleatas são a própria materialização daquilo que a vida pública glorifica. A razão não é individual e sim popular. Apenas é plastificada em alguns indivíduos, que então a transforma em leis. Ou seja, a razão sai do povo e não dos indivíduos legisladores, de modo que não há um desenvolvimento puramente conceitual. A perspectiva de plastificação indica uma corporificação no sentido de elaboração: a pessoa do legislador é formuladora das ideias do povo em leis efetivas. Marx defende que os primeiros homens a serem tidos como sábios foram justamente os bons leitores do clamor popular. O povo não glorificava invariavelmente os primeiros sábios, mas sim o modo como estes elaboravam em saber a vontade manifestada pela maioria ao invés de desenvolver verdades próprias na contramão dos desejos populares. O povo adora como sábios os legisladores que os compreendem verdadeiramente, do mesmo modo como outrora adoravam os oráculos.

Marx discorda de Hegel (1999, p. 191) que o povo, não sabendo decidir nada por reflexão própria, se recorria aos oráculos por estes serem “uma subjetividade determinante da vontade”. A verdade seria justamente o contrário: o povo só adorou os oráculos do Apolo de Delfos quando estes expressaram a própria vontade do povo, o que se comprova pelo fato de o oráculo ter deixado de ser popular tão logo saíra do lugar de expressão da vontade popular. O mesmo acontecera com os sábios. Estes foram perdendo sua popularidade na medida em que se afastaram do povo.

Estes sábios são assim tão pouco populares como as estátuas dos deuses olímpicos. [...] Os oráculos de Apolo de Delfos não foram para o povo os representantes da vontade divina nem foram ornados pelo claro-escuro de um poder desconhecido senão enquanto o próprio poderio do espírito grego ecoou do alto do tripé pítico; o povo só se interessou teoricamente por eles enquanto foram a expressão da própria teoria do povo [...]. O mesmo aconteceu com os sábios [primeiros, legisladores]. (MARX, 1972a, p. 37).

Assim, enquanto para Hegel o Estado só pode emanar do povo, ser democrático, quando o povo se identifica ingenuamente com leis desenvolvidas pela razão em si, Marx indica que o povo só se identifica com as leis quando estas de fato dele emanam. O respeito as leis, portanto, não teria repousado na ingenuidade do povo em relação costumes e sim na satisfação com o poder público de determinação da ordem pública. Os legisladores foram reconhecidos como sábios enquanto não fecharam a razão em si mesma e os primeiros sete sábios são menos rejeitados do que os posteriores - Anaxágoras e Sócrates - justamente por fazerem da especulação apenas um isolamento parcial da razão:

A forma da vida dos pitagóricos é em si mesma a forma substancial, política, apenas tomada em abstrato e levada a um mínimo de extensão e de fundamentação natural [...] a forma na qual realizam o seu conhecimento da substância está a meia distância do isolamento total e consciente.

Marx (1972a, p. 37) afirma que mesmo nos pitagóricos não há um isolamento total da razão. O isolamento do sábio é sempre parcial porque ser sábio não implica aqui ter o privilégio da verdade e sim ser especialmente capaz de apreender a vontade geral quando da elaboração das leis. Mas a partir de Anaxágoras a situação começa a se modificar: “mas com os sofistas e Sócrates (na mesma linha do *dinamis* que

encontramos em Anaxágoras), a situação inverteu-se. (MARX, 1972a, p. 37)”. O povo deixa de reconhecer como sábios os legisladores que passam a desenvolver a razão como uma entidade distante da determinação popular, seja no plano da razão como pura forma retórica seja no plano da razão como idealismo em si. Marx indica os sofistas e Sócrates como variações da linha anaxagorana. Para ele, o dualismo de Anaxágoras é “o próprio elemento dualista que começa a cindir o coração mais íntimo do Estado” (MARX, 1972a, p. 37).

A inversão dada com Anaxágoras é apreendida aqui de modo diferente de Hegel: a filosofia começa a sofrer com os alexandrinos uma viragem teológica justamente porque estes desenvolveram a razão como um *nous*, seccionada da genuína determinação do povo. Os pitagóricos ainda teriam sido sábios pelo fato de ainda serem legisladores com alguma objetividade e os eleatas³⁵ já teriam começado a se afastar um pouco mais do povo, mas apenas em Anáxagoras que o processo de cisão é mais efetivamente esboçado: a razão determinada passa a se supor pela primeira vez como uma inteligência autônoma, um *nous* constituidor do universo, uma pressuposição do mundo que é também determinante dele próprio.

Marx considera que o fato de o povo se voltar contra o *nous* de Anaxágoras demonstra como o caráter de sábio estava para os gregos completamente vinculado à razão determinada objetivamente. O povo rejeita Anaxágoras num protesto contra a forma de razão que se compreende como pressuposto de si mesma: “[...] é o próprio povo que se afasta do antigo deus para se levantar contra o sábio individual” (MARX, 1972a, p. 37)³⁶. A rejeição do povo àquele que desenvolve uma razão autônoma é uma comprovação de que as leis não eram aceitas por advirem de uma divindade e sim que os legisladores eram divinizados quando atendiam ao clamor popular. Mas, se o povo

³⁵ Marx (1972a, p. 37) afirma que os eleatas (Zenão, Parmênides, dentre outros), os primeiros a idealizarem o mundo sensível, “a descobrir as formas ideais da substância” teriam sido aqueles que “afastam-se sem o desejar do povo e dos deuses antigos”. A dúvida do mundo sensível e a busca de um ser imutável por trás das mutações constituídas por Parmênides na constante pergunta “o que é?” passa a desenvolver a primeira contraposição de fato ao mundo sensível como fundamento da razão e a buscar um em si uno e pressuposto ao mundo e suas transformações.

³⁶ Marx (1972a, p. 37) refere-se ao fato de que, acusado de impiedade, Anaxágoras chegou a fugir de Atenas.

se contrapõe aos sábios tão logo estes deixam de ser receptáculos da vontade popular, a democracia não é uma razão mística superada pelo *nous*; o *nous* é que é uma razão mística, alienada de sua determinação objetiva e oposta ao modo verdadeiramente filosófico de especular, a despeito do misticismo ter ganhado a batalha.

A vitória do *nous* de Anaxágoras representa o início da derrocada do Estado democrático. Ele não foi exatamente promotor individual da absoluta viragem teológica já que não usou sempre a razão autônoma como fundamento explicativo. Na verdade, sua “idealidade da determinação real” (MARX, 1972a, p. 37) só se fazia presente “perante as falhas de explicações físicas” (MARX, 1972a, p. 37). Portanto, não se alienava sempre numa razão especulativa segregada, mas o fazia apenas quando não conseguia dar conta de explicar os fenômenos naturais a partir deles mesmos. O fato de ora explicar os fenômenos por uma razão em si e ora por investigações empíricas não permite que ele seja apontado como o promotor do dualismo. Assim, o dualismo não se afirma com o desenvolvimento de uma razão individual fechada, não se afirma simplesmente com Anaxágoras. Este apenas expressou o conflito objetivo da vida política grega e se sua filosofia sobreviveu na contraposição entre Sócrates e os sofistas, é porque o elemento dualista do Estado político grego ainda sobrevivia:

Criticou-se recentemente o idealismo de Anaxágoras. [...] Mas, por um lado, essa aparência de dualismo não é mais do que o próprio elemento dualista que começa, na época de Anaxágoras, a cindir o coração mais íntimo do Estado; e, por outro, [...] só é empregue quando a determinação natural não existe. [...] Com isso, o *nous* aparece como o núcleo da filosofia do filósofo errante e surge como todo o seu poder enquanto idealidade da determinação real, por um lado com os sofistas e por outro com Sócrates. (MARX, 1972a, p. 36).

Marx indica que Sócrates será mais rejeitado que Anaxágoras justamente porque lança mais radicalmente a rejeição à determinação popular, enquanto este em alguma medida desenvolvia uma razão dualista. Sócrates é mais rejeitado porque é mais unilateral, desenvolve mais isoladamente o lado da razão absolutamente determinante sobre si mesma a partir de si mesma, ou seja, a razão como determinação mais subjetiva. Se em Anaxágoras o saber ainda é dado como determinado concretamente de algum modo, em Sócrates a substância racional passa a ser buscada como pressuposto único e absoluto. Marx indica que o processo de desenvolvimento da

razão como um salto da razão para fora da própria razão, fora da determinação concreta que também a compõe, é explicitamente demonstrado pelo estranhamento do próprio Sócrates à sua razão como um *daimônion* interior:

O fato de esta idealidade da substância ter aparecido no espírito subjetivo e de ter saído da própria substância constitui um salto, uma queda para fora da vida substancial que tem suas condições no interior dessa vida. É por isso que esta determinação, que é a sua, é para o próprio sujeito um acontecimento, um poderio estranho de que ele é portador: o *daimônion* de Sócrates. (MARX, 1972a, p. 39, grifo do autor).

A rejeição da determinação objetiva não é apreendida como um problema porque é ocultada no salto da razão determinada para fora da própria vida que a determina de fato. Sócrates ignora a base real de fechamento da razão, não apreende o movimento de inversão dos sábios de receptáculos do povo para saber em si contraposto ao povo. E então a razão surge a ele como um espírito que se deu a si dentro dele. Nele a razão surge como uma subjetividade que se dá a si, como algo autônomo e estranho dentro dele, não determinado nem pela realidade grega e nem por ele mesmo. A origem da razão mistificada não é apreendida. Sócrates teria sido a expressão do contrassenso da filosofia em relação à sua determinação objetiva. “Ela desempenha o papel de trampolim que, das representações e das diferenças substanciais etc., conduz à determinação-em-si” (MARX, 1972a, p. 37). A razão estranhada é afirmada então como uma alma que se apoderou da pessoa de Sócrates, um *daimônion*. Se antes a razão deriva do povo, se antes os princípios dos filósofos são objetivos, agora “é a própria subjetividade que se dá como princípio da filosofia” (MARX, 1972a, p. 39).

Assim como Anaxágoras, Sócrates é fruto de seu tempo: ele também expressa apenas o dualism da vida pública efetiva na razão dualista que estranha a sua própria determinação. “O *daimônion* é a manifestação imediata do fato de a filosofia ser para a vida grega tanto algo puramente interior como puramente exterior” (MARX, 1972a, p. 39). A razão que perdeu mais completamente seu aspecto objetivo, que negou mais radicalmente uma de seus modos de determinação efetiva, é mais completamente rejeitada pelo povo. Sócrates é mais rechaçado do que fora Anaxágoras, o que indica a democracia como uma razão mais filosófica: ela se radicalmente opõe à sua

determinação unilateral, nega a razão racional na pura subjetividade. A condenação de Sócrates é justamente a condenação da unilateralidade idealista. Diferente do que considerou Hegel, a razão democrática é mais racional que a de Sócrates: este não tem o mérito de tentar abraçar as contradições e, por isso, é condenado.

[...] é ele próprio dividido e condenado, pois a sua raiz é em parte o substancial e o direito da sua existência encontra-se no direito do seu Estado, da sua religião, enfim, de todas as condições substanciais que surgem nele como sua natureza. Então a sua própria substancialidade está assim condenada nele; e ele desaparece justamente porque o lugar do seu nascimento é o espírito substancial e não o espírito livre que suporta todas as contradições e as vence. (MARX, 1972a, p. 39).

Marx se contrapõe a Hegel a partir do próprio Hegel. Este teria indicado o espírito livre como aquele que abraça a contraditoriedade ao invés de negá-la, ainda que posteriormente tenha empreendido uma negação unilateral da contraditoriedade rechaçando a democracia. Para Marx a importância de Sócrates é que nele a filosofia teria mostrado seu limite interno, sua tentativa de ser pressuposto de si mesma, e sua superação mais racional pela democracia: “Se Sócrates tem uma tal importância é apenas porque nele surge a relação da filosofia grega com o espírito grego e, portanto, o limite interno dessa filosofia” (MARX, 1972a, p. 39).

No caso de Sócrates a democracia teria se revelado uma razão oposta à unilateralidade subjetiva e, portanto, teria se revelado verdadeiramente filosófica. Marx concorda com Hegel que a razão de raiz socrática foi a que sobreviveu na modernidade. Mas este fato comprovaria não que esta razão é mais racional do que a democrática e sim que a sua queda na unilateralidade idealista não fora superada, mas apenas agravada.

Em Platão a razão foi desenvolvida de modo mais completamente autonomizado. Nele a idealidade é uma totalidade em si fora de qualquer determinação objetiva, o saber deixa de ter qualquer indução particular e passa a ser um bem em si que surge a partir de si mesmo de modo completamente anterior à particularidade concreta: “em Platão, esta determinação do bem, do objetivo, dá origem a uma filosofia extensiva que envolve o mundo” (MARX, 1972a, p. 41). Da contraposição ao mundo, a razão

desenvolve-se como um mundo à parte. A razão em si torna-se o mundo total; a ideia em si que envolve o mundo e o surgimento da razão fundamentalmente cindida do mundo plural se efetiva.

A subjetividade do filósofo aliena-se também do próprio sujeito filósofo e se antepõe mais completamente à sua determinação objetiva, surgindo não como antítese da razão do filósofo à razão dada na democracia determinada, mas como uma essência, verdade e realidade total em si mesma. Daí por que Platão fala de um mundo ideal como o mundo real a partir do qual a realidade é uma ilusão: as ideias reais pairam sobre essa ilusão e nelas está o devir desta falsa realidade em verdade. “É esta a concepção que Platão tem das suas relações com a realidade efetiva: um reino das ideias independente paira acima da realidade e reflete-se obscuro nela” (MARX, 1972a, p. 42)³⁷. Platão desenvolve a figura do sábio de um modo completamente diferente daquele dado inicialmente com os legisladores. Nele o sábio é apenas aquele que deriva o saber da ideia como tal e não o receptáculo do povo – acima.

O filósofo enquanto tal, isto é, enquanto é sábio e não o movimento do espírito verdadeiro em geral, constitui assim a verdade transcendente do mundo substancial que se encontra perante si mesmo. Platão revela-o da maneira mais clara quando afirma que seria necessário que os filósofos se tornassem reis ou que os reis se tornassem filósofos para que o Estado atingisse a sua determinação. Aliás, ele próprio fez essa tentativa dado que se encontrava à mercê de um tirano. (MARX, 1972a, p. 43).

Platão desenvolvera de modo ainda mais profundo que Sócrates uma oposição à razão democrática por via de uma maior unilateralidade da razão especulativa. A razão oposta à democracia não é a mais dialética, mas é completamente transcendente do mundo objetivo, dado que o filósofo se dá como sábio numa contraposição hierárquica aos homens comuns e não passando por eles. Se em Platão o filósofo não é sábio porque determinado objetivamente pelo povo (tal como no caso dos sete sábios), mas

³⁷ Marx (1972a, p. 43) acrescenta ainda que Aristóteles teve razão na sua crítica a Platão: “Aristóteles faz uma observação bastante justa: “Pois as formas são quase semelhantes e quase tão numerosas como as coisas de que partem estes pensadores, à procura das suas origens, para atingir as formas [...] mesmo que houvesse formas não seria por isso que poderia nascer qualquer coisa que delas fizesse parte, a menos que não exista mais nada que dê origem ao movimento”.

sábio como tal, fica evidente que não se trata de uma razão mais dialética e sim menos dialética.

Marx indica que em sua queda mais completa no idealismo, Platão paralisou o movimento do pensamento filosófico, da determinação mútua do idealismo com o campo objetivo. Assim, se de fato os primeiros sábios foram o início do movimento da razão filosófica, com os alexandrinos esta sofreu um desvio e não uma continuidade mais filosófica dado que “o movimento em Platão torna-se movimento ideal” (MARX, 1972a, p. 41) e se paralisa: “Platão quer transferir para a idealidade não apenas alguns seres, mas toda a esfera do ser: esta idealidade é um reino fechado, diferenciado especificamente na própria cabeça filosofante; e precisamente porque o é; falta-lhe o movimento” (MARX, 1972a, p. 43) .

Ao contrário do que considerou Hegel, portanto, Platão não é o aprofundamento do desenvolvimento da razão num sentido mais filosófico e sim de uma razão filosófica que sofrera uma viragem mística para um sentido teológico. Assim, se Hegel tem razão em afirmar que o sistema alexandrino negou a democracia, está equivocado em considerar que tal sistema tenha representado um momento positivo no desenvolvimento da razão filosófica. Na verdade, sendo mais dialética, a democracia – e não a sua dissolução – é que teria sido o momento de aprimoramento da razão mais filosófica.

É neste sentido que Marx busca então retomar a filosofia grega que escapou do desvio promovido pelos alexandrinos, o epicurismo. Hegel destacara Epicuro dentre os filósofos ecléticos à filosofia alexandrina – “o grego Anaxágoras foi o primeiro a afirmar que o nous – a inteligência em geral ou razão – rege o mundo [...] Sócrates adotou o pensamento de Anaxágoras, que se tornou dominante na filosofia – com exceção de Epicuro, que atribuía todos os acontecimentos ao acaso” (HEGEL, 1999, p. 19) – entretanto, não apreendera que Epicuro foi quem representou o ocaso positivo da filosofia grega. Marx busca retomar o atomismo de Epicuro no sentido de demonstrar o sistema deste como mais filosófico que o alexandrino e no sentido de pontuar alguns

elementos importantes para que o desenvolvimento da filosofia siga no seu rumo mais filosófico também na modernidade, no rumo de uma razão democrática.

1.2.3 A dialética aberta do atomismo de Epicuro

O elogio ao sistema de Epicuro promovido por Marx remete-se a uma busca desse sistema de uma saída do idealismo hegeliano mantendo-se numa filosofia dialética. Marx (1972a, p. 11) afirma que os filósofos tradicionalmente partem de pressupostos da consciência e acabam por buscar como base substancial a representação comum – “todos os filósofos antigos, incluindo os cétricos, partem de pressupostos da consciência, torna-se necessária uma base sólida que é fornecida pelas representações que se encontram na consciência comum” (MARX, 1972a, p. 11). A vantagem de Epicuro é que, embora também seja um filósofo da representação, ele simultaneamente nega a representação como um espelho do mundo em si, afirmando-a como mera projeção da criação ideal sobre o mundo, sendo um filósofo da representação mais rigoroso. “Epicuro, enquanto filósofo da representação, mostra-se neste ponto mais rigoroso do que qualquer outro e define melhor as condições desse fundamento” (MARX, 1972a, p. 11). O avanço fundamental de Epicuro teria sido reconhecer o seu conceito de causa única como uma mera ilusão, de modo que seu pressuposto acaba por suprimir-se.

[Em Epicuro] vimos que os átomos, considerados abstratamente, não são mais do que seres representados como existindo e que apenas sua colisão com o concreto permite desenvolver a sua idealidade fictícia e por isso mesmo envolvida em contradições. Demonstram igualmente, ao constituírem um dos lados da relação (quando se consideram objetos que têm em si mesmos o princípio e o seu mundo concreto – o vivo, o animado, o orgânico), que o reino da representação é pensado ou como sendo livre ou como constituindo o fenômeno de uma coisa ideal. (MARX, 1972a, p. 11).

Se o mérito de Epicuro é subsumir o conceito-causa, é no modo como ele define o átomo que está a sua negação da existência de um princípio em si do mundo. Isso porque nele o átomo seria apenas a representação de um limite para o mundo sensível criado pela consciência filosofante que questiona a verdade dos fenômenos. Ao dar o átomo como uma idealidade de princípio em si, Epicuro negara tal princípio como

existente no mundo e admitira-o como fictício. O átomo seria mera subjetividade humana que se pensa livre e dá a si como totalidade absoluta indeterminada sem, de fato, o ser. A subjetividade não é absolutamente livre: “Esta liberdade da representação é então uma liberdade apenas pensada, imediata, fictícia, ou seja, o atomismo na sua forma verdadeira” (MARX, 1972a, p. 14). O átomo (princípio em si) é uma ficção porque é mera idealidade e porque a liberdade da idealidade em si é pura ficção. Epicuro relata o momento específico dessa razão autônoma ficcional na tentativa de a razão humana de compreender o comportamento dos corpos celestes:

[...] o método da consciência produtora de ficções e de representações apenas se debate com a sua própria sombra; e a natureza dessa sombra depende da maneira como ela é vista e de como o objeto que reflete envia o seu próprio reflexo a partir dessa sombra [...] A consciência filosofante admite o que faz, agora que o próprio objeto entra na forma da certeza sensível e do entendimento que representa. No primeiro caso, o princípio representado e a sua aplicação encontram-se objetivados numa única coisa, e as armas num antagonismo que opõe as próprias representações substancializadas; do mesmo modo, aqui onde o objeto está, por assim dizer, suspenso sobre a cabeça dos homens, onde desafia a consciência pela sua autonomia, pela independência sensível e a misteriosa distância da sua existência, a consciência explode no reconhecimento da sua atividade, contempla o que faz: chamar à inteligibilidade as representações que nela pré-existem e reivindicá-las como sua propriedade [...] que só pode admitir como princípio desta atuação a possibilidade, o acaso, e que apenas pretende estabelecer de qualquer modo uma tautologia entre si mesma e o seu objeto. [...] os meteoros e a doutrina que lhes diz respeito são, na antiguidade em geral, onde a filosofia não está isenta de pressupostos, a imagem onde a consciência contempla as suas falhas, e isso mesmo em Aristóteles. Epicuro exprimiu essa imagem e é esse o seu mérito, como consequência implacável das suas concepções e desenvolvimentos. Os meteoros desafiam o entendimento sensível; Epicuro ultrapassa esse desafio e daí em diante apenas quer ouvir falar sobre eles. (MARX, 1972a, p. 18, 21).

Diferentemente dos outros filósofos, perante a grandeza dos astros e o mistério da ordem dos movimentos destes, ao invés de recorrer ao mito e ao maravilhoso, ou seja, a princípios em si, Epicuro desenvolveu a compreensão de que a liberdade da razão é uma consciência fictícia da razão sobre si mesma: a razão se compreende autônoma, mas na verdade ela é determinada. Desse modo, o átomo (causa primeira) não seria uma existência ontológica, mas uma projeção da consciência na sua tentativa de dar ao mundo uma ordem em si. Ocorre que ele teria sido mal compreendido, já que a sua

teoria atomista foi tradicionalmente apreendida como similar à teoria atomista de Demócrito.³⁸

Marx indica que Demócrito, exercendo um empirismo desconfiado, empreendeu diversas viagens pelo mundo sedento de encontrar o princípio uno numa forma substancial. Ou seja, seu atomismo fora diametralmente oposto ao epicurista, o qual considerou as propriedades do átomo como não existentes fora do conceito átomo. A diferença do atomismo epicurista foi ter acrescentado um terceiro movimento ao átomo, o movimento de “desvio da queda em linha reta”:

Epicuro admite um movimento *triplo* dos átomos no vazio. O primeiro movimento é o da *queda em linha reta*; o segundo consiste no fato de o átomo *se desviar da linha reta*; e o terceiro é o da *repulsão dos diversos átomos* entre si. Demócrito admite, tal como Epicuro, a existência do primeiro e do último desses movimentos; mas Epicuro distingue-se dele por referir ainda a *declinação do átomo* da linha reta. (MARX, 1972b, p. 165, grifo do autor).

Marx insiste que o fato de o átomo epicurista manter os dois movimentos outrora avaliados por Demócrito e ser acrescido de um terceiro movimento, o movimento de desvio, antes de ser uma pequena diferença com relação àquele, expõe uma distinção radical. Ao acrescentar o movimento de desvio no átomo, Epicuro os expressou como mera subjetividade, resolvendo assim o que considerava ser uma contradição: o átomo como simultaneamente autônomo e determinado pelos demais átomos.

O átomo adquire através das suas qualidades uma existência que contradiz o seu conceito; é considerado um *ser-á alienado, diferente e separado da sua essência*. É nesta contradição que reside o enorme interesse de Epicuro. Assim que considera uma propriedade, daí tirando como consequência a natureza material do átomo, imediatamente contrapõe determinações que de novo negam esta propriedade na sua própria esfera e fazem prevalecer, pelo contrário, o conceito de átomo. Determina *todas as qualidades de tal maneira que elas se contradizem a si mesmas*. Pelo contrário, Demócrito não considera em parte alguma as propriedades relativamente ao próprio átomo, e nunca objetiva a contradição, que elas contêm, entre conceito e existência. (MARX, 1972b, p. 180).

³⁸ Dentre as avaliações equivocadas que Marx cita estão as de Possidônio, Nicolau, Socion, Cotta, Plutarco, Cícero, Leôncio.

Ao atribuir ao átomo o movimento de desvio e indica-lo como subjetividade pura, Epicuro o negou-o como sujeito efetivo do mundo sensível, afirmando-o como mera idealização a si de sua qualidade de sujeito. Expressando o átomo como mera idealidade de princípio em si, Epicuro acaba por dar o princípio em si como mera representação.

Para desenvolver a filosofia de Epicuro e a dialética que lhe é imanente, é essencial reter esse ponto: dado que o princípio é um princípio representado que se comporta relativamente ao mundo concreto sob forma do ser, a dialética, essência interna destas determinações ontológicas, só se pode desenvolver na medida em que essas determinações, por serem imediatas, entram necessariamente em colisão com o mundo concreto e revelam, no seu comportamento específico em relação a ele, que apenas são a forma fictícia, exterior a si mesma, da sua idealidade, ou melhor, que não existem enquanto pressupostos, mas sim enquanto idealidade do concreto. Portanto, as determinações deste mundo são falsas *em si*; suprimem-se. Só é expresso o conceito do mundo; logo sua base é a ausência de pressuposto, o nada. A filosofia epicurista deve sua importância à ingenuidade com que exprime as suas conseqüências sem o falso pudor de hoje. (MARX, 1972a, p. 12, grifo do autor).

O que ocorre é que, no movimento de desvio do átomo, Epicuro ingenuamente explicitou o princípio em si como mera subjetividade humana, ao contrário dos idealismos que o expressaram como realidade em si. Marx retém como essencial a falta de pudor de Epicuro em assumir que o seu atomismo é mero *conceito* e não causa ontológica real do mundo. Nele, a idealidade do concreto que havia se assumido como existência em si revela-se como o que de fato é: idealidade. É assim que a cisão entre ideia e realidade é suprimida: “o que deve ser resolvido torna-se deste modo suposto; é o próprio átomo que deve ser explicado” (MARX, 1972a, p. 12).

Epicuro desenvolveu, assim, uma dialética que resolveu os conflitos do átomo, objetivou a contradição de determinação e indeterminação dando o indeterminado como mera alienação do conceito de si mesmo. Demócrito, ao contrário, permaneceu no interior da contradição: “Demócrito não considera em parte alguma as propriedades relativamente ao próprio [conceito de] átomo, e nunca objetiva a contradição, que elas contêm, entre conceito e existência” (MARX, 1972a, p. 180), já que “Demócrito só considera as propriedades dos átomos relativamente à formação das diferenças no mundo fenomênico e não relativamente ao próprio [conceito de] átomo” (MARX, 1972a, p. 182). Demócrito não subsumiu a antinomia das propriedades

do átomo porque as manteve substanciais, repartindo o mundo em duas partes e caindo numa contradição irresolúvel:

[...] por um lado o fenômeno é extrínseco aos átomos [...] por outro lado, o fenômeno extrínseco é o único objeto verdadeiro [...] Ora, dizer que o fenômeno constitui o verdadeiro é contraditório. [...] Os dois termos da contradição parecem manter-se separados pelo fato de esta repartir-se em dois mundos. [...] Demócrito não escapa à antinomia. Ainda não está a altura de explicar esta última. (MARX, 1972a, p. 145).

Ao dar os fenômenos como extrínsecos ao princípio real ao mesmo tempo em que deu como verdadeiro tanto os fenômenos quanto o princípio em si negado por eles, Demócrito manteve uma contradição irresolúvel entre sujeito e predicado. Ele reconheceu que só os objetos sensíveis múltiplos constituem a realidade, confiando nos fenômenos, ao mesmo tempo em que permaneceu buscando um princípio único, indeterminado e oculto, desconfiando deles. É justamente nessa relação com os fenômenos que reside a completa oposição entre Epicuro e Demócrito:

Verificamos assim que os dois homens se opõem sistematicamente. Um é cético e o outro dogmático; um considera o mundo sensível como uma aparência subjetiva e o outro como um fenômeno objetivo. Aquele que atribui ao mundo sensível a qualidade de aparência subjetiva entrega-se à ciência empírica da natureza e aos conhecimentos positivos, e representa a inquietude da observação que experimenta, aprende e erra pelo mundo. O outro, que considera real o mundo dos fenômenos, despreza o empirismo. (MARX, 1972b, p. 155).

Epicuro não se entregou a um ceticismo sem fim em relação aos fenômenos tal como o fez Demócrito: para aquele o mundo sensível é real e o tal princípio causador é apenas uma ficção desenvolvida pela ideia subjetiva do filósofo em sua tentativa de compreender o incompreensível.

A diferença de Epicuro com Demócrito é importante pelo modo como ela expressa a diferença de Epicuro com toda a tradição da filosofia até então. E é neste ponto que reside o interesse de Marx: trata-se de demonstrar que Epicuro desenvolveu a razão especulativa para um sentido mais filosófico, do que nos demais filósofos antigos, ao revelá-la como não completamente autônoma de fato. O triunfo de Epicuro foi justamente a recusa da constante desconfiança dos fenômenos desenvolvida tradicionalmente pela filosofia e o reconhecimento dos limites da consciência humana.

Tal se deu em sua experiência com os meteoros. Nela, Epicuro é mais filosófico porque indica que a representação autônoma desaparece quando é reconhecida como mera representação.

[...] pois no que respeita à ciência da natureza na sua especificidade, não devemos nos ater às regras e às noções comuns e falhas de sentido; devemos, pelo contrário, aceitar as exigências dos próprios fenômenos [...]. A fim de que possamos viver sem cuidados. Deixa de haver necessidades de princípios ou pressupostos quando o próprio pressuposto se opõe à essência e a amedronta. No medo, a representação desaparece. (MARX, 1972b, p. 155).

Admitindo os fenômenos como mera casualidade, a razão admite-se como incapaz de controlar os fenômenos e, portanto, reconhece sua determinação por eles. Epicuro admitia também diversas explicações para o mundo: “Se se admite uma explicação e se rejeita uma outra quando ambas concordam com os fenômenos, é evidente que nos estamos a afastar da ciência da natureza para irmos cair no reino dos mitos”.³⁹ Para Epicuro, os fenômenos devem reinar sobre as explicações:

“[...] podem produzir-se de múltiplas formas; mas é necessário observar com atenção o modo de aparecimento de cada um deles e distinguir entre os fenômenos semelhantes aqueles cuja possibilidade de ocorrência sob múltiplas formas não é contradita pelos fenômenos entre nós”⁴⁰ [...] O único critério de explicação é não ser contradito pela evidência e pela experiências sensíveis, isto é, pelo fenômeno, pela aparência, dado que em geral se trata sempre da aparência da natureza. (MARX, 1972b, p. 22).

A única explicação não possível a um fenômeno é aquela que recusa o que o próprio fenômeno expressa. Para Marx, os epicuristas renunciam ao conhecimento do *em si*, “condenam as ciências afirmando que em nada elas contribuem para atingir a sabedoria”⁴¹ do mesmo modo que os céticos. Mas, Epicuro teria superado os céticos – na medida em que estes duvidam até mesmo dos fenômenos – e permitiria melhor superar Kant – na medida em que os kantianos se assemelham aos céticos, sendo “os apóstolos oficiais do não-saber, consistindo a sua tarefa quotidiana em desfiar um rosário pela sua própria impotência e pelo poder das coisas” (MARX, 1972a, p. 30). Em

³⁹ DIÓGENES, X § 87 (apud MARX, 1972a, p. 22).

⁴⁰ DIÓGENES, X § 87 (apud MARX, 1972a, p. 22).

⁴¹ SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos I* (apud MARX, 1972a, p. 29).

contraposição aos céticos, e, portanto, aos kantianos, “Epicuro esvazia em primeiro lugar o mundo, acabando deste modo na ausência total de determinações, no vazio que repousa em si, no deus *otiosus*” (MARX, 1972a, p. 32).⁴²

Epicuro afirmara que “o mundo é um complexo celeste que envolve astros, a terra e todos os fenômenos que contém uma *parcela* da infinitude” (apud MARX, 1972a, p. 24, grifo do autor), “não podemos saber onde o mundo acaba; mas é evidente que existe um número infinito de mundos” (apud MARX, 1972a, p. 25) e “todo corpo concreto é em geral um complexo de átomos” (apud MARX, 1972a, p. 25). Marx considera que nessas definições epicuristas de criação do mundo fica evidente que, ao dar como princípio indeterminado da determinação primeira o átomo e afirmá-lo como representação, Epicuro tornou a indeterminação supérflua e deu relevância à relação entre os seres determinados: “uma vez que o mundo foi definido como uma seção do infinito, [...] pois uma seção está separada de qualquer outra [...] portanto limitada relativamente a um Outro” (MARX, 1972a, p. 25).

Ao dar o conjunto amplo dos fenômenos como um infinito que contém vários mundos, ou seja, várias determinações, o limite de cada mundo não está em si mesmo, mas é justamente o outro. Epicuro considerou que “o limite pode ser pensado da forma que se quiser” (apud MARX, 1972a, p. 25), mantendo a verdade do mundo tão variada quanto são variadas as representações sensíveis:

O mundo é uma representação indeterminada da consciência que sente e reflete, o mundo será nessa consciência composto por todas as outras representações sensíveis e limitadas por elas e a sua determinação ou o seu limite serão tão diversificados quanto essas representações sensíveis que o cercam. (MARX, 1972a, p. 26).

O que o mundo é, para Epicuro, é uma multiplicidade, dado que assim se expressa na diversidade de modos de pensar o mundo. O que importa é que a explicação pensável seja possível no âmbito dos fenômenos, ainda que ela se contradiz com outra explicação. Marx (1972a, p. 27) afirma: “É esta a essência de todas as explicações

⁴² O termo *deus otiosus* refere-se ao conceito de Deus como criador que se distancia do mundo e não se envolve em seu funcionamento diário.

epicuristas, e isto é tanto mais importante quanto é verdade que constitui a essência de todas as explicações fornecidas pela consciência produtora de representações, prisioneira de pressupostos”. Os fenômenos múltiplos não precisam ser reduzidos a uma explicação única, mas são a verdade da realidade já determinada em suas pluralidades. Ao aceitar a diversidade da realidade, Epicuro deixa as lacunas persistirem.

Indicando que “o ideal e necessário apenas existe numa forma representada” (MARX, 1972a, p, 27) e não como ontologia, Epicuro nega a razão absoluta em si e a dá como mera projeção feita pela filosofia. Rompe com a filosofia idealista: se o em si é apenas uma idealidade dada na alienação da especulação, não existe de fato um princípio causal único, as relações sensíveis não são necessárias a não ser na consciência filosofante. Marx considera que ele teria superado um aspecto presente em grande parte da filosofia antiga da existência de um princípio em si racional causal e determinante sobre o mundo, ou seja, a existência de desenvolvimentos necessários.

A idealidade é assim transferida para os próprios átomos. [...]. A necessidade, a idealidade que lhes toca é meramente fictícia, fortuita; é-lhes exterior. E só assim podemos exprimir o princípio do atomismo epicurista: o ideal e necessário apenas existe numa forma representada, exterior a si mesma, ou seja, na forma do átomo. Eis pois até onde vai a lógica de Epicuro. (MARX, 1972a, p. 12).

Assim, diferentemente dos demais filósofos, Epicuro identificou como caráter da razão humana o não saber absoluto contrapondo-se ao caráter desta como saber absoluto. Ao não assumir a representação do mundo como mundo em si e aceitar o seu limite de mundo pensado, Epicuro foi mais filosófico: o mundo sensível deixou de ser mera aparência que oculta um verdadeiro princípio nos bastidores, a verdade surgiu como manifesta no mundo sensível, nos fenômenos, e não numa razão em si e independente regendo estes por detrás.

Epicuro expressaria uma espécie de reconhecimento inocente da consciência filosófica em relação ao seu equívoco, já que: “O que ficou demonstrado no raciocínio sobre a repulsão (que o átomo, enquanto forma imediata do conceito, só se objetiva na

inconceptualidade imediata) vale também para a consciência filosófica, cuja a essência é precisamente esse constrangimento” (MARX, 1972a, p. 18). Marx elogia o dogmatismo de Epicuro em relação aos fenômenos múltiplos e contrapostos pelo fato de tal dogmatismo ser uma recusa à busca de uma ordem em si no mundo e, portanto, ser um dogmatismo de caráter não teológico. É por ter extrema confiança nos fenômenos imediatos que este deixou de buscar um uno originador e regente de todo o universo e encontrou um lugar para esse uno identificando-o como pura subjetividade dos homens e respondendo à questão do surgimento do mundo simplesmente com a suposição do mundo múltiplo como existindo desde sempre.

Epicuro promoveu assim um deslocamento da questão tradicional da filosofia: a questão como o mundo múltiplo surgiu de um princípio em si passou a ser como a representação de princípio em si surgiu. E sua resposta a essa última prosseguiu sua originalidade: as representações do mundo são dadas como criações livres e casuais da consciência em seu confronto com o mundo. Marx (1972a, p. 16) mostra que, para Epicuro, as representações:

[...] não são necessárias na consciência comum [...], são substancializadas enquanto estados fortuitos [...] cuja necessidade de existência não é demonstrada nem demonstrável. Por outro lado, o que persiste é o livre ser da representação [...] é uma mentira e uma ficção; logo é em si mesmo algo de inconseqüente, uma miragem, uma fantasmagoria. A grandeza de Epicuro, o que dele persiste, é o fato de não atribuir aos estados nenhuma prioridade sobre as representações e de tão pouco as tentar salvar.

Ou seja, Epicuro também superou a perspectiva de que a representação é simples reflexo do mundo. A grandeza de sua filosofia foi desconsiderar mundo e representação – e, neste sentido, matéria e ideia, objetivo e subjetivo – como existências ontologicamente distintas ao mesmo tempo em que mantém a representação livre *em si* como uma mera ficção.

Nele, o fato de as ideias poderem ser fortuitas e sem qualquer enraizamento necessário demonstrável na realidade não implicava que elas partiam apenas de si mesmas. A natureza do átomo epicurista “não é a espacialidade, mas o ser para si” (MARX, 1972a, p. 43), é o desvio do seu pressuposto: “[...] esse ato de fuga, esse ser-

fechado-sobre-si privado de pressuposto e conteúdo é a forma como aparece a sua qualidade própria: do mesmo modo toda a filosofia epicurista se desvia dos pressupostos. Por exemplo: o prazer não é mais do que o desvio da dor” (MARX, 1972a, p. 43). Desse modo, o encadeamento entre as partes diversas não deixa de existir. Mas é casual. Todos os fenômenos como determinações em si são repulsão/diferenciação do outro fenômeno:

[...] dado que são elementos fechados num estado natural limitado, o seu ato criador só pode ser um ato particular, a saber, o seu próprio ser transformado que novamente nos apresenta a sua particularidade natural, significa isto que o seu ato criador consiste apenas no seu processo natural de metamorfose. (MARX, 1972a, p. 71-72).

Diferentemente do Platão, Epicuro mantém a filosofia no movimento de mudança. Daí sua dialética: “O que vem aqui é portanto a sua aptidão para a mudança e não sua persistência. [...] O ato de criação corresponde neles à morte da sua existência particular, e o resultado dessa criação é apenas a negação de uma tal persistência” (MARX, 1972a, p. 72). Portanto, um elemento dá origem a outro, o novo nada mais é que o velho transformado: o novo persiste algo do velho. “Esta reciprocidade dos elementos e das coisas naturais necessárias à sua persistência significa apenas que as suas condições, consideradas como forças que lhes são específicas, estão tanto neles como fora deles” (MARX, 1972a, p. 72).

Há assim, no sentido epicurista, uma totalidade casual no âmbito material e uma liberdade pensável no âmbito da determinação do mundo: nele as partes se articulam na medida em que só se formam como mutações do outro. A razão deve compreender que a metamorfose do velho no novo pode se dar de inúmeras maneiras, não há uma regra. Temos um encadeamento casual entre as partes, de modo que o determinado só o é como desvio de outro determinado sem nunca haver um determinado em si mesmo que não seja uma repulsão do limite que o separa do outro. Uma determinada existência é justamente decorrente da negação da persistência do velho.

O mundo em Epicuro elogiado por Marx é composto por uma luta de determinações e a liberdade da razão não é absoluta, mas determinada de modo relacional. Por intermédio de Epicuro, a razão deve admitir seus conceitos apenas como desvios de outros conceitos (tal como vimos, o prazer é desvio da dor e a dor é o desvio do persistente para uma transformação), e a liberdade como relação de repulsa a um estado anterior (velho). A razão deve compreender-se assim como desenvolvimentos de outras racionalidades dadas nas transformações fenomênicas (casuais e diversas) e não como absoluta, como ideia em si.

A filosofia epicurista preconizou uma eternidade da matéria e também uma eternidade do vazio, recusando o preenchimento total do mundo pela razão, de modo que a razão admite o negativo. Epicuro revelou que a contraposição pode resolver-se sem qualquer tentativa de redução absoluta a um aspecto unilateral definitivo. Marx se surpreende com essa resolução e abraça a dialética epicurista como uma racionalidade inspiradora para a verdadeira razão filosófica. O reconhecimento do vazio em Epicuro acolhe a determinação objetiva porque neste o vazio é parte da totalidade: a razão não pretende cobrir tudo. Esse é um caminho inspirador:⁴³ mesmo sendo eclético à viragem dos filósofos alexandrinos para a teologia, desenvolveu um materialismo não radical; escapou da viragem teológica sem deixar de dialogar com o idealismo, ou seja, sem ser um materialista dogmático.

1.2.4 Marx em defesa da razão filosófica mais filosófica

Marx não se contrapõe radicalmente ao desenvolvimento conceitual, pois defende que é preciso ir além das apreensões alienadas da razão a respeito do seu próprio

⁴³ Mészáros (2006, p. 68) admite que já na análise do atomismo epicurista Marx inicia sua teoria da alienação, entretanto não aprofunda muito na diferença positiva que Marx admitiu entre a dialética epicurista e a dialética hegeliana, dado que seu recorte interessa-se apenas em pontuar a importância do doutorado de Marx para a sua Teoria da Alienação. A esse respeito, sua análise se resume bem na seguinte passagem: “O caráter contraditório do mundo já está no centro de Marx quando ele analisa a filosofia epicurista. Ele ressalta que Epicuro está principalmente interessado na contradição, que ele determina a natureza do átomo como inerentemente contraditória. E é assim que o conceito de alienação surge na filosofia de Marx, ressaltando a contradição que se manifesta na ‘existência alienada da sua essência’: ‘Por meio das qualidades o átomo adquire uma essência que contradiz sua ideia; ele é posto como um ser alienado, separado de sua essência’”.

desenvolvimento por meio da própria consciência: “Esta contradição inerente à consciência filosofante deve objetivar-se por essa mesma consciência, deve ser expulsa por ela” (MARX, 1972a, p. 43). Nesse sentido, ele não busca recusar radicalmente Hegel, mas retomar a determinação objetiva no desenvolvimento da razão filosófica outrora perdida. Insiste que é preciso escapar das razões filosóficas alienadas e, ao mesmo tempo, buscar progressos na realidade. Trata-se de, tal como fizera Epicuro, avançar a razão para uma maior consciência dos seus limites, ou seja, a razão deve compreender que não existe ontologicamente como um bem em si e que, portanto, o absoluto é apenas uma determinação fictícia. Marx buscou retomar a filosofia de Epicuro na medida em que este representava a filosofia grega mais iluminista. Como mostra Silva (2011, p. 65), os jovens hegelianos:

[...] defendiam que o epicurismo havia pré-configurado o Iluminismo europeu dos séculos XVII, XVIII e XIX, período visto por todos eles como constituindo crescente auto-consciência, individualidade abstrata e rejeição da noção de poder divino em relação à natureza. [...] Em seu livro, Koppen afirmava ser a conexão entre o epicurismo e o Iluminismo moderno uma virtude, um feliz encontro (FOSTER, 2005). Um detalhe importante: essa obra do Koppen é dedicada ao seu amigo Karl Marx. No prefácio à sua tese de doutorado [...] Marx se refere de modo favorável à obra do amigo. Na tese, Marx optou por voltar-se para a filosofia de Epicuro com o objetivo de esclarecer o modo como a filosofia epicurista havia antecipado a ascensão de materialismo e humanismo do Iluminismo europeu dos séculos XVII e XVIII. Para Marx, Epicuro foi “o maior representante do Iluminismo grego e merece o louvor de Lucrecio”.

Epicuro foi escolhido como representante do melhor filosofar porque elevou de modo radical o homem como sujeito do mundo e da racionalidade deste, negando uma razão existente por si mesma e acima das representações humanas. Marx afirma na *DFDE* que é preciso repetir a Epicuro o elogio que Lucrecio o ofereceu:

A humanidade jazia vergonhosamente na terra /esmagada sob o peso da religião que, nos céus mostrava a sua face / e cujos olhos estarecedores ameaçavam do alto os mortais. /Pela primeira vez um homem, um Grego, ousou levantar contra ela os seus olhos humanos e ousou defrontá-la. / E assim a superstição foi deitada por terra e pisada aos nossos pés; /e esta vitória elevou-nos aos céus.⁴⁴

⁴⁴ LUCRÉCIO, T. *De rerum natura*, I, 62 seq., I,78 seq. (apud Marx, 1972b, p. 214).

Marx concorda com Lucrécio que Epicuro merece ser exaltado porque eleva os homens a sujeitos. O problema é que foi justamente a filosofia alexandrina que continuou viva na modernidade.

A figura que vemos sair do laboratório da consciência Greco-filosófica, da obscuridade da abstração, coberta com suas vestes sombrias, é a figura com a qual a filosofia grega caminha viva pela cena do mundo [...] a mesma figura bebeu a taça de veneno, a mesma que, depois de se tornar o deus⁴⁵ de Aristóteles, gozou da maior felicidade na Teoria (contemplação). (MARX, 1972b, p. 160).

Marx concorda aqui com Hegel que é a filosofia alexandrina que se manteve viva na filosofia moderna e que na modernidade houve o desenvolvimento de uma liberdade subjetiva ainda mais radical. Entretanto, para ele o não reconhecimento desta liberdade subjetiva como um idealismo fictício é o núcleo íntimo dessa “desgraça” moderna: “O núcleo íntimo da desgraça é constituído pelo fato de a alma dessa época, a mônada espiritual que se basta a si mesma e é em si mesma representada idealmente de todos os pontos de vista, não reconhecer nenhuma realidade que exista sem a sua intervenção” (MARX, 1972a, 88). O núcleo íntimo da desgraça é o idealismo, é o conceito ideal achar que basta a si mesmo. Hegel não entrevera que, ao tentar desenvolver-se como livre, a razão filosófica caiu numa existência ontológica independente (teologia) e paralisou seu desenvolvimento dialético.

O resgate da filosofia epicurista pretende ser assim um resgate da dialética de Hegel para além da queda deste na teologia tradicional do sistema alexandrino. Mas, nesse sentido, a tarefa de defender Epicuro como uma filosofia mais filosófica insere-se também nitidamente no projeto hegeliano original. Neste, como vimos, desenvolver a liberdade dos homens é desenvolver a razão num sentido mais filosófico e desenvolver a razão num sentido mais filosófico é desenvolver uma razão consciente do seu processo contraditório. Dado que a razão é determinada pelo processo histórico efetivo, a razão filosófica é a razão mais consciente de sua natureza determinada. É nesse sentido que Marx afirma que é na tentativa de explicação do comportamento dos meteoros que a consciência filosofante explode no reconhecimento de suas

⁴⁵ Aristóteles se contrapõe ao antropomorfismo afirmando deus como uma autoconsciência que se limita a contemplar a essência das coisas, que nada mais são que sua própria essência.

representações como meras representações. Marx trata Epicuro como um momento da consciência filosofante ao mesmo tempo em que afirma que essa consciência filosofante não é de fato sujeito. Epicuro é o triunfo da consciência filosofante sobre si mesma e ele estava certo quando se considerou um filósofo que triunfou sobre os demais filósofos da antiguidade grega.

Ao mostrar que o sistema epicurista é mais filosófico do que o alexandrino, Marx tem a intenção de demonstrar que o melhor desenvolvimento da razão que deve ser apreendido dos gregos não é o que contribuiu para a dissolução da democracia e sim o verdadeiramente dialético. A busca de uma especulação aberta em Epicuro é um projeto marxiano de ultrapassar Hegel tanto no âmbito filosófico quanto político: superar a viragem teológica da razão é superar o Estado racional como Estado não democrático. Comprovando que Hegel estaria equivocado quando dera a filosofia de Epicuro ultrapassada pela filosofia alexandrina, Marx também comprova que este se equivocou quando desenvolvera uma irreconciliável oposição entre razão filosófica e Estado Democrático.

1.2.5 Um jovem hegeliano crítico dos jovens hegelianos, um liberal crítico do liberalismo

Ao remeter a crítica a Hegel num contexto em que afirma uma tendência de misticismo da filosofia presente na própria natureza da filosofia alexandrina que este dera continuidade, Marx pretende, ao mesmo tempo, uma salvaguarda da dialética do desvio hegeliano sem uma culpabilização de Hegel. Afirma que este não tinha consciência de que, ao partir da filosofia alexandrina, não partia da melhor filosofia e sim da filosofia decaída na unilateralidade. Não se devia fazer uma crítica moral a Hegel, dado que ele não tinha completa consciência dos limites dos seus pressupostos isso tal como acreditam a maioria dos jovens hegelianos.

No que diz respeito a Hegel, é uma prova de ignorância da parte dos seus discípulos entenderem qualquer determinação do seu sistema como uma adaptação cômoda, numa palavra, moralmente. Esquecem que ainda não há muito tempo [...] eles aderiram com entusiasmo a todas essas determinações unilaterais. Se tivessem sido realmente seduzidos pela ciência que recebiam já acabada ao ponto de se lhe

entregarem com uma confiança ingênua e não crítica, qual não seria a sua falta de consciência ao censurarem o seu mestre por alimentar uma intenção escondida, ele para quem a ciência não estava terminada, mas sim em devir, e que não descansou enquanto não atingiu os limites extremos dessa ciência. Lançam suspeitas sobre si mesmos e fazem crer que anteriormente não tomavam a coisa a sério; é o seu próprio passado que combatem julgando atacar Hegel. Mas esquecem, ao fazê-lo, que ele estava numa relação imediata e substancial com o seu sistema, ao passo que eles se encontram, relativamente a esse sistema, numa posição de reflexão. (MARX, 1972a, p. 157).

Marx chama a atenção daqueles que querem refutar Hegel de um modo extremamente radical, daqueles que pretendem estudar os sistemas filosóficos limitando-se à consciência do filósofo sobre sua respectiva filosofia ou atribuindo a uma intencionalidade do filósofo um desenvolvimento posterior e imprevisto de seu sistema, esquecendo que o filósofo é fruto de seu tempo. Sendo a filosofia alexandrina o berço da filosofia moderna, o idealismo unilateral de Hegel foi uma reverberação do próprio limite da filosofia na modernidade. Se justificava por conta de o risco de queda da filosofia em teologia não ter sido ainda perceptível até então.

A crítica aqui é direta àqueles que acusam Hegel de ter transsubstanciado seu sistema como fundamentação para a Monarquia Prussiana de modo completamente racional. Seriam equivocados aqueles que, não percebendo os limites históricos do filósofo, tomavam o sistema deste como pronto, acabado, consciente de seus pressupostos e consequências futuras. Se Hegel é a mais profunda expressão da viragem da razão em teologia, os leitores de Hegel eram ainda piores ao apreender tal viragem num plano moral, já que o último ao menos tinha a seu favor o fato de ter uma relação imediata – e, portanto, ingênua – com o seu próprio sistema. Não caberia aos jovens hegelianos condenarem Hegel reaplicando a condenação deste a Sócrates:

O outro lado desta questão, que para o historiador da filosofia é o mais importante, é o fato de esta viragem realizada pelos filósofos, esta trans-substanciação em carne e sangue, ser diferente conforme a determinação contida, como marca de nascença, em qualquer filosofia total e concreta. E é simultaneamente uma réplica que pode ser usada contra aqueles que, sob pretexto de que Hegel considerava justa, ou seja, necessária, a condenação de Sócrates [...] concluem com toda a parcialidade que, por exemplo, a filosofia hegeliana pronunciou sua própria condenação. (MARX, 1972a, p. 93).

Os jovens hegelianos deveriam apreender Hegel como apreende um historiador da filosofia, entenderem que cada filosofia tem a sua determinação concreta específica. Não cabia julgar Hegel com os mesmos pressupostos com que Hegel julgara Sócrates porque este empreendera uma filosofia ainda mais idealista do que a do primeiro.

Se Sócrates tem uma tal importância é porque nele surge a relação da filosofia grega com o espírito grego e, portanto, o limite interno dessa filosofia. Quando recentemente se comparou a esta relação a existente entre a realidade e a filosofia hegeliana e se aproveitou para condenar esta última, é evidente que se estava a praticar um contrassenso. O mal específico da filosofia grega consiste precisamente no fato de ela estar ligada a um espírito que é apenas substancial. No nosso tempo, os dois termos são espírito e ambos pretendem ser reconhecidos como tais. (MARX, 1972a, p. 41).

Hegel teria apenas expressado de modo muito mais evidente o unilateralismo moderno, o qual é ainda mais místico que o unilateralismo lançado pelos alexandrinos. E é apenas neste sentido que deve ser comparado a Sócrates. Este desenvolvera de modo mais profundo a dualidade efetiva da vida grega, enquanto Hegel realizou de modo mais efetivo o aprofundamento do idealismo alexandrino promovido pela filosofia moderna. Hegel é mais místico que Sócrates porque a filosofia moderna como um todo descende da filosofia alexandrina que reduzira a ideias os dois planos de determinação da razão – uma remissão à influência do platonismo na modernidade. Mas, compreendendo que os limites da razão filosófica são históricos, compreende-se que os filósofos desenvolvem a filosofia sem ter consciência de estarem possibilitando uma futura queda na teologia. Nem mesmo Platão pretendia cair num teologismo e paralisar a filosofia de modo consciente. Marx (1972a, p. 93) afirma que, assim como seria problemático atribuir a Platão uma consciente viragem da filosofia em teologia pelo fato de seus princípios terem sido apropriados posteriormente como fundamentação teórica do cristianismo, também seria problemático criticar Hegel pelas consequências posteriores de seu sistema.

Os filósofos posteriores à filosofia de Hegel, e à filosofia alexandrina que ele desenvolvera, deveriam tentar ultrapassá-la ao invés de rejeitá-la. Não se tratava, portanto, de negá-lo, mas sim de subsumi-lo, e tal só era possível compreendendo a

raiz do fechamento da razão em si mesma. Para não repetir a insuficiência de um pensador a respeito de seu próprio sistema, os filósofos posteriores em relação a ele deveriam tomar consciência que insuficiência da filosofia anterior encontra-se nos pressupostos desta.

Que um filósofo cometa uma inconseqüência por comodismo é compreensível, até pode ter consciência disso. Mas aquilo de que não pode ter consciência é que a possibilidade de uma tal adaptação aparente tem sua origem mais profunda numa insuficiência ou numa compreensão insuficiente do princípio de que parte. Se tal acontecer a um filósofo, os seus discípulos devem explicar a partir da *consciência íntima e essencial desse filósofo o que nele apresentava a forma de uma consciência exotérica*. Desse modo, o que constitui um progresso da consciência é simultaneamente um progresso da ciência. Não se suspeita da consciência particular do filósofo; descobre-se a forma essencial dessa consciência, atribuem-se-lhe uma caracterização e um significado determinados e, desse modo, ela é ultrapassada. Aliás, considero esta viragem para a não-filosofia manifestada por grande parte da escola hegeliana como um fenômeno que acompanhará sempre a passagem da disciplina para a liberdade. (MARX, 1972a, p. 157, grifo nosso).

Retomando a consideração hegeliana de que “o progresso da consciência é simultaneamente um progresso da ciência”, Marx (1972a, p. 157) defende a percepção de que a transformação da filosofia em um puro idealismo teológico é um risco que está no código genético da própria prática da filosofia. Esta, ao desenvolver-se na contraposição ao mundo, acaba por realizar um movimento de retorno a si mesma e fechamento em si como se fosse o mundo total em si mesma. A viragem da filosofia em teologia encontrava-se não só em Hegel, mas era própria da tentativa da razão em seu movimento de liberdade, dado que trata-se de um movimento de ação de dobra da razão sobre si mesma a qual traz embutido o risco de não reconhecer nada para além de si mesma. Assim, a queda da filosofia em teologia feita por Hegel deveria ser compreendida como a dobra e fechamento da razão filosófica em si mesma durante seu confronto com o mundo, durante sua tentativa de ordenar a realidade. A filosofia só cobrir com a razão todas lacunas do mundo sob risco de apreender-se como o mundo a parte seccionando-se do mundo efetivo.

A *prática* da filosofia é, em si mesma, *teórica*. É a *crítica* que mede a existência singular da essência, a realidade efetiva típica da ideia. Mas esta *realização imediata* da filosofia é, na sua essência mais íntima, atormentada por contradições; e esta

essência, que é sua, toma forma no próprio fenômeno imprimindo-lhe o seu selo. Quando a filosofia, enquanto vontade, se opõe ao mundo dos fenômenos, o sistema transforma-se numa totalidade abstrata, num lado do mundo a que se opõe o outro lado. Na medida em que tende a refleti-lo, ao desejar realizar-se entra em luta com o Outro. A auto-satisfação e a perfeição que a caracterizavam desaparecem; e o que era luz interior torna-se chama devoradora apontada para o exterior. Como consequência, o devir-filosófico do mundo é simultaneamente um devir-mundano da filosofia, a sua realização é ao mesmo tempo a sua perda e o que ela combate no exterior não é mais que o seu defeito interior. É precisamente no decorrer desta luta que a filosofia acaba por cair nas fraquezas que combatia, no seu contrário. Aquilo que se lhe opõe e o que combate não são mais do que ela própria, encontrando-se os fatores simplesmente invertidos. Este é o primeiro aspecto, o que resulta de considerarmos a questão de um *ponto de vista puramente objetivo*, como a realização imediata da filosofia. (MARX, 1972a, p. 158, grifo nosso).

A filosofia é teoria, sua atividade é teorizar o essencial no singular. Mas no primeiro momento dessa atividade, ou seja, no momento de realização imediata dessa atividade – que em Hegel é o *momento infantil* – a razão como luz do mundo transforma-se no próprio mundo – e, portanto, em compreensão obscura do mundo efetivo. Marx expressa o princípio iluminista – a razão especulativa é como uma luz que combate o obscuro das explicações exotéricas e mitológicas às quais os homens se submetem cegamente –, entretanto chama a atenção sobre como a própria razão especulativa pode virar ela mesma uma explicação exotérica e mitológica. A razão que busca combater suas fraquezas unilaterais cai assim nessas mesmas fraquezas quando se transforma num mundo à parte do mundo.

A análise desse movimento de viragem da filosofia é feita por Marx em termos hegelianos: o modo como a razão apreende sua viragem sobre si mesma possui o momento objetivo e o momento subjetivo. O momento objetivo é propriamente o desenvolvimento da filosofia contra si mesma desde Sócrates até Hegel. O momento subjetivo é o modo como os pensadores posteriores a Hegel tentam compreender o processo. A contraposição entre os hegelianos liberais e os hegelianos conservadores deveria ser compreendida como a reflexão da razão filosófica sobre seu próprio processo de viragem em razão teológica. Os dois modos opostos de apreensão – liberal e conservador- eram igualmente racionais e igualmente irracionais (unilaterais): de um lado contra a realidade como parte da razão e de outro contra a razão como parte da realidade:

Mas [o desenvolvimento da filosofia] apresenta igualmente um aspecto subjetivo. É a relação do sistema filosófico, efetivamente realizada, com os seus suportes espirituais, com as consciências de si particulares que refletem o seu progresso. É uma consequência da relação que faz com que a filosofia, na sua realização imediata, se oponha ao mundo, que as consciências de si particulares tenham duas exigências opostas, uma contra o mundo e outra contra a própria filosofia. Com efeito, o que aqui surge como uma relação invertida é para elas uma exigência e um ato duplos, em contradição consigo mesmos. Libertando o mundo da não-filosofia, essas consciências libertam-se a si próprias da filosofia que, enquanto sistema determinado, as acorrentava. Mas como elas só são concebidas no ato e na energia imediata do desenvolvimento e não ultrapassaram ainda, sob o ponto de vista teórico, esse sistema, apenas se ressentem da contradição com a identidade-a-si-mesma plástica do sistema; e não se apercebem de que, revoltando-se contra ele, não fazem mais do que realizar-lhe efetivamente os diversos momentos.

Do primeiro momento de razão filosófica, no qual tal razão dá a si como um mundo independente e oposto ao mundo concreto, decorre o segundo momento de reflexão da razão sobre si mesma e essa reflexão se dá de modo distinto nos diversos sujeitos filósofos. Para alguns é preciso eliminar a filosofia em detrimento do mundo, para outros é preciso afirmar a filosofia contra o mundo. O que tais reflexões da razão não se dão conta é que acabam desenvolvendo o oposto do que querem e, assim, realizando uma a outra, se integram. Aqueles que consideram que o mundo já é racional integram o desenvolvimento da racionalidade consciente, da liberdade, tal como aqueles que consideram que é preciso tornar o mundo racional.

Este ser-desdobrado da consciência de si filosófica apresenta-se como a luta de duas tendências que se opõem da forma mais extrema, e em que uma, a parte liberal, tal como a podemos designar genericamente, se atém, como determinação principal, ao conceito e ao princípio da filosofia, enquanto que a outra defende o não conceito, o momento da realidade. Esta segunda tendência é a da filosofia positiva. A atividade da primeira consiste na crítica, isto é, no voltar-se-para-o-externo da filosofia; a atividade da segunda é a tentativa de filosofar, ou seja, o ato de voltar-se-para-si da filosofia, pois concebe o defeito como sendo imanente à filosofia enquanto a primeira concebe como defeito do mundo que é necessário tornar filosófico. Cada uma delas faz precisamente aquilo que não quer fazer; e acaba por realizar o que a outra se propõe. (MARX, 1972a, p. 159).

A diferenciação entre as reflexões da consciência de si da razão se expressa na modernidade justamente na diferenciação entre os liberais e os conservadores e ambos contribuem para o desenvolvimento da razão consciente, ainda que pensem estarem em lados opostos. Ao compreender que já há uma racionalidade no mundo,

os conservadores são filosóficos sem o querer. E ao buscar desenvolver o mundo negando qualquer racionalidade no mundo presente, os liberais são idealistas sem o querer. É assim que o não filosófico é filosófico e o filosófico é não filosófico.

Ao empreender a crítica tanto aos hegelianos conservadores quanto liberais, Marx expressa-se um crítico peculiar de Hegel e, nesse sentido, demonstra a peculiaridade de seu republicanismo. Nenhum deles teria completa razão: por pensarem-se opostos e não terem consciência de realizarem o lado um do outro, não compreendiam o caráter dialético da realidade, não tinham consciência da contraditoriedade como racionalidade. Sendo ambos uma razão não consciente de si, as correntes liberal e conservadora eram apenas o momento reflexivo da razão e não o momento da razão consciente de si. Na medida em que não são conscientemente dialéticos, não são efetivamente sujeitos de liberdade. Para ambos filosofia e mundo estão cindidos. Para Marx ambos integram a razão, na medida em que esta é, tal como no projeto original de Hegel, dialética, ou seja, abraça os lados opostos. Entretanto, Marx não julga poder optar completamente por uma terceira via. Assim, considera que havia uma vantagem na reflexão liberal:

Cada uma delas faz precisamente aquilo que não quer fazer; e acaba por realizar o que a outra se propõe. Mas a primeira tem consciência, no seio da sua própria contradição, do princípio em geral e do seu objetivo. Na segunda surge o capricho, por assim dizer, a loucura, como tal. No que respeita ao conteúdo, só a parte liberal, a que defende o conceito, pode chegar a progressos reais [...] Logo, o que nos surge como uma relação invertida e hostil da filosofia e do mundo torna-se em seguida uma cisão da consciência de si particular contida em si mesma e, finalmente, uma separação exterior é um ser-desdobrado da filosofia sob a forma de duas tendências filosóficas opostas. (MARX, 1972a, p. 160).

Marx considera que a vantagem com a reflexão liberal é que esta não paralisa o desenvolvimento do mundo racional, na medida em que ainda busca alcançar progressos no modo como a realidade até então está sendo ordenada, ao contrário dos conservadores.⁴⁶ Há aqui um elogio crítico ao idealismo: o idealismo não é só paralisação, mas também pode ser busca para progressos na realidade.

⁴⁶ A crítica à posição política conservadora nestes termos é explicitada por Marx também em sua crítica ao Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito, redigida entre abril e agosto de 1842 para a

O ponto-chave da peculiaridade da crítica de Marx a Hegel em relação à promovida pelos jovens hegelianos fica nítido aqui: não se deve adentrar completamente no idealismo, dado que isso implicaria cair numa razão teológica; mas tampouco trata-se de refutá-la de modo absoluto e unilateral. Era preciso abraçar o idealismo – condição para buscar progressos na realidade ao invés de conservá-la tal como existe – e simultaneamente ser consciente do seu caráter determinado – condição para se precaver de sua tendência à virada teológica. Era preciso admitir que a realidade é sempre uma racionalidade sem com isso cair num conservadorismo.

1.2.6 Um idealista crítico do idealismo: Marx entre Hegel e Feuerbach

Gazeta Renana. A Escola Histórica do Direito era uma corrente jurídico-filosófica fundada por Gustav Hugo que se contrapunha ao jusnaturalismo iluminista, o qual depositava na razão a descoberta da base natural e universal do Direito. Para Hugo, o Direito, assim como a moral e a política, não tinha um fundamento racional universal, mas era consequência de costumes casualmente instituídos pela história em uma determinada realidade. Marx argumenta que, ao questionar a racionalidade não só das instituições positivistas do absolutismo alemão, mas a racionalidade de qualquer instituição, Hugo acaba por honrar as instituições positivas: “Hugo profana tudo o que o homem justo, moral e político enxerga como sagrado, mas ele quebra essas coisas sagradas apenas para honrá-las como relíquias históricas; ele as profana aos olhos da razão para depois fazê-las honráveis aos olhos da história e, ao mesmo tempo, para fazer honrável a visão da Escola Histórica do Direito. O raciocínio de Hugo, assim como o seu princípio, é positivo, isto é, a-crítico. Ele não conhece distinções [...] é completamente cético. Com ele, o ceticismo do século XVIII em ver a racionalidade do que existe aparece como o ceticismo em olhar a existência da racionalidade. Ele aceita o Iluminismo, não vê nada de racional no positivo, mas apenas porque não vê nada de positivo no racional” (MARX, 1975n, tradução nossa). Assim, a crítica de Hugo à racionalidade não só das instituições positivas do absolutismo, mas a toda e qualquer racionalidade, é, para Marx, uma forma de reforçar o *status quo* do Estado conservador prussiano. O questionamento a todo e qualquer aspecto positivo da racionalidade acaba por homogeneizar os fundamentos das instituições de modo a torná-los igualmente honrados. Marx levanta uma questão bastante pertinente no que tange ao caráter conservador do completo ceticismo em relação ao fundamento racional das instituições sociais. Sobretudo, no que tange ao questionamento do fundamento racional numa realidade em que este comparece como baluarte na luta pela liberdade. Se todas as instituições políticas, seja a absolutista e opressora, seja a republicana e democrática forem igualmente racionais, em nome de que seria possível defender uma realidade melhor no Estado democrático? Ainda que a Escola Histórica do Direito tenha uma crítica válida contra a razão universal, ela limitava efetivamente o desenvolvimento da liberdade num plano prático, assim como os limites do questionamento empirista, numa realidade de luta por liberdade política contra instituições que se calcam no fundamento religioso. Colocar a razão no fundamento do político naquele momento é colocar o homem comum, e não o “enviado por Deus”, como sujeito da política. O fundamento racional é requerido para a política sobretudo porque ele tem caráter revolucionário numa Europa que respira os ares da revolução como possibilidade de liberdade. Aqui, o fundamento racional do Estado em alguma medida é necessário para fazer os homens buscarem o lugar de sujeitos da política.

É possível considerar que o posicionamento político e filosófico da *DFDE* de Marx se desenvolveu bastante influenciado por Feuerbach, já que em 1839 este publicara em sua *Contribuição à crítica da filosofia de Hegel* uma crítica bastante similar. Por isso, faz-se necessário traçar aqui algumas linhas aproximativas entre a crítica de Feuerbach de 1839 e a tese de doutorado de Marx.

O essencial da acusação de Feuerbach a Hegel nesta publicação de 1839 era que este teria sido um idealista tão unilateral quanto aqueles que tentara ultrapassar. A partir de um princípio obscuro, Hegel também teria dado como pressuposto do mundo uma ideia em si. Simulando um diálogo com um hegeliano ortodoxo, Feuerbach (1972, p. 205) questionou:

Mas é verdade mesmo que a filosofia hegeliana não se fundamenta em nenhum pressuposto? “Sim! (responderia o ortodoxo) Ela parte do ser puro, não tem início em um ponto de partida particular, mas daquele que é puramente indeterminado; começa daquele que é o princípio em si mesmo”. (Tradução nossa).

Para Feuerbach, Hegel teria desenvolvido um sistema a partir de um princípio único e abstrato, de uma indiferenciação entre sujeito e objeto, de uma unidade que se diferencia em particularidades apenas num segundo momento. O primeiro momento seria um uno, ainda que um uno que não se sabe como tal, ainda que só no terceiro momento, após negar a negação de sua unidade (o segundo momento) que esse ser uno se tornaria absolutamente racional. Portanto, Hegel era tão teológico quanto os demais que combatia: admitia uma unidade ontológica e anterior à totalidade das partes. Ao invés de identificar a razão na realidade, dera esta razão como um sistema sem pressupostos, um ser puro – a razão em si mesma – ainda que indeterminado em sua pureza ideológica. Essa busca hegeliana de um princípio em si mesmo sobreposto às particularidades, apenas repetira o idealismo tradicional da filosofia que, em vez de partir das particularidades concretas, sempre se lançava a um *começo* de todas as particularidades.

Na filosofia (hegeliana) o princípio tem um sentido particular, tal como requer a ciência filosófica: o significado de um primeiro princípio em si mesmo. Mas o que eu gostaria de questionar é: por que o princípio deve ser tomado neste sentido? A

própria noção de princípio não está sujeita a crítica? É uma verdade imediata e universalmente válida? Por que eu não poderia abandonar no começo a noção de princípio e, então, voltar-me diretamente para aquilo que é real? Hegel começa do Ser, isto é, da noção do Ser ou do Ser abstrato. Por que eu não poderia começar do próprio ser em si mesmo, isto é, do Ser real? (FEUERBACH, 1972, p. 205, tradução nossa).

Hegel não teria questionado esta requisição de um princípio inicial em si mesmo do qual derivaria todas as diferenciações da realidade. Feuerbach objetou que, ainda que fosse “o sistema mais perfeito que já apareceu até então” (FEUERBACH, 1972, p. 205, tradução nossa), a filosofia hegeliana desenvolvera essencialmente um sistema idealista tal como o de Fichte.

Para fugir do idealismo, Feuerbach propunha que a universalidade entre os diferentes seres empíricos devia ser admitida como existente apenas no pensamento. É apenas a consciência humana que daria aos seres uma essência comum. “[Para Feuerbach] Tudo o que implica relações entre os seres – essência, universalidade, totalidade, infinito – são, portanto, somente produções mentais, sem existência propriamente real” (SAMPAIO; FREDERICO, 2006, p. 62). A articulação entre os seres sensíveis não existiria, assim, fora da sensibilidade, fora da consciência humana que organiza o mundo numa universalidade. Apenas em sua mera idealidade é que o homem daria lógica, unidade, totalidade orgânica aos seres que convivem num mesmo espaço. Mas, fora do pensamento humano, do interior da cabeça do filósofo, não haveria qualquer unidade lógica a ser apreendida ou desenvolvida.

Assim, a racionalidade universal era imediata no homem que apreende sensivelmente sua integração com a natureza: a ordem projetada pelo homem é toda ordem possível. A cisão seria uma mera ilusão de estar fora da natureza dada no homem que não se percebe integrado à natureza. Ao contemplar a natureza como se tal fosse externa a ele é que o homem a contemplaria como uma unidade em si. Apenas no sujeito que contempla está a unidade das diferenças, ou seja, apenas no ser humano está a unidade. A unidade lógica que o homem vê como própria da natureza é sempre sua qualidade humana de dar ordem ao mundo (consciência unificadora). Feuerbach esboça aqui sua antropologia: o homem é ser que universaliza, que dá ao mundo um

princípio e fim, uma ordem, toma o mundo como seu objeto. Ao tomar o mundo como objeto ordenado, ele na verdade toma a sua própria consciência de mundo como objeto num processo em que se dá a si “fora” do mundo. A inversão é que, entendendo a ordem no mundo em si e não nele mesmo, o homem toma a natureza como sujeito e a si como objeto, projeta sua qualidade de universalização à natureza em si. Tal como afirma Souza (2010, p. 40),

Feuerbach desenvolve, na Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel, de 1839, contra o idealismo alemão, contra a especulação idealista, basicamente a mesma denúncia naturalista, anti-subjetivista, a favor do “Ser” (do Ser sensível, da Natureza), que vai depois fazer, na Essência do Cristianismo, contra a religião propriamente dita. Ele refuta o nada — que tem um papel central na ontologia dialética de Hegel — como pura “ausência de pensamento” e princípio de “desrazão”, como absurdo. De modo que a “criação a partir do nada”, que recebe seu sentido moderno no idealismo alemão, só pode representar um impensável ato de vontade vazia e de puro arbítrio (CFH). [...] Feuerbach prefere ficar com a eternidade da matéria e com o materialismo dos gregos, dos pagãos, que corresponderiam à afirmação da plena realidade do ser, frente ao pensamento, a ficar com a pretensiosa e arbitrária subjetividade, que nega matéria e natureza para tomar o seu lugar. É justamente essa subjetividade, esse eu, que se transforma, no idealismo alemão, na “consciência de si” (Selbstbewusstsein), com a qual o indivíduo moderno entende poder erguer-se por si mesmo, e guardar em si mesmo, sozinho, como um único eu, a mais completa autonomia e até, se for o caso, a mais plena universalidade.

Assim, Feuerbach se opunha a Hegel indicando que o ordenamento do mundo não se desenvolve em si, não existe como sujeito, mesmo no sentido de um sujeito meramente pressuposto. Como vimos, Hegel (1999) criticara o mero entendimento e defendera a filosofia especulativa indicando que, enquanto naquele o todo é apenas uma soma das partes, nesta o todo refere-se a uma sucessão. Entretanto, Hegel entendera que, na atuação do verdadeiro pensamento racional, o que existe é um todo orgânico, um sistema no qual as partes possuem uma sucessão necessária.

É possível afirmar que os pontos relevantes do sensualismo materialista de Feuerbach são bastante similares àqueles elogiados por Marx dentro do sistema dialético de Epicuro. Mas, diferentemente de Feuerbach, que apreende uma mera convivência espacial entre os fenômenos, Marx elogia na filosofia de Epicuro a relação dialética e de movimento entre as determinações. Seria possível dizer que a filosofia de Epicuro inspira algo entre Hegel e Feuerbach: o todo não é nem uma mera coexistência

espacial das partes e nem uma sucessão necessária de um princípio em si, mas antes uma sucessão contingente e casual de uma pluralidade de fenômenos sem um uno causador.

Assim, se por um lado fica obscuro se Marx se inspirou ou não em Feuerbach já na sua crítica a Hegel empreendida na *DFDE*, por outro lado, fica evidente que na *DFDE* Marx tem um posicionamento parecido, mas não idêntico ao de Feuerbach. Enquanto Feuerbach afirmou que Hegel repetiu a tradição da filosofia de buscar princípios unos, Marx buscara reelaborar a história da filosofia desenvolvida por Hegel no sentido de fazer a filosofia se conscientizar de que sua queda no idealismo unilateral é a repetição de um caráter teológico da filosofia que se desenvolveu desde a determinação concreta de desvio desta em relação ao desenvolvimento do Estado democrático. Diferentemente de Feuerbach, Marx desenvolve uma determinação objetivada na história política para a tradição de teologização da filosofia. Ou seja, Marx não renegará o caráter da filosofia hegeliana de fusão do desenvolvimento da razão filosófica e do Estado político.

Também é notório que, enquanto na *DFDE* Marx se opõe a uma crítica absoluta de Hegel tentando resgatar a dialética do idealismo, Feuerbach esboça um rompimento com a própria dialética, o qual será mais profundamente desenvolvido após 1839.

Concordamos com Lukács (2009, p. 129) quando, em seu comentário sobre a *DFDE* de Marx, afirma que: “[...] pela primeira vez tenta-se apreender os primeiros elementos dialéticos na própria tradição materialista, bem como formular uma concepção universal da história que se diferencia radicalmente da hegeliana”. De fato, a *DFDE* trata-se de uma primeira tentativa de Marx de desenvolver um caminho de dialética não idealista. Somente neste sentido que é possível falar em uma diferença radical com Hegel, já que a dialética que Marx busca puxar para o campo objetivo está carregada de caráter hegeliano em outros aspectos, sobretudo na relação entre razão mais filosófica e desenvolvimento do Estado político racional como trilha para a liberdade humana.

Assim, se em sua *DFDE* Marx fez um percurso muito semelhante ao de Feuerbach – associou o equívoco de Hegel a um equívoco tradicional da filosofia de dar a si mesma como pressuposto real do mundo, como princípio efetivo do sensível –, Marx não admitiu a rejeição da dialética hegeliana tal como Feuerbach o fizera tanto em 1839 quanto posteriormente.⁴⁷ Ele diferencia-se de Feuerbach em sua crítica a Hegel pela persistência no caráter dialético⁴⁸ e político⁴⁹ da libertação dos homens: ao invés de entender a liberdade do homem como uma acomodação espacial dada na apreensão sensitiva dos homens integrados pelo caráter de espécie natural, tal como o faz Feuerbach, Marx defendeu que o humanismo precisa desenvolver-se por meio do desenvolvimento do Estado político. Diferentemente de Hegel, entretanto, tratava-se de desenvolver o Estado democrático. Diferentemente de Feuerbach, trata-se de subsumir o idealismo, ao invés de meramente recusá-lo: o aspecto idealista é admitido como importante para transgredir a realidade presente. Tal posicionamento se expressou claramente na própria dedicatória da *DFDE* ao seu sogro e tutor Westphalen,⁵⁰ a quem chama de amigo paternal:

Pudessem todos aqueles que duvidam da ideia ter, como eu, a felicidade de admirar um ancião cheio de força juvenil que saúda o progresso da nossa época com o

⁴⁷ Em suas obras posteriores à de 1839, Feuerbach aprofundou sua crítica à dialética com mais radicalidade. Dando as diferenças e conflitos existentes entre as particularidades concretas como insuperáveis pelo movimento temporal (vir-a-ser), ele acabou por excluir toda a dialética hegeliana. Tal como afirmam Sampaio e Frederico (2006, p. 54): “Com firme decisão, Feuerbach detém-se no círculo da finitude, da positividade. Rejeita não só o “ser abstrato inicial” de Hegel e o “nada”, mas também o trânsito dialético que quer reunir os diversos seres determinados, finitos e reais, na “mística” unidade infinita dos diversos, no “ser absoluto final”. Se os seres são reais, imediatamente sensíveis, e não meros conceitos intelectuais abstratos, não podem, argumentaria Feuerbach, dissolver-se por meio de uma simples reflexão intelectual negativa. [...] Tampouco a razão especulativa pode reunir tudo num único ser absoluto que é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto, sem confundir ciência e teologia [...]”.

⁴⁸ Consideramos que o posicionamento de Marx a respeito da dialética hegeliana esboçados na *DFDE* não sofrerá uma alteração essencial nos demais textos do jovem Marx. Neste sentido, discordamos da abordagem de Henri Lefebvre (1957, p. 64), que em 1939 afirmou: “Nessa época, portanto, o materialismo dialético não existe ainda, um de seus traços essenciais, a dialética, é expressamente rejeitado”. E que sustentou que a dialética teria sido expressamente rejeitada por Marx até a redação da *Contribuição à crítica da economia política*. Ainda que não exista na *DFDE* propriamente um materialismo dialético nos termos da IA, não há rejeição à dialética.

⁴⁹ Feuerbach não foi propriamente um defensor da democracia. Ainda que seja possível identificar algumas referências à República Democrática, tais só ocorrem de modo indubitável no calor das revoluções 1848.

⁵⁰ Como vimos, trata-se do barão Ludwig Von Westphalen, conselheiro do governo prussiano e pai de Jenny, que influenciara Marx na sua paixão pela literatura e pelas ideias iluministas.

entusiasmo e a prudência que caracteriza o amor à verdade e que, imbuído desse idealismo profundamente seguro e luminoso que conhece a verdade e perante o qual comparecem todos os espíritos do mundo, nunca recuou frente às sombras dos fantasmas retrógrados ou ao céu por vezes cheio de sombrias nuvens de nossa época, mas que [...] nunca deixou de contemplar o empíreo que, apesar de seus disfarces, arde no coração do mundo. *Vós, meu paternal amigo*, fostes sempre para mim um vivo *argumentum ad óculos*⁵¹ de que o idealismo não é uma ficção, mas sim uma verdade. (MARX, 1972b, p. 121).

As palavras de Marx a Westphalen carregam a expressão do caráter específico do seu projeto de crítica ao idealismo: ao invés de refutar a determinação da ideia, buscará imbuir-se de um idealismo profundamente seguro e luminoso de seu caráter determinado, idealismo que não deixa de contemplar o empíreo. Como bem afirma Silva, foi este o sentido da *DFDE* de Marx:

Da mesma forma como os demais jovens do círculo intelectual que frequenta, o interesse marxiano está em realizar a fusão entre a filosofia de Hegel e o liberalismo, dando corpo, no âmbito da realidade alemã, aos impulsos libertadores do chamado Esclarecimento que já se havia corporificado no caso da França do Século XVIII em diante. Entretanto, diante dos seus colegas hegelianos, Marx se encontra em posição solitária. Não obstante os problemas encontrados no sistema de Hegel, pensa ser inadequado simplesmente abandoná-lo sem experimentar todo o potencial explicativo do verdadeiro pensamento filosófico. E é justamente nessa tentativa de revalorizar o modo de reflexão hegeliano, visando uma alternativa de luta pela liberdade que seja conceitualmente sustentável, que Marx põe-se a investigar as relações entre os atomismos de Demócrito e Epicuro. Não é outra a sua expectativa do que garantir argumentativamente o caráter prometéico da filosofia que, arrancando o homem da servidão a outros deuses que não sua autoconsciência, pode conduzi-lo à liberdade almejada. Por isso Marx fecha o prefácio com a afirmação de que “Prometeu é o mais distinto santo e mártir no calendário filosófico”. (SILVA, 2011, p. 7).

De fato, a *DFDE* de Marx foi uma tentativa de buscar uma saída do ideologismo unilateral de Hegel sem sair da dialética deste, de salvar o método hegeliano do seu desvio para o idealismo subsumindo os equívocos de Hegel numa dialética inspirada em Epicuro. Para ele a recusa radical do sistema hegeliano assim como a acusação de que Hegel cometera um desvio moral eram compreensões equivocadas dos jovens hegelianos.

Os aportes filosóficos do republicanismo de Marx lançados na *DFDE* indicam uma razão filosófica que tateia entre Hegel e Feuerbach mediante uma inspiração na dialética

⁵¹ Expressão latina que significa “demonstração evidente”.

epicurista. Busca a possibilidade de ser ideológico sem ser idealista e de ser materialista sem ser reducionista considerando que ambos unilateralismos podem implicar um conservadorismo. O deslocamento da antropologia de Feuerbach para o âmbito político é o reverso do materialismo unilateral e o deslocamento do Estado racional de Hegel para a República Democrática é o reverso do idealismo unilateral.

Tal como indicamos anteriormente, a *DFDE* de Marx sugere um caminho peculiar deste no desenvolvimento de uma relação entre liberdade e Estado político. Veremos adiante que essa peculiaridade, esse pano de fundo simultaneamente hegeliano e não hegeliano, é justamente o que comparece em sua defesa do Estado Democrático nos seus primeiros artigos políticos para a *Gazeta Renana*. Neles, o Estado democrático é defendido como o Estado mais de acordo com a verdadeira razão filosófica e com a liberdade.

1.3 Filosofia e política do Marx republicano na *Gazeta Renana*

É certo que desde a conclusão da sua *DFDE*, Marx já produzia artigos jornalísticos (LUKÁCS, 2009, p. 133). Mas quando foi obrigado a abandonar sua intenção de se tornar professor universitário⁵² – por conta da interdição do Estado prussiano⁵³ ao exercício acadêmico dos jovens hegelianos –, participou das reuniões para a fundação da *Gazeta Renana*⁵⁴ e, em 1842, se tornou um ativo redator da revista. Mas, se é

⁵² Bruno Bauer havia insistido que Marx finalizasse sua tese de doutorado rapidamente, prometendo uma convocação deste como professor assistente seu, de modo que, ao concluir seu doutoramento, Marx seguisse atrás desta chance na Universidade de Bonn. Mas, em março de 1842, Bauer fora definitivamente afastado desta Universidade. Perante o endurecimento do governo prussiano contra a atuação dos jovens hegelianos nas universidades e a impossibilidade de prosseguir sua vida acadêmica, Marx passou a contribuir mais frequentemente para o jornal *Gazeta Renana*, de Colônia.

⁵³ O novo rei que havia ascendido ao trono em 1840, ao contrário das expectativas dos jovens hegelianos, era mais repreensor que fora seu pai. Como mostra Berlin (1996, p. 74), “em 1841 um novo rei do qual muito se esperava ascendeu ao trono na Prússia. Antes de sua ascensão, ele havia falado mais de uma vez sobre uma aliança natural entre patriotismo, princípios democráticos e monarquia; ele falou em garantir uma nova constituição [...] Essas promessas não viraram nada. O novo monarca não era menos reacionário, mas mais astuto e menos acostumado à rotina do que o seu pai” (tradução nossa).

⁵⁴ Após a interdição dos *Anais Hallé* (Hallischen Jahrbücher) e o *Ateneu* (Athenäum), principais meios de expressão dos jovens hegelianos, foi criada, em janeiro de 1842, a *Gazeta Renana* (McLELLAN, 1990, p. 45). Juntamente com o socialista Moses Hess, Georg Jung convenceram ricos liberais da região do Reno a renegociarem com o governo a concessão da *Gazeta Renana Geral* para relançá-la sob o nome de

verdade que a obrigatoriedade de trabalhar nos jornais foi que estimulou a politização dos jovens hegelianos,⁵⁵ no caso de Marx, como vimos, sua politização já é relevante no momento da redação de sua *DFDE*⁵⁶, ainda que ele se aprofunde nela em para a *Gazeta Renana*.

É justamente por diferenciar-se dos jovens hegelianos já na *DFDE* que, enquanto estes permanecem envolvidos com a crítica religiosa, os primeiros⁵⁷ artigos de Marx na *Gazeta Renana* seguem um percurso de aprofundamento das bases lançadas em 1839: desenvolver a razão filosófica e desenvolver o Estado democrático compõem um mesmo movimento. Os temas tratados por Marx na *Gazeta* não giram em torno de um mero ateísmo e sim da defesa do caráter objetivo da filosofia e da razão democrática como razão mais filosófica. É emblemático, nesse sentido, o artigo contra o teólogo absolutista Heinrich Hermes.

1.3.1 O Estado democrático como Estado mais racional (Artigo contra Hermes)

Em seu artigo contra o teólogo kantiano Heinrich Hermes intitulado “Crítica ao Editorial do nº 179 da ‘*Gazeta de Colônia*’”, Marx faz uso do seu instrumental filosófico elaborado na *DFDE*. Se referindo a um artigo no qual Marx defendera o Estado laico,

Gazeta Renana. Nasceu financiada pelos industriais, ou seja, porta-voz não só dos intelectuais jovens hegelianos, mas da burguesia, tal como ficara evidente no seu subtítulo *Pela política, comércio e indústria*. Marx dera alguns palpites na fundação da revista por intermédio do jovem hegeliano Jung, principal vislumbrador do projeto e, em junho de 1842, tornou-se o editor-chefe dela.

⁵⁵ Michael Löwy (2002, p. 57-58) indicara uma relação entre a obrigatoriedade de trabalhar nos jornais e a politização dos jovens hegelianos: “Assim, a intervenção reacionária do Estado prussiano desalojou os hegelianos de esquerda da crítica literária, teológica e filosófica em que se aquartelaram até 1840 e os jogou na oposição política, nos braços da burguesia renana. [...] A evolução de Marx insere-se neste quadro geral. [...] É difícil imaginar o que teria acontecido se o governo prussiano não tivesse revogado Bauer e se o hegelianismo de esquerda tivesse sido canalizado, “sublinhado” e neutralizado pela via universitária. Uma coisa é certa, essa revogação brutal [...] foi decisiva para a ‘politização’ radical do hegelianismo de esquerda em geral e de Marx em particular”.

⁵⁶ Nesse sentido, distinguimo-nos singelamente de Löwy (2002), pois acrescentamos em nossa análise que o impacto da guinada conservadora sobre Marx ocorreu já no momento em que este redigia sua tese de doutoramento, na medida em que nesta, e não só a partir do bloqueio de sua atividade acadêmica, já defende a verdadeira razão filosófica como a razão democraticamente desenvolvida.

⁵⁷ Como demonstraremos posteriormente, é possível identificar uma diferenciação no modo como Marx defende a democracia nos primeiros e nos últimos meses em que escreve para a *Gazeta Renana*. *Grosso modo*, há um Marx mais político e um mais social dentro do esquema jovem Marx. Em outras palavras, o esquema jovem Marx não nos permite uma completa homogeneização no modo como este relaciona a filosofia, a liberdade e a política.

Hermes acusou a censura do Estado prussiano de um “excesso de indulgência”⁵⁸ para com os jornais que propagam “ideias religiosas e filosóficas”⁵⁹. Retomando o argumento da *DFDE*, Marx se contrapõe a Hermes indicando que este também propagava ideias filosóficas, ainda que de uma filosofia virada em teologia.

As ideias religiosas são apresentadas como uma espécie de filosofia não filosófica. Dado que a religião também era uma filosofia, a questão essencial não era a interdição de se fazer filosofia e sim a reflexão sobre o tipo de filosofia que se deveria fazer: uma má filosofia ou uma boa filosofia. Ainda retomando a *DFDE*, Marx indica que a razão da melhor espécie, da espécie filosófica, é a razão determinada pelo povo e defende a presença da filosofia nos jornais pelo fato de este ser um espaço popular:

A questão [indicada por Hermes] de saber se questões filosóficas e religiosas devem ser discutidas nos jornais encontra-se resolvida pela sua própria vacuidade. Se tais problemas interessam o público sob forma de questões tratadas *nos jornais* é porque elas se tornaram questões *de atualidade* e, então, a questão não é saber se se deve discuti-las, a questão é, então, saber onde e como se deve discuti-las: devem ser abordadas no seio da família, nos hotéis, escolas e igrejas, mas não pela imprensa? Pelos adversários dos filósofos, mas não pelos filósofos? (MARX, 1972f, p. 19, grifo do autor)

A presença de artigos filosóficos na imprensa popular é justificada por esta ser a melhor forma de desenvolvimento da razão, numa crítica à tradição da razão de se desenvolver se modo absolutamente subjetivo e indeterminado pela sabedoria popular. Para Marx, a tendência ao isolamento mais absoluto da razão na realidade alemã era ainda mais presente justamente por conta de sua tendência a desenvolver a filosofia de modo isolado dos jornais:

A filosofia, sobretudo a filosofia alemã, tem uma tendência para a solidão, para o isolamento sistemático, para a fria contemplação de si, que a opõe e a torna desde logo estranha aos jornais prontos à réplica, cheios do barulho dos acontecimentos do dia [...]. A filosofia, tomada no seu desenvolvimento sistemático, é não-popular, a sua

⁵⁸ “Na nossa opinião não é de severidade exagerada, mas antes de um excesso de indulgência, que se pode acusar o Estado” (HERMES, 1842 apud MARX, 1972f, p. 19).

⁵⁹ “Parece-nos igualmente inadmissível espalhar pelo canal dos jornais opiniões filosóficas ou religiosas. [...] Um partido que utiliza tais meios (isto é, que espalha e combate nos jornais ideias religiosas e filosóficas) prova desse modo, em nossa opinião, que as suas intenções não são honestas” (HERMES, 1842, apud MARX, 1972f, p. 17-19).

atividade misteriosa dobrada sobre si mesma surge ao olhar profano como uma ocupação tão desprovida de valor prático. (MARX, 1972f, p. 33).

O isolamento da filosofia de seu caráter objetivo é identificado aqui como ainda mais típico na Alemanha não democrática, onde há maior estranhamento de sua presença nos jornais e onde ela é mais efetivamente determinada como indeterminada, como não condicionada pela prática. Entretanto, era preciso se precaver dessa tendência alemã em nome da liberdade. Era preciso desenvolver a filosofia perpassando a determinação da vida concreta:

A filosofia, pelo seu próprio caráter, nunca deu o primeiro passo para trocar o hábito ascético de padre pelo vestido ligeiro convencional dos jornais. Só que os filósofos não crescem como cogumelos, são frutos da sua época, do seu povo, cujos humores mais sutis, mais preciosos e menos visíveis circulam nas ideias filosóficas, é o mesmo o espírito que edifica os sistemas filosóficos no cérebro dos filósofos e o que constrói os caminhos de ferro com as mãos dos operários. A filosofia não está fora do mundo tal como o cérebro não é exterior ao homem. (MARX, 1972f, p. 33).

O argumento traz um cunho fortemente materialista: a razão é construída tanto por meio dos sistemas conceituais feitos por filósofos quanto pela modificação concreta do mundo feita pelos operários. É verdade que aqui Marx retoma Hegel, já que este afirmara: “No que diz respeito ao indivíduo, todos são filhos de seu tempo; do mesmo modo também a filosofia resume seu tempo no pensamento” (HEGEL, 1821, apud LÖW, 2002, p. 72). Entretanto,⁶⁰ trata-se de, diferentemente de Hegel e na mesma linha da *DFDE*, ressaltar o caráter objetivo da dialética. Ao contrário do que considerou Hegel, a melhor racionalidade não é dada por um espírito em si desenvolvido pelo filósofo-sábio, mas tem um caráter materialista e, portanto, deve sair de sua veste de razão fora do mundo, sair do lugar de receptora de uma verdade absoluta e externa (representado pela metáfora do padre) e admitir-se como mundana, como fruto determinado.⁶¹ A defesa da razão mais filosófica como a razão mais determinada

⁶⁰ De certa forma, Löwy considerou que tal afirmação de Marx não deve ser levada tão a sério para indicar seu caráter materialista pelo fato de ter retomado uma formulação hegeliana.

⁶¹ Feuerbach indicará a mesma ideia em 1851: “Eu sou o que sou, filho do século XIX, apenas parte da natureza como ela se apresenta neste século; porque também a natureza se modifica, por isso todo século tem sua própria doença, e eu não apareci neste século por minha própria vontade. Mas eu não posso separar minha vontade da essência deste século” (FEUERBACH, 1851, p. 139 apud SARTÓRIO, 2001, p. 62).

popularmente prossegue no artigo como fundamento para a defesa do Estado democrático como Estado mais racional.

Hermes invoca o princípio de universalidade ao indicar que o melhor Estado é fundado no cristianismo: “[...] a religião é fundamento do Estado, tal como é condição indispensável de qualquer agrupamento social” (HERMES, 1842, apud MARX, 1972f, p. 22) e “Nas nações que atingiram uma importância histórica superior, o apogeu da vida política coincide com o desenvolvimento supremo do seu sentido religioso, a decadência da sua grandeza e poder com a decadência da sua cultura religiosa” (HERMES, 1842, apud MARX, 1972f, p. 22).

Para se contrapor a tal argumento, Marx faz uma remissão à vida política da antiguidade tal como outrora desenvolvera na *DFDE*: “[...] é na exata inversão da afirmação do autor que se obtém a verdade; ele pôs a história de cabeça para baixo [...] a verdadeira religião dos Antigos era o culto da ‘sua nacionalidade’, do seu Estado (MARX, 1972f, p. 24), e não de uma razão em si” (p. 23). Retomando a relação entre declínio da democracia e viragem da filosofia empreendida na *DFDE*,⁶² Marx indica que o Estado grego era cultuado não por ser uma razão em si, mas por emanar do povo, e este Estado entrara em decadência exatamente quando a razão democrática deixou de ser seu fundamento. Marx destaca ainda o apogeu político romano exaltando Cícero e a relação dos “romanos cultos” com as filosofias epicuristas, estóicas e céticas⁶³ para indicar que o auge da vida política seria coincidente ao do Estado não religioso.

Marx argumenta então que a questão levantada por Hermes – “A política deve ser abordada filosoficamente pelos jornais num Estado dito cristão?” (HERMES, 1842, apud Marx, 1972f, p. 38) – perde o sentido perante a recusa da religião como racionalidade absoluta e a revelação desta como apenas mais uma racionalidade possível, uma racionalidade que pode, portanto, dar lugar à outra. Hermes teria

⁶² Como indicara na *DFDE*, a democracia grega teria sobrevivido ao passo que a razão pública ainda não se descolara da determinação pública efetiva.

⁶³ “Leiam Cícero! As filosofias epicurista, estóica ou cética eram as religiões dos romanos cultos, na altura em que Roma tinha atingido o ponto culminante da sua história” (MARX, 1972f, p. 24).

ignorado o modo como o Estado francês negou a relação necessária entre Estado e razão absoluta em si:

Onde encontra Hermes a prova de que o Estado é um Estado cristão, que sua finalidade é, em vez de uma associação livre de seres morais, uma associação de crentes, em vez da realização da liberdade, a realização do dogma? “Todos os Estados europeus têm o cristianismo por base [afirmara Hermes]. Também o Estado francês?” [...] Mas, se é verdade que alguns Estados europeus assentam no cristianismo, obedecerão a esses estados à sua concepção, “a simples existência de um estado de fato legitima-o em direito?”. (MARX, 1972f, p. 28).

Marx lembra Hermes que o Estado francês laico comprovava que a identidade entre religião e política não é natural, mas histórica, e que a mera existência de Estados cristãos não implicava uma comprovação da razão em si como natureza legítima do Estado. Desde a recusa do Estado como uma razão divina, promovida na Revolução Francesa, não se deveria mais debater sobre o direito de se filosofar sobre o Estado. Filosofar sobre o Estado tornara-se um dever perante a submissão da religião à política.

[...] se a religião se torna uma qualidade política, um assunto da política, parece que se tornará desnecessário vincar que os jornais têm não só o direito, mas também a obrigação de discutir assuntos políticos. [...] A questão então que se põe não é a de saber se se deve filosofar acerca do Estado, mas como se deve filosofar acerca do Estado: bem ou mal, filosoficamente ou antifilosoficamente, racionalmente a 100% ou só à metade. Se transformarem a religião em teoria do direito público, fazem da própria religião uma espécie de filosofia. (MARX, 1972f, p. 38).

A religião como fundamento do Estado revelara-se uma mera qualidade, um mero tipo de Estado, apenas mais uma política possível, tornou-se qualidade questionável do Estado. A constituição do Estado sobre fundamento religioso afirmara-se como uma teoria particular do direito público, mais uma forma de Estado dentre outras, mais uma filosofia. Mas, indica Marx (1972f, p. 38), as próprias autoridades religiosas negaram a religião como uma filosofia do Estado: “Não foi, sobretudo, o cristianismo que separou a Igreja e o Estado? Leiam de Santo Agostinho *De Civitate Dei* [...] E voltem para nos dizer se é a Igreja ou o Estado que é o ‘Estado cristão!’”. Marx afirma que, de certa forma, na contramão de Hermes, a fundamentação não religiosa do Estado já fora admitida por Santo Agostinho e pelo papa no momento em que este

recusou a Santa Aliança.⁶⁴ Contra a Revolução Francesa, tal aliança teria acabado por instituir a separação entre a Igreja e o Estado sob o argumento de que um Estado é um laço diplomático e não deveria reivindicar ser o laço cristão universal entre os povos.

Desse modo, Hermes deveria admitir que um Estado religioso estaria em contradição com a própria determinação do Estado, pois “o domínio da religião não é senão a religião do domínio, o culto da vontade do governo” (MARX, 1972f, p. 38) e “desde que um Estado englobe várias confissões iguais em direitos, não pode ser um Estado religioso [...] sem que seja uma Igreja que condena todos os fiéis doutras confissões como heréticos” (MARX, 1972f, p. 38). Aqui há o uso da prerrogativa de que Estado abrange várias particularidades, não só particularidades religiosas. Assim o domínio de uma religião no Estado faz desse Estado um não Estado; faz dele, mais propriamente, uma Igreja. Marx ainda acrescenta: não só a Igreja negou o cristianismo como universalidade para além da esfera religiosa particular da Igreja, mas a própria prática dos cristãos também já teria admitido que apenas o Estado laico acolhe a todos, já que estes, quando buscam justiça, acabam recorrendo aos direitos positivos e não aos direitos divinos:

Ou será que cada instante da vossa vida prática desmente a vossa teoria? Acham que é injusto recorrer aos tribunais se se sentem enganados? Mas o apóstolo escreve que é injusto. Oferecem a face direita quando vos batem na face esquerda ou intentam um processo por vias de fato? Mas o Evangelho interdi-lo. Será que não pedem uma justiça racional neste mundo, que não resmungam à mínima elevação do imposto [...]? A maior parte dos processos em que vos envolveis e a maior parte das leis civis não estão ligadas à propriedade? Mas é vos dito que os vossos tesouros não são deste mundo [...] Não é, pois, a partir do cristianismo, mas da própria natureza, da essência do Estado, que se deve decidir se as constituições são justas. Não a partir da natureza da sociedade cristã, mas da natureza da sociedade humana. (MARX, 1972f, p. 38).

A diferença entre a Igreja e o Estado estaria justamente em torno da racionalidade religiosa (particular) e racionalidade laica (universal). Somente o direito laico acolhe a todos. Portanto, a razão mais filosófica reafirmara-se como o melhor instrumento para compreender a questão da natureza do Estado, dado que “a filosofia interpreta os

⁶⁴ Aliança criada pelo czar Alexandre I, em Paris, 1815, após a vitória sobre Napoleão, que buscou unificar as potências contrarrevolucionárias contra os movimentos progressistas na Europa. Áustria e Prússia, assim como quase todos os estados europeus, aderiram.

direitos da humanidade, pede que o Estado seja o Estado da natureza humana” (MARX, 1972f, p. 40, tradução nossa). Diferentemente da religião, “a filosofia interroga-se acerca do que é verdadeiro para *todos* os homens, não acerca do que é verdadeiro para alguns indivíduos” (MARX, 1972f, p. 40). A racionalidade como universalidade não se refere aqui a uma razão única e absoluta e sim à razão determinada por todas as razões particulares, de modo que o sentido da universalidade refere-se à sua determinação democrática.

Mas se as próprias autoridades religiosas e as práticas dos cristãos já indicam que o cristianismo é apenas uma racionalidade particular, religiosa, então devem se contrapor a uma promoção mais absoluta da separação que eles mesmos fazem entre religião e Estado. Marx acusará Hermes de ser, tais como os teólogos, um racionalista envergonhado: separar o espírito universal religioso *das práticas religiosas particulares* e não irem até o fim separando o espírito universal *humano* da religião. São racionalistas envergonhados porque só promovem uma abstração das diferenças até a meio caminho: só chegam ao espírito universal da religião:

Diz o racionalista envergonhado, limitado e tão descrente quanto teólogo: é o espírito universal do cristianismo, abstraindo as diferenças de confissão, que deve ser o espírito do Estado! [...] Eis a irreligiosidade suprema! Separar o espírito universal da religião positiva é presunção da razão temporal; separar assim a religião dos seus dogmas e das suas instituições é como afirmar que o espírito universal do direito deve reinar no Estado, abstraindo das leis determinadas e das instituições positivas do direito. Se pretendeis estar de tal forma acima da religião [...] como podeis acusar os filósofos quando levam esta separação até o fim e não se deixam ficar no meio do caminho, quando dizem que é o espírito universal da religião não é o espírito do cristianismo, mas o espírito da humanidade? (MARX, 1972f, p. 40).

O argumento aqui é de que a acusação de Hermes em relação aos filósofos seria contraditória, na medida em que este também teria dado uma racionalidade específica como fundamento do Estado ao separar o espírito religioso das crenças e ao mesmo tempo não separar o espírito humano do espírito religioso. Limitou-se a um entendimento religioso e parcial da universalidade, como se fosse possível falar em generalidade parcial (de crenças) como generalidade absoluta. Hermes seria um racionalista envergonhado tal como todos aqueles filósofos que defendem o Estado

religioso. Aqui implícita, portanto, uma crítica a Hegel: dá o Estado religioso, um universal pela metade, um racional pela metade, como realização do espírito absolutamente racional.

Mas, se os filósofos que se limitam à compreensão da universalidade numa universalidade religiosa vão até a metade no lançamento da razão ao absoluto, não podem “acusar os filósofos quando estes levam a separação até o fim e não se deixam ficar a meio caminho, quando dizem que o espírito universal da religião não é o espírito universal do cristianismo, mas o espírito universal da humanidade” (MARX, 1972f, p. 40, tradução nossa). Os racionalistas teólogos não chegam à universalidade mais absoluta, mas é isso que buscam. A teologia, por ser um *racionalismo envergonhado*, não pode rejeitar a busca da filosofia por um maior racionalismo. Sendo uma razão que não é toda a universalidade possível e sim sua contenção num limite particular, a teologia deve desenvolver-se para a filosofia. O centro da argumentação de Marx segue na diferenciação e duas racionalidades: a racionalidade teológica/envergonhada/antifilosófica/particular e a racionalidade 100%⁶⁵ filosófica/verdadeiramente universal. Trata-se de passar de uma universalidade envergonhada para uma universalidade efetiva e não de negar a universalidade.

Marx indica que o racionalismo não envergonhado é o laico democrático: é aquele que é generalidade de todas as particularidades humanas e não só das particularidades religiosas. A natureza do Estado se refere assim a uma realização da razão universal tanto quanto em Hegel, mas reivindica como universal a razão que inclui todas as diferenças humanas e não apenas a diferença de crenças. A razão mais universal não é o espírito universal providencial e sim o espírito universal humano. Admitindo a religião como um universal até a metade e o Estado, simultaneamente, como um universal absoluto, o cristianismo não poderia desejar um Estado cristão sob risco de desejar um Estado mau:

⁶⁵ Marx (1972f, p. 40) utiliza justamente essa forma numérica de expressão.

Ou o Estado cristão responde ao conceito de Estado, que é de ser uma realização da liberdade segundo a razão, e então a única exigência para que um Estado seja cristão é que seja racional, bastando deduzir o Estado do caráter racional das relações humanas, e isso compete à filosofia. Ou então o Estado da liberdade segundo a razão não pode ser deduzido do cristianismo, mas vocês mesmos concordarão que esta conclusão não está incluída na tendência do cristianismo, visto que este não pode desejar um Estado mau e que um Estado que não é uma realização da liberdade segundo a razão é um Estado mau. (MARX, 1972f, p. 41).

A natureza do Estado compreendida por Marx é comparece aqui nitidamente: ser a efetivação da liberdade segundo a razão. O Estado cristão seria sempre um Estado que não é Estado, que responderia mal ao seu objetivo natural de universalidade humana. O cristianismo não pode desejar ser o fundamento do Estado caso deseje um Estado bom. Se a natureza do Estado está para além da universalidade religiosa, só por intermédio da busca de uma fundamentação filosófica do Estado é que se desenvolve o Estado mais absolutamente racional. Mas, ressalva Marx, essa perspectiva é dada pela história, não é dele próprio, não é uma fantasia marxiana tal como parece supor Hermes:

Evidentemente, a ignorância que fez descobrir pela primeira vez [...] na *Gazeta Renana* [...] tão velhas ideias acerca do Estado, essa ignorância considera as ideias da história como fantasias súbitas de indivíduos isolados porque são novas para elas e apresentaram-se-lhes de um dia para o outro [...]. (MARX, 1972f, p. 43).

Marx assume uma comunhão de pensamentos com a filosofia que outrora inspirou as revoluções liberais, se posiciona como herdeiro da filosofia moderna. Mas seria um herdeiro crítico, afirmando que as revoluções europeias seriam justamente uma aplicação da filosofia moderna no âmbito do Estado, mas não uma aplicação completamente perfeita.

Tudo o que a filosofia fez em matéria de política é semelhante ao que realizaram a física, os matemáticos, a medicina, cada ciência na sua esfera específica [...]. No período que precede e que imediatamente segue a grande descoberta de Copérnico do verdadeiro sistema solar, descobriu-se igualmente a lei de gravitação do Estado; encontrou-se o centro de gravidade nele próprio e, então, os diversos governos europeus procuraram aplicar esta descoberta, com a falta de profundidade de toda a primeira experimentação, no sistema de equilíbrio de poderes. (MARX, 1975d, p. 42).

Marx refere-se à razão filosófica realizando tarefas indo do âmbito da natureza ao âmbito do político. A razão é aplicada, mas não com perfeição. Dentre os filósofos que inspiraram o Estado moderno, ele cita: “[...] primeiro Maquiavel e Campanella, mais tarde Hobbes, Espinosa, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte e Hegel” (MARX, 1975d, p. 42, tradução nossa). Hermes deve-se lembrar, diz Marx, que o Código Civil Prussiano também “saiu desse lobo” (p. 42) e que isso demonstra, portanto, que algumas filosofias modernas são menos profundas que outras.

Mas se os professores de direito constitucional de outrora construíram o Estado a partir dos instintos, quer da ambição, quer da sociabilidade, ou, claro, a partir da razão, mas não da razão social e sim a partir da razão do indivíduo, pois bem, a concepção da filosofia moderna mais profunda deduz o Estado da ideia do todo. Ela considera o Estado como o grande organismo no qual as liberdades jurídica, moral e política devem realizar-se e no qual cada cidadão, obedecendo às leis do Estado, está a obedecer às leis naturais da sua própria razão, da sua razão humana [...].(MARX, 1972f, p. 43).

Ao contrapor-se a Hermes, Marx explicita claramente que o seu posicionamento é simultaneamente republicano e crítico do republicanismo vigente: toda a constituição moderna deriva da filosofia moderna quando erige o Estado a partir da razão, entretanto, nem toda filosofia é profunda neste sentido. Em outros termos, nem toda passagem para a república realiza profundamente a liberdade.

É contra Hegel que Marx (1972f, p. 43) indica que “professores de direito constitucional de outrora construíram o Estado” com base na razão individual. Mas, por outro lado, a qual filosofia Marx se refere como filosofia filosófica que erige o Estado da razão como ideia do todo? Para responder a essa questão é relevante, em primeiro lugar, chamar a atenção para o fato de que a expressão “ideia do todo” também aparece num comentário de Kant sobre Revolução Francesa:

[...] por ocasião da transformação completa, recentemente realizada, de um grande povo em um Estado, se serviu frequentemente do termo organização de uma maneira muito apropriada para a instituição da magistratura ... etc. e mesmo do corpo inteiro do Estado. Pois cada membro deve certamente em um tal todo ser não apenas meio, mas ao mesmo tempo fim e, enquanto colabora para a possibilidade do todo, deve por sua vez, no que concerne ao seu lugar e sua função, ser determinado pela ideia do todo. (KANT, 1790, apud TERRA, 1989, p. 40).

Kant afirma aqui que o uso do termo “organização” é muito apropriado para se referir à Revolução Francesa, indicando que esta, antes de ter sido uma desordem, foi um movimento de apropriado arranjo do Estado. Aqui a ideia do todo é admitida como o verdadeiro fundamento racional do Estado: fazer os membros serem simultaneamente determinados e determinantes do todo, fazer as razões particulares serem simultaneamente meios e fins do todo, é antes uma transformação adequada do que um desarranjo do Estado. É esta perspectiva que Marx retoma em seu artigo contra Hermes ao identificar a Revolução Francesa como um irrevogável movimento de destronamento da razão religiosa e fundação das bases do Estado mais racional. Mas, se investigarmos mais a fundo, Marx não retoma exatamente Kant e sim Rousseau.

1.3.2 A vontade geral de Rousseau como horizonte da filosofia filosófica

Ao afirmar que “a concepção da filosofia moderna mais profunda deduz o Estado da ideia do todo” e não da razão individual, ele (MARX, 1972f, p. 43) acrescentara que o Estado da liberdade na modernidade deve ser um “grande organismo no qual as liberdades jurídica, moral e política devem realizar-se e no qual cada cidadão, obedecendo às leis do Estado, está a obedecer às leis naturais da sua própria razão”. O tom rousseuiano também está claro nas entrelinhas de outras passagens, tais como: “Onde encontra Hermes a prova de que o Estado é um Estado cristão, que sua finalidade é, em vez de uma associação livre de seres morais, uma associação de crentes, em vez da realização da liberdade, a realização do dogma? (MARX, 1972f, p. 28), “sem partidos, não há evolução, sem separação, não há progresso” (p. 44) e, ainda,

[...] a verdadeira educação “pública” do Estado reside, pelo contrário, na existência racional e pública do Estado. [...] é o próprio Estado que educa seus membros, fazendo deles verdadeiros membros do Estado, transformando os objetivos individuais em objetivos gerais, o instinto grosseiro em inclinação moral, a independência natural em liberdade intelectual, fazendo que o indivíduo se desenvolva na vida do conjunto e que o conjunto viva no espírito do indivíduo. O nosso editor [Hermes], pelo contrário, faz do Estado não uma associação de homens livres que se educam mutuamente, mas um rebanho de adultos destinados a receber a educação de cima. (MARX, 1972f, p. 44).

O Estado racional e público para Marx seria uma associação na qual os homens realizam sua liberdade, ou seja, não seria uma razão externa e hierarquicamente superior educando os homens de cima para baixo e sim um mediador na determinação mútua entre os homens. Ou seja, uma associação na qual eles se educam uns aos outros como seres menos individuais e mais sociais, na medida em que permite que “o indivíduo se desenvolva na vida do conjunto e que o conjunto viva no espírito do indivíduo” (MARX, 1972f, p. 44). Trata-se de uma perspectiva nitidamente rousseuiana: o Estado racional é aquele que realiza a liberdade não meramente formal e sim de modo efetivo, dado o seu caráter eminentemente pedagógico. A filosofia mais filosófica do Estado marxiano aqui se remete, portanto, à filosofia da vontade geral de Rousseau.

Marx retoma o sentido rousseauiano do Estado como meio de realização da razão pública efetiva: não se trata de uma razão em si abstrata que se sobrepõe sobre as diversas vontades particulares contrapostas, mas sim de uma associação na qual o indivíduo vive realizado em sua liberdade e não de modo oprimido e infeliz. Daí por que indica o Estado como uma associação de educação mútua. Em Rousseau a realização da vontade geral não é uma repressão das vontades particulares, mas antes um projeto pedagógico: os homens expressam o bem comum não porque são obrigados a fazê-lo, mas espontaneamente, dado que o bem comum é apreendido como o bem particular.

No projeto rousseauiano, apesar de o homem ter de abrir mão de algumas vontades particulares, ele não o faz por completo e nem por imposição de algum agente externo se ele reconhece que o bem do corpo coletivo é também o seu bem, sendo assim de seu próprio interesse. Sendo a formação deste homem que sabe pensar por si próprio e espontaneamente no bem comum essencial para a conservação da vontade geral, o desenvolvimento e a conservação da liberdade passam por uma boa pedagogia dos preceptores e legisladores.

Se já não há nos homens força suficiente para se conservarem no estado de natureza,⁶⁶ é possível considerar, por outro lado, que a autenticidade originária não foi completamente despojada, que o homem não está completamente corrompido e ainda pode, de alguma maneira, ser conformado à característica presente no homem original: a autenticidade, o agir de acordo consigo mesmo. Rousseau defende que, para solucionar a antinomia entre liberdade e vida social, é preciso: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 2003, p. 20).

Rousseau nos fala de uma força protetora da pessoa e dos seus bens, o que nos confirma que fala de um homem que já não é capaz de proteger seus bens e nem a sua própria vida se mantendo sozinho. O pacto aqui é condição para a perpetuação do homem. O pacto deve então primar por um tipo de sociabilidade que não destrua a autenticidade humana, no qual este homem permaneça tão livre quanto era antes de fazer este pacto. Temos aqui um homem não selvagem e também não completamente corrompido para quem o Contrato Social se destina. A liberdade autêntica deve ser repostada no interior de uma civilização civilizada, já que o estado de natureza absoluto não retornará mais. Este terceiro tipo de homem para quem Rousseau escreve é bem elucidado por Robert Derathé quando este nos lembra que se trata do caso de Emílio:⁶⁷

[...] há muita diferença entre o homem natural vivendo no estado de natureza e o homem natural vivendo no estado de sociedade. Emílio não é um selvagem relegado aos desertos: é um selvagem feito para habitar as cidades. Ora, desses dois tipos de homens naturais, somente o segundo, o homem natural vivendo em sociedade, é um homem no sentido pleno da palavra, somente ele tem sido elevado ao *status* de homem. (ROUSSEAU apud DERATHÉ, 1984, p. 3).

⁶⁶ Trata-se do fato de que para Rousseau os homens já não são aqueles em estado primitivo, já não se bastam estando sós, já não são capazes de sobreviverem, se alimentarem e se perpetuarem sem estabelecerem relações entre si.

⁶⁷ Numa espécie de romance sobre o jovem Emílio e seu tutor, Rousseau (2004) trata da educação do indivíduo de modo a conservar a bondade natural do mesmo no interior vida civilizada.

Nesta passagem, Rousseau deixa claro que, ao falar de homem natural, não está dizendo necessariamente daquele primitivo e selvagem, mas sim de um homem que é plenamente de acordo com a sua natureza humana. É homem no sentido pleno da palavra aquele que realiza, que concretiza o que a natureza depositou de potência humana. Se Rousseau localiza o homem pleno em Emílio, ele está considerando que não é na natureza, mas sim na vida social que se realiza a potência de humanidade – num sentido não hegeliano, obviamente.⁶⁸ Como bem explica Derathé (1984, p. 4, grifo do autor): “A palavra natural é ambígua e Rousseau não evitou a ambigüidade: nele, *natural* designa ao mesmo tempo aquilo que é autêntico ou essencial à natureza do homem e aquilo que é original ou primitivo”.

Temos, portanto, em Rousseau, um conceito de natureza humana no sentido do que é ser um homem autêntico. Este homem autêntico deve ser tão livre quanto o selvagem, ao mesmo tempo em que já não age de maneira limitada às suas puras sensações. Daí a vida social realiza a natureza por um lado, quando desenvolve nossas faculdades de razão e consciência – que antes eram só potências na vida selvagem – e, por outro lado, destrói a autenticidade do homem quando o faz se pautar pelo olhar do outro e pelas aparências, deixando de ser livre. Um homem que é livre não faz suas escolhas de acordo com a opinião dos outros e nem age para se adaptar ao julgamento alheio. Por isso a comunhão ser para Rousseau um risco para a corrupção humana já nos primeiros hábitos de reunião perto das cabanas ou em torno de árvores. Assim descreve Rousseau (2005, p. 66):

Cada um começa a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública tem um preço. Aquele que dança melhor, o mais belo [...] torna-se o mais considerado. E foi este o primeiro passo para a desigualdade e para o vício, ao mesmo tempo [...].

A proposta de Rousseau de um pacto social vai por isso além de um projeto político, é também um projeto pedagógico que se pauta pela manutenção da liberdade dos homens na medida em que o corpo político só é legítimo se sua vontade estiver balizada pela liberdade política. O pacto social ideal é aquele que realiza o que a

⁶⁸ Rousseau não desenvolve a passagem ao homem natural não primitivo em termos da dialética hegeliana, mas é anterior a este e o inspira.

natureza deu ao homem de autenticamente humano, que estava adormecido no selvagem, que é a razão e a consciência, sem fazer desse homem um ser que pense em vista do que os outros pensam. Por isso Rousseau nos fala de um projeto que deposite em cada indivíduo um interesse que é ao mesmo tempo particular e comum a todos, pois só havendo um interesse comum é possível formar um corpo político dotado de uma vontade que sempre buscará o bem comum. Daí a relação do preceptor e do legislador com projeto político de Rousseau: estes devem contribuir para a formação de um homem que continue agindo de acordo consigo mesmo (ou seja, mantenha a autenticidade) e, ao mesmo tempo, se perceba como parte de um todo e não aja como indivíduo isolado da coletividade.

O projeto pedagógico, tanto do preceptor como do legislador, é de orientar sem determinar, colocando-se numa posição exterior e permitindo que o aprendiz se confronte com dificuldades, paixões e temores. Cabe ao preceptor conduzir a criança se colocando como a natureza, induzindo-a ao confronto das necessidades não artificiais, mas sim naturais. E é a mesma relação do preceptor com a criança deve ter o legislador com o povo. A educação tem uma implicação política, deve construir um cidadão realizador de suas potências autenticamente humanas enquanto civil, deve construir o homem que contribui para a conservação da vontade geral, na medida em que o desnatura de maneira a imputar nele tanto o sentimento de voltar-se ao bem comum como a capacidade de integrar-se se mantendo livre, isto é, sem dissolver-se no outro. Com a seguinte afirmação: “Como está sujeito a poucos males o homem que vive na simplicidade primitiva!”, Rousseau indica que a liberdade do homem civil é ainda mais virtuosa que a liberdade do homem primitivo. Daí o homem autêntico para Rousseau não ser apenas o que conserva a liberdade de pensamento, tal como o homem selvagem, mas sim o civil que, além de conservar tal liberdade natural, ainda realiza a liberdade política.

Esta não se limita a saber pensar independente da opinião dos outros, mas também saber pensar em vista do bem comum. Há um diálogo em que Rousseau mostra a Emílio a virtuosidade de pensar, por si mesmo, no bem comum. Emílio percebe em sua

viagem pela Europa que os homens gastam a própria liberdade em vão esforços para garanti-la por meio de instituições, sendo que a liberdade está dentro de cada indivíduo, ou seja, é escrita no coração dos homens pela consciência e pela razão. Como bem aprendeu com seu preceptor Rousseau, é somente à sua própria consciência que o homem livre deve sujeitar-se.⁶⁹

Após visitar vários países, Emílio chega à conclusão de que, tendo se desligado de qualquer corrente de opinião dos outros, já não lhe importam os homens nem o lugar em que habitará, pois, para onde quer que ele vá, será livre: “Rico ou pobre, serei livre. Não o serei apenas em tal país, em tal região; sê-lo-ei por toda a terra. Para mim todas as correntes da opinião se quebraram; só conheço a da necessidade” (ROUSSEAU, 2004, p. 699). Diante dessa opinião de Emílio, Rousseau se alegra ao perceber que o jovem aprendeu que a liberdade não está em nenhuma forma de governo, mas sim no coração do homem livre. No entanto, o preceptor quer mostrar que possui uma liberdade ainda mais virtuosa o homem que aprende não só a reinar sobre si mesmo, mas também a sacrificar seu interesse pelo bem comum.

Ó Emílio! Onde está o homem de bem que nada deva a seu país? [...] Nascido no fundo de um bosque ele teria vivido mais feliz e mais livre, mas contra nada tendo de lutar para seguir suas inclinações, teria sido bom sem mérito, não teria sido virtuoso, e agora sabe sê-lo apesar de suas paixões. [...] Não é verdade que ele não tire proveito das leis: elas proporcionaram-lhe a coragem de ser justo, mesmo entre os maus. Não é verdade que elas não o tornaram livre, ensinaram-lhe a reinar sobre si mesmo. (ROUSSEAU, 2004, p. 700).

A virtuosidade maior aqui está não em uma ação simplesmente livre no sentido de saber decidir independentemente da opinião dos outros, mas sim em optar de maneira livre pelo que é o bem comum. É este o projeto pedagógico que Rousseau propõe no *Emílio*: a formação de homens livres que saibam pensar no bem comum, que sejam cientes do compromisso que possuem com a pátria onde nasceram e sejam, de alguma maneira, úteis aos seus concidadãos. O homem a ser construído por esse

⁶⁹ Rousseau concorda em parte com o que Emílio diz ter aprendido acerca das leis afirmando: “Leis! Onde elas existem e onde são respeitadas? Em toda parte só viste reinar sob esse nome o interesse particular e as paixões dos homens. Mas as leis eternas da natureza e da ordem existem. Para o sábio, são como uma lei positiva; são escritas no fundo do seu coração pela consciência e pela razão; é a elas que deve sujeitar-se para ser livre [...]” (ROUSSEAU, 2004, p. 700).

projeto pedagógico deve adquirir, portanto, uma nova liberdade: não se trata mais de agir somente de acordo com os limites naturais ou individuais, mas sim de agir de acordo com limites sociais. Agir de acordo com limites de uma sociedade, no entanto, não implica ser prisioneiro de regras que lhe são estranhas, já que, no pacto social, são os próprios cidadãos os autores das leis.

A liberdade política é diferente da liberdade natural, pois já não se trata de pensar por si em uma vida solitária e selvagem, mas de pensar por si dentro de uma coletividade, o que implica ser capaz de não se pautar pelo olhar do outro, ser livre do jogo de opiniões. Esta liberdade política é a que deve ser conquistada para que o homem selvagem passe a ser homem cidadão. Daí a construção do pacto social proposto por Rousseau depender de um longo momento de transformação do homem primitivo ao homem cidadão.

O homem autêntico de que nos fala Rousseau não é o burguês, pois este não realiza plenamente sua razão, não pensa de acordo consigo mesmo e por isso não é livre. O homem autêntico é ainda natural, no sentido de só se conduzir por suas inclinações, mas é também civil, no sentido de que suas inclinações não são simplesmente individuais, por não ter mais apenas uma existência física e independente, mas sim uma existência moral e parcial, como membro de uma coletividade. A maneira como Rousseau propõe que se estabeleça o pacto não só supõe que os indivíduos unidos sejam espontaneamente bons legisladores do bem comum, mas também estimula que o interesse particular e o interesse comum não sejam tão distintos. Um dos principais mecanismos contratuais que estimula tal identidade é o de alienação dos bens particulares. A cláusula de alienação exige que cada associado entregue sem reservas todos os seus bens de modo que ao mesmo tempo não perca nada.

[...] cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem. (ROSSEAU, 2003, p. 21).

Assim, não será por intermédio da coerção que o indivíduo pensará no bem coletivo, mas sim por meio da sua identidade com o bem de todos, no qual irá pensar como cidadão. Daí por que, no pacto social proposto por Rousseau, ser livre não é abrir mão de suas vontades particulares pelo que deve ser melhor para todos, mas sim identificar suas vontades particulares com o que é bom para todos, se sentir parte indissociável do todo. O que for vontade geral vai ser melhor para cada um, pois todos se entregaram por inteiro ao coletivo e, se um perder, todos perdem. O povo não estabelece contrato com um indivíduo superior, mas sim consigo mesmo, de modo que o povo em bloco exerce soberania sobre cada particular.

Tendo os particulares se submetido apenas ao soberano e não passando a autoridade soberana da vontade geral, veremos como cada homem, ao obedecer ao soberano, só obedece a si mesmo e como somos mais livres no pacto social do que no estado de natureza. (ROUSSEAU, 2004, p. 682).

Essa maior liberdade do homem dentro do pacto social se explica justamente pelo fato de todos os cidadãos serem autores das leis e estarem, perante o soberano, iguais em direitos e deveres. Não podendo mais voltar ao estado de natureza, o indivíduo agora é livre em sua associação com outros homens de maneira que possa permanecer senhor de si mesmo, e esta maneira é a participação na vida pública. Assim, é mediante a construção de leis e o cumprimento delas que o homem pode se sentir seguro dentro de uma associação. Na vida pública, liberdade implicará saber pensar por si só no que é o bem comum, daí a liberdade ainda mais virtuosa que o homem deve saber conquistar.

As leis são os limites que permitem que cada indivíduo seja livre pelo fato de tornar os cidadãos iguais em direitos e deveres. A liberdade é expressa no corpo coletivo por meio da criação das leis por meio da vontade geral. O pacto, assim, não onera nenhum dos cidadãos, pois se realiza de maneira igual para todos. A vontade geral, portanto, não se mantém sozinha, mas sim pela espontaneidade dos cidadãos que a compõem como um instrumento por meio do qual a legalidade deve se manter. Trata-se da espontaneidade dos cidadãos considerando estes como seres autênticos, e por isso a

necessidade do preceptor e do legislador na atividade pedagógica de desenvolvimento da liberdade, uma liberdade cidadã. É nesse sentido que Rousseau diz que o cidadão que se nega a aceitar a soberania da vontade geral deve ser “forçado a ser livre”: tal homem deverá ser constrangido a assumir a liberdade mais virtuosa, que é a de saber pensar por si próprio não em si mesmo, mas no bem comum.

É possível afirmar que o sistema de Hegel herdou os desenvolvimentos rousseauianos em vários aspectos. Rousseau chamou a atenção para o modo como as emoções não são um mal contraposto a um bem dado na razão e indicou a imposição do pensamento conceitual aos sentimentos como uma espécie de separação do eu de si mesmo. Por sua vez, o sistema hegeliano incluiu a paixão como modo de ser da razão e cunhou o termo alienação referindo-se à separação da razão de si mesma em suas distintas manifestações. Em Rousseau a civilização, desenvolvimento da propriedade privada, corrompe a verdadeira autonomia e a felicidade do homem de um modo impossível de ser desfeito, e esta felicidade somente pode ser posta no interior da civilização em termos negativos – “a felicidade do homem nesta terra não passa, portanto, de um estado negativo; deve-se medi-la pela menor quantidade de males que ele sofre” (ROUSSEAU, 1995, p. 62). Em Hegel a inocência perdida por conta do desenvolvimento do interesse privado separado do interesse público jamais retorna e não é possível voltar ao estado anterior e sim realizar este no interior do novo estado. Rousseau considerou a possibilidade de o povo estar mal-informado e precisar assim de legisladores que compreendessem intuitivamente a vontade geral. Em Hegel a vontade soberana deveria se tornar lei apenas a partir de uma classe legisladora especial na medida em que o povo não sabe o que quer.

Aqui e ali surgem pontos de aproximação entre Hegel e Rousseau. Mas em vários termos Hegel se afasta de Rousseau e é nestes que Marx abraça mais este, se afastando do primeiro. Se Rousseau recusa a possibilidade de voltar ao estado de inocência, ele também não afirma a possibilidade de liberdade no interior da civilização apenas no âmbito formal – tal como o faz Hegel. Como vimos, os termos da posição do terceiro tipo de homem em Rousseau distinguem-se do sentido hegeliano

de desenvolvimento lógico de uma razão em si. Em Rousseau o estado civil não é uma evolução necessária do estado de natureza, mas sim a consequência de uma série de acasos que acabou por reunir os homens e levá-los a um estágio em que o homem já não basta a si mesmo. Trata-se de um desenvolvimento casual da série de eventos – o que Marx identificara também em Epicuro – cujo resultado, embora danoso e lamentável, permite uma liberdade não só meramente formal.

O homem a ser realizado pelo Contrato Social não se trata do homem burguês oprimido pelo Estado em seus interesses pessoais e sim da reposição real do homem natural no lugar do homem burguês, por meio do Estado em seu papel pedagógico, ainda que como homem natural não primitivo, como cidadão.

Decorre dessa possibilidade também outra diferença essencial: se em Rousseau são permissíveis legisladores especiais pelo fato de talvez o povo não saber o que quer, em nenhuma medida é permissível que as leis apreendidas como idênticas à vontade geral por esse legislador deixem de ser submetidas à aprovação do povo para adquirirem real caráter de vontade geral. Aqui, mais uma vez, Marx se aproxima de Rousseau e se afasta de Hegel. Como vimos, em sua *DFDE* Marx buscou demonstrar que os legisladores que foram tidos como sete sábios na Grécia antiga foram aqueles que conseguiam ser receptores da vontade do povo, ser bons leitores da vontade popular e não aqueles que derivavam a verdade pública de si mesmos impondo-a sobre o povo. Marx indicou que os gregos rejeitaram justamente aqueles que supuseram que a razão universal não devesse ser uma determinação popular. Também em Rousseau o legislador pode apreender a vontade geral, mas nunca ser em si mesmo, individualmente, determinante dessa vontade geral.

O mesmo pode-se dizer a respeito do modo como Rousseau tratou o poder executivo. Por um lado ele referiu-se à república mais exatamente em termos de conteúdo que de forma:

Chamo, pois, de república todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a

coisa pública passa a ser qualquer coisa. Todo o governo legítimo é republicano. [Nota: Por essa palavra não entendo somente uma aristocracia ou uma democracia, mas em geral todo governo dirigido pela vontade geral, que é a lei. Para ser legítimo, não é preciso que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro. Então, a própria monarquia é república].

Rousseau afirma aqui que, independente de o poder executivo – governo⁷⁰ – ser um homem ou um corpo formado por alguns ou vários magistrados, o que o definia como republicano é o fato de ser escravo da vontade geral, de estar a serviço da *res publica* – sentido etimológico. Por outro lado, entretanto, é inegável que os maiores esforços de Rousseau foram voltados para a reflexão de como substituir as monarquias existentes em sua época em prol da construção de uma república democrática. Pois se era verdade que também uma monarquia podia estar a serviço da *res pública*, também era verdade que isso era mais difícil de acontecer. Como indica Moscateli (2004, p. 53, 55):

Após definir o rei como um indivíduo que representa um ser coletivo, isto é, o conjunto do povo, e que detém em suas mãos o controle pessoal das leis e da máquina estatal, Rousseau afirma que é na monarquia que as ações do governante têm maior força, pois não são abaladas por movimentos conflitantes, visto que tudo se dirige para um mesmo objetivo. "Se não existe, porém, um Governo que possua mais vigor", escreve o filósofo, "não há absolutamente outro em que a vontade particular disponha de mais império e mais facilmente domine as outras; é verdade que tudo se movimenta para o mesmo fim, mas esse objetivo não é o da felicidade pública" [...] Para Rousseau, a autoridade absoluta dos reis tinha de ser combatida, ou então a liberdade dos povos jamais seria garantida. Ele colocava o primado da lei acima da autoridade real [...]

Rousseau indica claramente que a forma monárquica é o governo no qual há maior risco de sobreposição da vontade individual sobre a vontade geral. Assim, ainda que admita a possibilidade de república na monarquia, é evidente a sua preferência pela forma democrática ao longo de todo o seu desenvolvimento sobre o contrato social. A posição de Hegel é bastante diferente neste sentido. Tal como mostra Della Volpe (1964, p. 59, grifo do autor):

Ao critério rousseauiano da “soberania popular” (critério que informa o Estado moderno enquanto nos diz que o Estado é o povo e este é o verdadeiro soberano e não o príncipe, que é apenas um *employé*, um funcionário, do verdadeiro soberano,

⁷⁰ Rousseau define governo simplesmente como poder executivo: “corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política”.

que pode sempre chamá-lo à ordem, destituí-lo, como qualquer outro funcionário, quando não cumpra as tarefas que lhe foram confiadas por ele, pelo soberano), Hegel objeta que “a soberania popular pertence àquela confusa concepção em cuja base está a inculta representação de povo”, já que “o povo, considerado sem o seu monarca e sem a respectiva organização necessariamente e imediatamente concatenadora da totalidade, é a massa informe [*die formlose Masse*]”.⁷¹ Pelo que a posição de conjunto de Hegel (do eclético Hegel) a este respeito é a seguinte: que também para ele o Estado é soberano, não o príncipe, e no entanto a soberania é monárquica, isto é, a soberania do Estado exprime-se no *indivíduo* monarca, na pessoa do príncipe, no sangue real [...].

Diferentemente de Rousseau, em Hegel a soberania do Estado não é a soberania da vontade geral como vontade determinada por todos e que se impõe inclusive sobre o monarca e sim é uma soberania que só pode se dar pela pessoa individual do monarca. É inegável que é a prerrogativa do Estado como contrato social que está no horizonte de Marx (1972f, p. 43) quando ele critica a falta de profundidade da filosofia de alguns professores de direito que deduziram o Estado “a partir da razão, mas não da razão social e sim a partir da razão do indivíduo”, e indica que “a concepção da filosofia moderna mais profunda deduz o Estado da ideia do todo”.

Numa sumarização dos predicados indicados ao longo da argumentação contra Hermes, o Estado racional para Marx é: (a) uma associação livre de seres mortais; (b) a realização da liberdade na associação ao conjunto; (c) aquele que inclui todas as particularidades e diferenças; (d) uma relação horizontal em que o conjunto vive no espírito do indivíduo livremente associado ao conjunto; (e) um todo que admite e subsume as separações expressas em partidos ao invés de impor a elas uma unidade; (f) uma razão social por meio da qual os objetivos individuais transformam-se em objetivos gerais; (g) um grande organismo no qual as liberdades jurídica, moral e política devem realizar-se e no qual cada cidadão, obedecendo às leis do Estado, está a obedecer as leis naturais da sua própria razão, da sua razão humana. Esse Estado no horizonte de Marx tem inegavelmente um tom rousseaiano no âmbito de uma forma democrática pedagógica.

⁷¹ HEGEL, 2003 (apud DELLA VOLPE, 1964, p. 59).

O aprendizado do interesse pessoal como interesse geral se dá por meio do exercício da democracia e não num plano meramente conceitual de imposição de uma razão em si. O Estado não é uma razão repressora e disciplinadora, mas, tal como a educação de Emílio, visa encorajar a expressão e o desenvolvimento da autenticidade mediante a prática em detrimento do puro conceito. Ao invés de regras e punições, o exercício da solidariedade. Marx assim defendeu o Estado racional da liberdade: uma educação horizontal pela democracia. Dada a relação de Hegel com Rousseau, também aqui não se trata exatamente de um rompimento com Hegel.

1.4 Considerações finais deste capítulo

O engajamento de Marx na filosofia tem desde o início a tentativa de um desenvolvimento mais objetivo do humanismo, na medida em que só adentra em tal disciplina em busca de uma racionalidade cujo desenvolvimento não é seccionado da transformação concreta do mundo. Tal é a sua impressão da filosofia sob a dialética hegeliana: apenas a razão filosófica se perceberia como forma não destacada da realidade, podendo realizar o humanismo que no Direito está dado como um puro idealismo. Diferentemente de Hegel, entretanto, Marx compreendia a liberdade como uma possibilidade efetiva apenas na República Democrática, uma herança paterna e experimentada pela realidade da família Marx, ainda mais oprimida pelo absolutismo por conta de sua tradição judaica.

A identificação de um idealismo radical outrora explicitado em Kant no próprio Hegel não implicará um abandono de Marx da Filosofia. Antes, fará com que ele critique aquele não sob forma de julgamento moral, tal como faziam os demais jovens hegelianos, mas incorporando-o no próprio caráter determinado de modo objetivo e dialético. Já no momento da *DFDE* de Marx, Feuerbach havia lançado as linhas gerais de sua crítica a Hegel. Mas enquanto Feuerbach afirmava que Hegel repetia a tradição da filosofia de buscar princípios unos, Marx, em sua *DFDE*, buscou reelaborar a história da filosofia relatada por Hegel de modo político e sem refutar a dialética, mostrando que essa repetição ocorria pelo fato de a razão filosófica não ter plena consciência de

conter uma tendência teológica em seus pressupostos de indeterminação objetiva. Ele avaliou que a passagem da filosofia para a teologia não é consciente em Hegel, na medida em que este herdara uma consciência filosófica da antiguidade que assimilou a tendência da razão a fechar-se sobre si mesma de modo não intencional. A alienação da razão seria, portanto, um risco tradicional próprio da filosofia e não reconhecido por esta desde o seu nascimento no contexto grego. Hegel caíra no idealismo que combatia porque ainda não tinha consciência dos riscos do voo livre da razão e isso ficara demonstrado no fato de não ter avaliado de modo eficaz a grandeza de Epicuro. Era necessário desenvolver a consciência filosófica retomando a razão epicurista, especulação que conseguiu, ainda que de modo não ingênuo, escapar do misticismo alexandrino.

A *DFDE* de Marx buscou um pressuposto objetivo para o voo dialético da razão num esforço de defender este voo da razão – a libertação da razão – salvando-o do idealismo que se contrapôs à democracia. O estudo sobre o materialismo epicurista tem presente uma tentativa de resguardar a filosofia especulativa de um desenvolvimento lógico que culmina na monarquia constitucional, ou seja, de encontrar um fundamento filosófico em defesa de democracia que desse conta de se contrapor à lógica hegeliana não por uma pura negação dela e sim por uma ultrapassagem como *aufhebung*. Nesta trilha, Marx acabou por promover a primeira tentativa de uma dialética de determinação objetiva, ainda que se trate aqui de uma tentativa de escapar da alienação da forma pelo próprio desenvolvimento da forma, ou seja, ainda que numa tentativa bastante carregada do idealismo hegeliano.

Trata-se de um posicionamento distinto dos jovens hegelianos e crítico destes: estes não entreviam que o idealismo unilateral de Hegel se dera por conta do desenvolvimento de uma razão contraposta à razão democrática. Marx mantém um apreço pela dialética de Hegel. Fora justamente este quem lhe chamara a atenção para o problema do idealismo unilateral e indicara que a racionalidade real é racionalidade contraditoriamente determinada. Se o mestre traíra seus próprios preceitos dialéticos por seguir inconscientemente a tendência teológica da filosofia, era necessário

realocá-los de modo correto: desenvolver a razão universal verdadeiramente objetiva, desenvolvendo-a como razão efetivamente determinada pelo povo. Era preciso desenvolver a forma política para uma democracia plena. A filosofia de Hegel não estaria acabada ao ponto de “se lhe entregarem com uma confiança ingênua e não crítica” (MARX, 1972b, p. 158) e, por isso, incorreriam em erros aqueles que buscavam uma intenção escondida no filósofo, “para quem a ciência não estava terminada, mas sim em devir” (p. 158). Ao invés de buscar um Hegel esotérico por trás do Hegel exotérico ou promover uma acusação de desvio do mesmo num âmbito moral, era necessário seguir o devir de sua dialética não acabada e isso implicava lutar pelo desenvolvimento da democracia. O único modo de reestabelecer o caráter objetivo perdido da razão filosófica era desenvolvê-la determinada popularmente subsumindo Hegel.

A tentativa de desenvolver a dialética idealista-objetiva de Hegel ultrapassando a queda teológica do mesmo na *DFDE* interessa-nos não no âmbito de um debate abstrato sobre um maior ou menor idealismo, mas sim por conta da elucidação da lógica filosófica de Marx por trás de sua atuação política republicana. Consideramos que se trata de uma lógica que já persegue – ainda que de modo embrionário – um caráter materialista na emancipação humana, na medida em que compreende esta como razão consciente a ser desenvolvida apenas pela determinação efetiva do povo sobre a ordem pública, o que implica uma intervenção política real e não o mero desenvolvimento conceitual. O fato de Marx considerar que o povo poderá efetivamente determinar a ordem pública apenas mediante um desenvolvimento da forma de monarquia para república democrática é importante para indicar a essência da sua busca desde 1837: uma liberdade dos homens como consciência da liberdade – tal como em Kant e Hegel – mas como uma consciência que só pode ser alcançada pelo exercício efetivo de determinação dos homens sobre a realidade, o que exigia não uma democracia meramente liberal e sim uma democracia dialética. Exercitando a determinação do ordenamento público é que os homens poderiam admitirem-se como sujeitos, desenvolverem uma consciência de que escolhem a ordem social e assim

serem de fato livres em tal escolha. Tal exercício não seria possível também num liberalismo unilateral.

Admitindo a oposição de Hegel contra o liberalismo, o republicanismo de Marx não é semelhante ao dos burgueses alemães. A sua defesa da democracia se dá em termos de uma democracia não liberal: simultânea à consideração de que a República Democrática educa o interesse individual transformando-o em interesse geral, ele promove críticas aos burgueses liberais chamando-os de “reacionários das cidades” (MARX, 1975c) e defensores de um “semiliberalismo” (MARX, 1975c). Como bem indica Löwy (2002, p. 59):

Desde seu primeiro artigo de *A Gazeta Renana*, a propósito dos debates sobre a liberdade de imprensa na *Dieta Renana*, toda a distância que separa Marx do liberalismo burguês renano aparece claramente. Sua crítica não se dirige somente contra os deputados burgueses do “estado das cidades” (*Stand der Städte*) que se opõem à liberdade de imprensa – ele os considera como burgueses e não como cidadãos, e os qualifica de reacionários das cidades” (*städtischen Reaktion*).

A defesa da democracia promovida por Marx se dá, desde o início, numa relação de tensão com o liberalismo. Nesse sentido, a resolução da cisão entre dever ser e ser, que é propriamente o que realiza a filosofia, é para o jovem Marx o desenvolvimento da determinação mais popular da razão. Mais que uma oposição puramente teórica – tal como o faz Feuerbach - à perspectiva hegeliana de um todo lógico que se antecipa e se sobrepõe sobre as partes, o desenvolvimento de uma racionalidade determinada exigia uma ativa militância política republicana: a razão que busca ser mais consciente tem o dever de desenvolver o Estado democrático.

É fundamental compreender que a peculiaridade da relação de Marx com Hegel é uma peculiaridade da sua relação com a causa republicana liberal. Já em 1839 o seu programa de realização da liberdade como realização da filosofia não é unilateralmente desenvolvimento teórico,⁷² mas também prático, ainda que seja uma

⁷² Nesse sentido, discordamos de Bianchi (2006, p. 44) quando este afirma: “Por mais que uma leitura retrospectiva da obra de Marx possa se surpreender é preciso afirmar que o programa de pesquisa marxiano era, em 1841, um programa estritamente teórico no qual a realização da filosofia deveria

prática apenas política. A crítica de Marx aos liberais lançada desde a sua *DFDE* está na essência do seu afastamento cada vez mais constante em relação aos jovens hegelianos: ele rejeita *Os Livres*⁷³ não só pelo modo leviano com que propagam o ateísmo na *Gazeta* provocando a censura prussiana, mas pelo fato de se limitarem à busca de um desenvolvimento moral, na crítica religiosa, ao invés de adotarem uma atitude mais efetiva de combate ao absolutismo no bojo dos fatos concretos da vida pública prussiana.

A verdadeira teoria deve ser ampliada e desenvolvida em relação com os fatos concretos e com o estado de coisas existente. Portanto, o ato de golpear contra os pilares da estrutura do Estado de coisas presente apenas pode gerar uma pressão na censura e mesmo um fechamento do jornal. (MARX, 1975h, p. 381, tradução nossa).

Marx expressa nitidamente que a busca pela ampliação da razão que não passasse pela efetivação da democracia esse mantivesse nos limites da propagação do ateísmo poderia levar apenas ao fechamento da *Gazeta*. Concordamos com Lukács que a primeira divergência de Marx com Hegel expressa na *DFDE* diferencia-se dos jovens hegelianos justamente por conta do peso do caráter político:

A importância desta divergência é tanto maior porque a crise da filosofia, neste primeiro escrito de Marx, assume já um acento claramente político, indo bem além das posições de Bruno Bauer e dos outros jovens hegelianos os quais, com exceção de Ruge, haviam se limitado no essencial à crítica da religião. Em sua análise desta crise, já se manifestam em Marx ideias que preparam explicitamente a visão do papel político e revolucionário de uma filosofia que não pode se realizar sem se suprimir a si mesma [...]. (LUKÁCS, 2009, p. 131).

O acento claramente político da *DFDE* de Marx de fato rejeita a realização da liberdade por um desenvolvimento moralista da consciência da liberdade no interior da esfera meramente conceitual e antecipa a perspectiva de realização da liberdade num sentido mais objetivo. Mais que um desenvolvimento conceitual em si, Marx busca um desenvolvimento da razão pelo ato prático político e já indica que se trata de fazer o

limitar-se a sua forma filosófica. A práxis filosófica deveria, assim, permanecer como prática teórica se quisesse se realizar”.

⁷³ Os Livres foram impedidos por Marx, editor-chefe na ocasião, de publicarem artigos de ateísmo desmesurado, na medida em que: “uma coisa é se declarar pela emancipação – isso é honesto; outra é começar por gritá-la como propaganda – isso soa como vangloriação e irrita o filisteu” (MARX, 1975g, p.389, tradução nossa).

político dissolver-se, não manter-se como forma apartada dos homens sujeitos. É este o sentido forte de seus artigos jornalísticos publicados na *Gazeta Renana* a partir de 1842. O fato de o engajamento de Marx na luta contra o absolutismo prussiano apresentar-se em seus primeiros artigos jornalísticos entrelaçado com a filosofia e com o desenvolvimento da forma Estado em democracia não nos permite exacerbar o caráter idealista dele, ainda que tal caráter esteja presente, na medida em que a lógica de fundo é dissolver a forma como uma indeterminação sobreposta aos homens.

Seu projeto da *DFDE* explicitado em sua militância política na *Gazeta Renana* não defende a democracia no sentido tradicional e sim a entende como modo efetivo de tornar a razão pública uma determinação objetivamente popular ao invés de uma determinação meramente conceitual imposta sobre o povo. Compreende a determinação democrática da forma pública como modo efetivo de tornar os homens conscientes de sua liberdade de escolha da ordem pública, já que apenas conscientes de sua liberdade os homens são efetivamente livres.

Vimos no artigo contra Hermes que o Marx democrático não renega totalmente Hegel, concordando na consideração deste do seguinte: “É somente no Estado que o homem tem uma existência conforme a razão” (HEGEL, 1821, apud HELFER, 2008, p. 81), ou seja:

O Estado é a efetividade da *liberdade concreta* [...] O princípio dos Estados modernos tem este vigor e profundidade prodigiosas de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o *extremo subsistente por si* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à *unidade substancial*. (HEGEL, 1821, apud HELFER, 2008, p. 80, 81, grifos do autor).

Marx considera o Estado como modo de determinação da razão universal, tal como em Hegel. Trata-se de uma herança hegeliana, mas que se difere de Hegel no modo como esta consciência da liberdade refere-se não a um modo de efetivar uma razão anterior aos homens, mas à própria razão humana e somente a ela e que é admitida pelos homens na condição destes como sujeitos concretos do Estado. Em Marx, o universal é

apenas a razão predicado, razão determinada por meio da República Democrática, ou seja, tendo a pluralidade dos homens como únicos sujeitos. O Estado marxiano expresso no artigo contra Hermes é mais racional apenas porque é objetivamente emanada do povo.

Vimos que o modo com que Marx defende esse Estado tem um tom de nítida influência rousseauiana, dado que nega a realização da liberdade racional como coerção social, indicando antes o Estado como lugar horizontal de educação mútua do interesse pessoal de modo a desenvolvê-lo com identidade ao interesse coletivo. O Estado marxiano aproxima-se assim do pacto social proposto por Rousseau por levar em conta um desenvolvimento pedagógico prático ao invés de uma imposição autoritária de uma razão em si e também negar que os legisladores possam ir além da função de receptáculos da razão pública, sendo esta determinada apenas pela efetiva vontade geral do povo. É necessário destacar, entretanto, que Marx não explicitou essa influência, de modo que não demarcamos uma idêntica filosofia política entre ambos e sim traços nítidos de similaridade.

No bojo da inegável relação de Hegel com Rousseau e do posicionamento de Marx desenvolvido na *DFDE*, essa aproximação com Rousseau não implica uma recusa unilateral de Hegel. Os termos de sua defesa de uma associação livre combinam-se com a defesa de que a melhor razão é a razão mais filosófica e de que tal razão se realiza no desenvolvimento dialético do Estado. Entretanto, diferentemente de Hegel, a razão dialética é razão sujeita à revogabilidade pelo povo; é razão aberta e não razão fechada. *Grosso modo*, num sentido lógico a abertura é de inspiração epicurista – não existe uma razão em si e nem uma ontologia em si dos fenômenos, mas um desenvolvimento casual sem uma causa una – e, num sentido político, é de inspiração rousseauiana – a realização da liberdade passa pela prática pedagógica de determinação da razão pública a partir da ideia do todo, da razão popular. Em termos propriamente rousseauianos, da vontade geral.

Assim, não é o idealismo unilateral que sustenta o republicanismo de Marx, mas justamente a sua busca de uma fundamentação objetiva para a efetivação do humanismo, causa com a qual estabeleceu compromisso desde a sua juventude por conta do contexto peculiar de sua formação.

CAPÍTULO 2 OS LIMITES PARA A EMANCIPAÇÃO HUMANA NA REPÚBLICA LIBERAL: O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA

É no pano de fundo de uma tentativa de democracia não exatamente liberal, de um republicanismo de tom rousseauiano e crítico ao liberalismo burguês, que Marx começa a flertar cada vez mais com a crítica dos comunistas à propriedade privada, com os quais entra em contato por conta dos embates dados na atuação jornalística. Como veremos, o debate com os comunistas apareceu antes mesmo do artigo contra Hermes, numa polêmica com o socialista Hess sobre o que de fato deveria ser a dissolução do Estado. Num artigo a respeito da *Gazeta de Augsburg*, posterior, expressou sua atenção ao comunismo mais propriamente como um flerte – defesa da necessidade de debater os movimentos comunistas que se fortaleciam na Europa – e na crítica às resoluções da VI Assembleia da Província do Reno⁷⁴ como um engajamento mais firme no questionamento à propriedade privada no fundamento do Estado. O movimento de Marx que perpassa esses três ensaios ocorre de modo a fazê-lo esbarrar cada vez mais efetivamente no problema fundamental que Hegel já indicara quando se opôs à democracia: a gravidade do moderno domínio da propriedade privada livre e do interesse privado em detrimento do interesse geral.⁷⁵ Vejamos.

2.1 Desenvolvimento do Estado democrático como dissolução do Estado (crítica a Moses Hess)

Se no artigo contra Hermes é possível identificar o tipo de Estado que Marx pretende quando defende uma República Democrática, a referência de Estado democrático como dissolução do Estado aparece pela primeira vez no primeiro texto em que ele critica o utopismo socialista, mediante uma contraposição a Moses Hess em 5 de maio

⁷⁴ Comments on The Latest Prussian Censorship Instruction, publicado pela primeira vez em 10 de Janeiro de 1842 no *Anekdotia zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* e pela segunda vez na *Gazeta Renana* em 15 de fevereiro do mesmo ano. O termo “filisteu” é comumente usado por Marx para referir-se aos burgueses burocratas do Estado ou simplesmente aos prussianos conformados com o absolutismo.

⁷⁵ Como vimos, para ele o fracasso da Revolução Francesa gira em torno do fracasso do liberalismo efetivado na constituição política. A Revolução Francesa realizara apenas abstratamente a liberdade na medida em que a realização concreta da liberdade podia se dar apenas num Estado que transforma os interesses individuais aos interesses gerais e não num Estado que efetiva o domínio do puro individualismo.

de 1842. Na ocasião, Marx indicou ser um idealismo unilateral tentar realizar uma dissolução do Estado dispensando o ato político de desenvolvimento da democracia.

Colega de Marx na *Gazeta Renana*, Hess havia feito um artigo no qual tentara resolver a polêmica da centralização do poder prussiano num governo central do país, indicando que a polêmica era saber “se um único ponto deve governar ou se cada província deve administrar a si mesma e ao ato do governo central apenas externamente como o poder do todo ‘em relação ao exterior’” (MARX, 1975e, p. 182, tradução nossa) e sugerindo que:

[...] se o homem está de acordo com a sua essência, a liberdade individual não se separa da liberdade geral [...] Assim como toda lei externa em geral e cada instituição positiva etc., seria supérflua, também seria supérfluo qualquer poder central estatal etc. Tal sociedade não seria um Estado, mas uma humanidade ideal. (HESS, 1842, apud MARX, 1975e, p. 182, tradução nossa).

Hess defendeu que a polêmica sobre o tipo de Estado – centralizado ou descentralizado – deixaria de existir tão logo o homem esteja de acordo com a sua natureza, já que numa sociedade na qual o homem está de acordo com sua essência as leis e instituições de poder deixam de ser necessárias. Para Marx, Hess levanta a questão da necessidade do Estado como se tal fosse um desenvolvimento conceitual particular, enquanto que, na verdade, tal questão foi colocada pela história: “[...] as questões são vozes descompromissadas do tempo que abraçam os indivíduos”, a “própria história mundial não tem outro método de resposta a não ser se despojando de velhas questões colocando outras novas” e, ainda: “A verdadeira crítica analisa as questões e não as respostas [...] a solução de uma equação algébrica é dada uma vez que o problema foi colocado em sua forma mais simples e mais nítida, de modo que cada pergunta seja respondida tão logo se torne uma questão *real*” (MARX, 1975e, p. 182, tradução nossa). Assim, na medida em que dera a questão da centralização como desenvolvimento puramente conceitual, Hess também dera a solução dela como desenvolvimento puramente conceitual: nele a dissolução do Estado se daria pela via de realização de um humanismo já posto nos homens e não pelo desenvolvimento histórico do Estado:

[...] o autor do artigo começa com uma autocrítica da sua questão. Vista de um ponto de vista superior, esta não existe e, ao mesmo tempo, nos é dito que, deste ponto de vista superior, todas as leis, instituições positivas e poder estatal centralizado e, finalmente, o Estado em si, desaparecem. O autor está certo em elogiar a “surpreendente facilidade” com a qual este ponto de vista é capaz de orientar a si mesmo, mas ele não está certo em chamar tal solução dos problemas de “completamente correta”, ou melhor, a “única correta”, ele não está certo, sobretudo, de chamar este ponto de vista de “filosófico”. A filosofia deve protestar seriamente por ser confundida com imaginação. A ficção de uma nação de pessoas “íntegras” é tão estranha à filosofia como a ficção de “hienas religiosas” é à natureza. O autor dá suas abstrações como filosofia [...]. (MARX, 1975e, 183, tradução nossa).

Marx contrapõe Hess afirmando que, em primeiro lugar, embora dissolver o Estado pudesse ser de fato uma solução, e embora pudesse resolver a polêmica sobre qual seria a melhor forma de Estado, tal dissolução meramente conceitual não é completamente correta. Nesse sentido, é de fato surpreendente a facilidade com que Hess pensa poder solucionar o problema: ao invés de desenvolver concretamente o Estado, desenvolver o seu conceito em si mesmo. A solução de Hess à polêmica sobre a melhor forma de Estado seria idealista, não por propor a dissolução do Estado, mas por indicar tal dissolução como um ponto de vista que orienta a si mesmo, sendo este uma integridade já dada nos homens. Tal resolução seria uma especulação apenas imaginativa e não verdadeiramente filosófica, dado que a filosofia não é mero desenvolvimento do princípio por si mesmo e sim desenvolvimento das determinações concretas do conceito por meio da história.

Assim, Marx empreende a defesa de uma abertura aos modos como as questões podem ser resolvidas na história e a objeção à possibilidade de desenvolver o Estado apenas descobrindo o Estado ideal dentro da especulação conceitual. Explicitam-se aqui os aspectos outrora defendidos na *DFDE*: a casualidade das relações entre os fenômenos e a determinação objetiva da razão no desenvolvimento do Estado determinado concretamente – e não simplesmente conceitualmente.

Para além das discordâncias com o socialista Hess, é certo, entretanto, que Marx elogia a questão da dissolução do Estado como importante questão colocada pela história e que os socialistas lhe chamaram a atenção. Apesar de utópicos no modo

como propunham a resolução da antinomia moderna num desenvolvimento moralista, traziam várias indagações que deviam ser levadas a sério. Isso se confirma num artigo posterior, “Sobre o Editorial 284 da *Gazeta Geral Augsburg*” (MARX, 1975e). Nele fica evidente que Marx há algum tempo já estava bastante interessado pelas ideias comunistas e que havia começado a dar mais atenção para o problema do domínio da propriedade privada. Tal problema já havia sido levantado por Rousseau como princípio da desigualdade e da perda da felicidade original, mas foi em Hegel que ele se transformou numa contraposição à democracia e numa justificativa do absolutismo.

2.1.2 O problema da propriedade privada em Hegel

Na verdade, o interesse de Marx pela questão da propriedade privada vinha completamente ao encontro com seu projeto de superação do Hegel idealista e absolutista. O combate à propriedade privada que os socialistas defendiam fora justamente o mote essencial de Hegel na sua refutação a democracia. O desenvolvimento da cisão entre liberdade subjetiva e liberdade objetiva para o qual Hegel buscara uma unidade madura era justamente o desenvolvimento do domínio da propriedade privada livre. Como explica Arantes (2005, p. 10):

A forma verdadeira da realidade, para Hegel, é a razão onde todas as contradições sujeito-objeto se integram, constituindo, desse modo, uma unidade e uma universalidade genuínas. Com os eventos de 1789, todos os homens haviam sido declarados livres e iguais; todavia, ao agir de acordo com seu conhecimento e em função de seus interesses, os homens haviam criado e experimentado uma ordem de dependência, de injustiça e de crises periódicas. A competição geral entre sujeitos economicamente livres não havia estabelecido uma comunidade racional que pudesse salvar e satisfazer as necessidades e os interesses de todos os homens. A vida dos homens fora sacrificada aos mecanismos econômicos de um sistema social que relacionara os indivíduos uns aos outros como compradores e vendedores isolados de mercadorias. Essa ausência, de fato, de uma comunidade racional era responsável pela busca filosófica da unidade e da universalidade da razão.

Para Hegel a constituição política da liberdade de competição desenfreada entre os homens não era ainda a constituição de uma comunidade plenamente racional e é neste sentido que a Monarquia Constitucional Prussiana seria um avanço em relação à República Francesa.

Desai (2003) explica que Hegel concordara com Adam Smith que uma comunidade moral poderia decorrer das paixões humanas individuais, mas discordara que tais paixões individuais pudessem resultar em bem comum sem que elas fossem desenvolvidas em um Estado soberano mediador:

O problema enfrentado por Hegel era quase precisamente o mesmo abordado pelos pensadores ingleses e escoceses do princípio do século XVIII. A época em que tinham vivido parecia sólida e firme. Mas agora se afastava e era fácil lembrar como tinha sido boa. Embora essa sociedade fosse contaminada pelo *status*, as pessoas cuidavam umas das outras [...] As relações entre os indivíduos baseavam-se em vínculos pessoais. Subitamente; o dinheiro estava subvertendo tudo isso [...] as relações entre as pessoas baseavam-se em um intercâmbio impessoal. Nesta situação transitória, o que havia de sólido? [...] A resposta dada por Adam Smith era uma defesa e justificação quase agressiva do comércio e da impessoalidade das trocas. As relações entre as pessoas podiam parecer anônimas [...] Podem parecer autônomas e descordenadas, mas parecem guiadas por uma mão invisível. [...] Para Adam Smith não havia como retornar ao passado; na melhor das hipóteses haveria um hiato de repouso em futuro estacionário. Hegel porém queria mais. Queria um melhor destino para a marcha para o progresso. [...] Hegel queria explorar os limites da individualidade autônoma e fundi-la com uma comunidade superior [...] Cada elemento da tríade família, sociedade civil e Estado tinha o seu papel a desempenhar na ordem racional. (DESAI, 2003, p. 49-50).

Assim, Hegel não concordou com Smith no que tange a uma completa espontaneidade moral no sistema de competição livre. Este só desenvolveria as paixões individuais para o bem comum num primeiro momento, mas num segundo haveria uma espécie de falência da “mão invisível” não realizada na forma de Estado. Ao contrário do que considerou Smith, a transposição das paixões individuais ao bem comum exigia mediações que limitassem a completa liberdade dos interesses privados.

Como vimos, trata-se de um posicionamento que ao mesmo tempo retoma Rousseau – a perda da ingenuidade do homem relacionada ao surgimento da propriedade – e que, ao mesmo tempo, nega Rousseau – a possibilidade de liberdade apenas como imposição da razão como forma em si.

Desai (2003) indica ainda que a oposição de Hegel à democracia fora uma espécie de oposição ao capitalismo desenfreado por meio de um Estado que repusesse a racionalidade que a competitividade comercial destrói sem, ao mesmo tempo, retroceder no progresso material. Nesse sentido, o filósofo foi inovador:

Hegel estava à frente de seu tempo. Sua oposição ao individualismo e à democracia representativa se baseava no vazio da liberdade individual abstrata. Na sua opinião o povo precisa ser mais do que um conjunto de indivíduos livres e autônomos [...] O Estado precisava defender a sociedade civil – a economia de mercado – contra ela mesma, atendendo ao maior interesse. (DESAI, 2003, p. 53).

O Estado racional em Hegel, portanto, seria aquele que atuaria de modo a prevenir a sobreposição do interesse individual na sociedade. A realidade moderna expressava uma segregação do espírito desenvolvida que não permitia mais a democracia – unidade feliz – mas exigia a monarquia constitucional – unidade madura – no sentido de que não cabia mais o retrocesso em relação ao desenvolvimento do individualismo. Ao indicar que a possibilidade de democracia ficou no momento de consciência infantil da razão e desapareceu para sempre, Hegel simultaneamente indicou a impossibilidade de revogação do sistema de propriedade privada numa República Democrática:

A ideia que a consciência forma habitualmente sobre a necessidade ou a utilidade da colaboração dos corpos legislativos é provavelmente a de que são os representantes do povo, ou antes, o próprio povo, quem deve compreender melhor do que ninguém o que de fato interessa ao seu próprio bem-estar e a de que é ele quem tem maior vontade de realizar esse bem-estar. No que diz respeito ao primeiro ponto, o problema consistirá antes no fato de o povo – quando esta palavra designa uma determinada parte do Estado – constituir precisamente a parte que não sabe o que quer. Saber o que se quer, ou melhor, o que quer a vontade em si e para si, a razão, é o fruto de um conhecimento profundo e de uma inteligência que não são características do povo. [...] As assembleias, que surgiram dos indivíduos, do ponto de vista privado e dos interesses particulares, se inclinam a ter uma atividade a favor de si mesmas e a expensas do interesse geral. (HEGEL, 1821, apud MARX, 1983a, p. 97).

Perdida a unidade espontânea entre interesse particular e interesse geral, a democracia tenderia a favorecer apenas os interesses particulares. O interesse geral é para Hegel a verdadeira racionalidade, mas, ao mesmo tempo, a única racionalidade que existe é sempre racionalidade particular. Desse modo, o interesse geral só pode se impor de modo formal e mediante a soberania natural de um indivíduo. Daí a necessidade de diversas mediações nas quais os interesse particulares diversos subsumem-se ao interesse do monarca como interesse geral: família, religião, classes e poderes políticos seriam momentos necessários no processo de submissão dos diversos indivíduos ao monarca.

A questão da propriedade privada era central, portanto, ao desenvolvimento hegeliano do Estado absolutista como Estado racional. Ao trazer à tona este problema, os socialistas acabam por chamar bastante a atenção do Marx que tentava subsumir a solução hegeliana por via da república democrática.

2.2 A importância das ideias comunistas para o problema do interesse privado

Cinco meses após o artigo crítico ao socialista alemão Moses Hess, Marx qualificou como essencial a reflexão que a perspectiva comunista desenvolvia em torno da questão da propriedade privada. No artigo “Sobre o Editorial 284 da *Gazeta Geral Augsburg*”, de outubro de 1842, ele defende-se da acusação promovida pela *Gazeta de Augsburg*,⁷⁶ de que a *Gazeta Renana* teria um caráter comunista, argumentando que a revista não era comunista, mas que abordava o comunismo na medida em que este se apresentava como um fato não ignorável e levantava questões extremamente importantes:

Que a profecia de Sieyes tenha se tornado verdade e que o terceiro Estado tenha se tornado tudo e queira ser tudo – tudo isso é reconhecido com a mais triste indignação por Bulow – Cummerow, pelo último político berlinense, pelo Dr. Kosegarten e por todos os escritores feudais. Que a classe que hoje nada possui demande compartilhar riqueza da classe média é um fato, a despeito dos discursos de Estrasburgo e do silêncio da *Gazeta de Augsburg*, claramente reconhecido nas ruas de Manchester, Paris e Lyon. O *Augsburg* realmente acredita que a indignação e o silêncio refutam os fatos do momento? O *Augsburg* está numa fuga impertinente. Foge de questões capciosas e acredita que a poeira que levanta e o barulho nervoso que murmura em seu voo podem cegar e confundir a desconfortável questão, assim como ao leitor incomodado. (MARX, 1975i, p. 222, tradução nossa).

Marx expressa nitidamente a sua tensão: nega um posicionamento comunista ao mesmo tempo em que defende as questões comunistas como intrigantes. Acusa a *Gazeta de Augsburg* de estar especialmente incomodada com o artigo da *Gazeta Renana* pelo fato deste ter desnudado as ideias comunistas como ideias que “não cheiram a água de rosas” justamente depois que a própria *Augsburg* defendera que a

⁷⁶ Editorial “As doutrinas comunistas” (*GAZETA GERAL AUGSBURG*, Colônia, n. 284, 1842).

monarquia deveria apropriar-se da proposta comunista.⁷⁷ Marx retoma a expressão utilizada por Danton⁷⁸ quando este defendera num primeiro momento o terror na Revolução Francesa – “As revoluções, meu caro, não cheiram a água de rosas” –, para sugerir que a *Gazeta de Augsburg* que outrora admitira a importância europeia dos movimentos comunistas na França e na Inglaterra, agora queria silenciar-se sobre as questões comunistas temendo o terror em que elas poderiam desembocar. Mas, ao contrário do que desejava a *Gazeta de Augsburg*, o silêncio sobre o comunismo não poderia refutá-lo na prática.

Marx se refere aqui ao fato de que era progressiva nas províncias francesas a efervescência do movimento comunista o qual, desde 1839, sobretudo mediante o babouvismo e o neobabouvismo,⁷⁹ se fortalecia enormemente entre os despossuídos,

⁷⁷ “Então não devemos considerar o comunismo uma questão atual importante pelo fato de não ser uma questão com destaque privilegiado na corte desde que tem uma roupagem suja e não cheira a água de rosas? Mas devemos concordar com a *Gazeta de Augsburg*. A importância do comunismo não descansa no fato de ser uma questão atual do momento mais elevado da França e da Inglaterra. O comunismo tem uma importância europeia, para repetir a frase usada pela *Gazeta de Augsburg*. Um de seus correspondentes em Paris, um convertido que trata a história da mesma forma que um cozinheiro de biscoitos trata uma planta, recentemente defendeu que a própria monarquia deveria buscar apropriar-se de ideias socialistas-comunistas. Agora podemos entender o desprazer do jornal *Augsburg*, o qual nunca irá nos perdoar por revelar o comunismo ao povo em sua nudez não lavada” (MARX, 1975i, p. , tradução nossa).

⁷⁸ Georges Jacques Danton, líder jacobino de grande destaque no processo inicial da Revolução Francesa.

⁷⁹ De acordo com Hobsbawm (1983, p. 40), o comunismo como movimento social moderno “tem início com a corrente de esquerda da Revolução Francesa. Uma direta linha descendente liga a ‘conspiração dos iguais’ de Babeuf, através de Felipe Buonarotti, às associações revolucionárias de Blanqui dos anos 30; e essas, por sua vez, se ligam – através da Liga dos Justos, formada pelos exilados alemães e inspirados por eles. [...] O comunismo babouvista e neobabouvista foi importante por dois motivos. Em primeiro lugar, ao contrário da maior parte das teorias dos socialistas utópicas, estava empenhado a fundo na atividade política e, portanto, não representava apenas uma teoria revolucionária, mas também uma doutrina (embora limitada) da práxis política, da organização, da estratégia e da tática. Seus principais representantes nos anos 30 [...] sobretudo Blanqui, eram ativos revolucionários. [...] Em segundo lugar, mesmo se os escritores comunistas eram em sua maioria intelectuais marginais, o movimento comunista exerceu uma evidente atração sobre os trabalhadores”. Hobsbawm (1983, p. 41) também indica que esse movimento francês adotou o nome “comunista” por volta de 1840: “O ‘Premier Banquet Communiste’ foi realizado em 1840; o *Comment je suis communiste* e *Mon Crédo Communiste*, de Cabet, datam de 1841, Em 1842, L. von Stein – em *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, bastante divulgado na Alemanha – tentava já, pela primeira vez, um nítida distinção entre os dois fenômenos”.

distinguindo-se de modo explícito da esquerda dos republicanos liberais. De acordo com os relatos posteriores de L. von Stein (1848)⁸⁰:

Em todas as oficinas, em todas as habitações dos operários, as ideias e teorias comunistas penetraram, e a agitação do que virá é comunicada ao mais insignificante dentre eles. É como se, desde a última revolta, o proletariado tivesse sentido que a partir de agora ele estava abandonado a si mesmo e devesse resolver por uma reflexão em comum suas difíceis tarefas. (Apud LÖWY, 2002, p. 115).

No artigo “Sobre o Editorial 284 da *Gazeta Geral Augsburg*”, retomando o argumento da razão efetiva como razão popularmente determinada outrora utilizado no artigo contra Hermes, Marx defende a necessidade de a filosofia compreender profundamente as ideias socialistas e ultrapassá-las objetivamente. Indica que as ideias dos socialistas mais profundos, como Leroux, Considerant e Proudhon, só podiam ser criticadas se compreendidas de um modo rigoroso:

A *Gazeta Renana*, que não pode admitir a realidade teórica das ideias comunistas mesmo na sua forma presente, e pode menos ainda desejar ou considerar possível sua realização prática, irá submeter essas ideias a um pensamento crítico. Se a *Gazeta Augsburg* demanda e quer mais que frases rasas, deve ver que escritos como os de Leroux, Considerant e, sobretudo, o penetrante trabalho de Proudhon,⁸¹ podem ser criticados não por meio das noções superficiais do momento, mas apenas depois de um estudo longo e profundo. (MARX, 1975e, p. 223, tradução nossa).

As ideias socialistas deveriam ser refutadas ainda que não fossem realizáveis. Exigiam um estudo profundo não pelo fato de não cheirarem a água de rosas e sim pelo perigo de não revogarem a monarquia, dado o caráter idealista que continham e dado o fato de não serem superficiais e, portanto, de serem apaixonantes num âmbito devaneador. O risco maior seria se deixar aprisionar por elas, deixar-se prender em projetos ineficazes para uma emancipação efetiva: a emancipação política. Tratava-se

⁸⁰ De acordo com Löwy (2002, p. 113) Lorenz von Stein promoveu em seu *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* uma análise sociológica indicando a ascensão do comunismo desde 1840 como um movimento de massa que se desenvolvia rapidamente, a qual provavelmente fora estudada por Marx por volta de 1844-1845.

⁸¹ O destaque a Proudhon é relevante e a influência deste sobre Marx é expressa primeiramente no seu artigo “Sobre a lei do roubo de lenha”, quando trata da linha tênue entre o roubo e a propriedade. Proudhon, o “mais penetrante” dentre os demais, havia publicado em 1840 sua obra *O que é a propriedade*, na qual afirmara que “a propriedade é um roubo”.

de superar o perigo da queda em resoluções abstratas e parciais que desviassem os homens da tarefa de desenvolvimento do Estado mais racional (democrático, no caso).

O socialismo consistia num perigo mais por conta de seu idealismo que de sua prática: ainda que o movimento comunista fosse concretamente destruído, suas ideias de emancipar o homem sem passar pelo Estado poderiam se tornar cadeias contrárias a uma emancipação efetiva:

Estamos firmemente convencidos de que não é a tentativa prática, mas sim a aplicação teórica das ideias comunistas que constituem um perigo real; as tentativas práticas, mesmo as de mais larga escala, podem ser respondidas com canhões tão logo se tornem perigosas, mas as ideias, que conquistam nossa inteligência, que superam a perspectiva que a razão alcançou em nossa consciência, são cadeias das quais não podemos nos livrar sozinhos sem libertar nossos corações; elas são demônios os quais o homem pode vencer apenas se submetendo a elas. (MARX, 1975e, p. 223, tradução nossa).

Para Marx as ideias socialistas eram perigosas porque capazes de envolver os homens em ideais irrealizáveis e desvia-los do real caminho de emancipação, a luta política. Ele estava convicto de que o desenvolvimento da liberdade só seria possível com o desenvolvimento da forma de determinação da razão pública numa República Democrática, e as sociedades dos socialistas eram paralelas, não tinham a revolução política como foco de seus interesses. Sem o desenvolvimento do Estado não haveria o desenvolvimento efetivo da liberdade.

Marx indica aqui o trabalho de Proudhon como o mais penetrante. Coincidentemente, Proudhon desenvolvera uma crítica à propriedade privada e ao Estado Republicano tal como Hegel, ainda que de modo completamente distinto deste.⁸² A necessidade de superar as teorias comunistas utópicas mistura-se aqui com a tarefa de subsumir os argumentos hegelianos de contraposição à democracia. Como veremos, no artigo “Sobre a lei do roubo de lenha” (MARX, 1975j), publicado no final daquele mesmo ano,

⁸² Contraposto a qualquer forma de propriedade, defendia uma reforma que tornasse todos os homens trabalhadores assalariados. Esta deveria levar ao não Estado absoluto, sendo diferente portanto, da solução hegeliana de desenvolvimento do Estado absoluto baseado no morgadio, propriedade agrária extensa de tradição familiar.

1842, Marx defenderá o seu projeto de desenvolvimento da República Democrática num caráter notavelmente diferenciado do feito até então: trazendo a argumentação, de tom proudhoniano, contra a propriedade privada. É certo, portanto, que antes mesmo de redigir sua crítica à legislação prussiana sobre o roubo de lenha, ele já cumpria a tarefa que anunciou necessária à filosofia: estudava profundamente os escritos dos socialistas utópicos, sobretudo “o penetrante trabalho de Proudhon” (MARX, 1975i, tradução nossa).

2.2.1 A obra penetrante de Proudhon

Proudhon indica que o mal foi afirmado como eterno e não ultrapassável tanto no campo religioso quanto no campo materialista. Para ele, o materialista Destutt De Tracy “ensina formalmente que a miséria, os crimes, a guerra são a condição inevitável do nosso estado social, um mal necessário contra o qual seria loucura revoltar-se” (PROUDHON, 1975, p. 21). Entretanto, De Tracy estaria equivocado, na medida em que: “Há progresso contínuo do gênero humano para a verdade e triunfo da luz sobre as trevas. O nosso mal não é, pois, perfeitamente incurável [...] Ora, se o homem conseguiu instruir-se de tudo o que necessita saber, acreditamos que, não se enganando mais, deixará de sofrer” (PROUDHON, 1975, p. 21).

O ponto de partida de Proudhon é a consideração de que existe um bem absoluto e verdadeiro e que tal bem é a justiça, daí por que, historicamente, é a justiça que os homens exaltam a todo tempo. Assim, os homens já sabem que a justiça é o bem absoluto, entretanto, se limitam a exaltá-la sem de fato descobrir sua ciência e acabam assim por fazer leis para estabelecer a justiça, sem compreender que é preciso, antes, fazer das leis uma aplicação da ciência do justo:

A justiça é o astro central que governa as sociedades, o polo sobre que o mundo político gira, o princípio e regra de todas as transações. Entre os homens nada se faz que não seja valorizar o direito invocando a justiça. A justiça não é obra da lei, pelo contrário, a lei é apenas a declaração e a aplicação do justo em todas as circunstâncias em que os homens se possam encontrar relacionados. Portanto se a ideia que nós fazemos do justo e do direito estivesse mal determinada, se fosse incompleta ou mesmo falsa, é evidente que todas as nossas aplicações legislativas seriam más, as instituições viciosas, a política errada: daí adviriam a desordem e mal social. (PROUDHON, 1975, p. 23).

A hipótese de Proudhon é de que sem a avançada compreensão da justiça no plano conceitual, não será possível empreender leis justas: a perversão da justiça em nosso entendimento teria como consequência a perversão da justiça em nossos atos. Seria prova dessa hipótese o fato de a palavra de Deus ter transformado Roma,⁸³ mas não ter estabelecido completamente a justiça e o fato de a brochura de Sieyès sobre o terceiro Estado ter desenvolvido na França uma queda do absolutismo que não necessariamente estabeleceu a justiça efetiva:

O povo hesitava por seus direitos, até que apareceu um livro “que se resumia a duas proposições: O que é o terceiro estado? Nada. – O que devia ser? Tudo. Alguém acrescentou, em forma de comentário: o que é o rei? É o mandatário do povo. Foi como uma revolução súbita: rasgou-se um véu imenso, de todos os olhos caiu uma venda espessa. O povo pôs-se a raciocinar [...] Cinco anos depois da publicação da brochura de Sieyès, o terceiro estado era tudo, o rei, a nobreza e o clero já nada valiam. Em 1793 o povo, sem se prender com a ficção constitucional da inviolabilidade do soberano, conduziu Luis XVI ao cadafalso, em 1830 acompanhou Carlos X a Chesburgo. [...] [Entretanto] o espírito que originou o movimento de 89 foi um espírito de contradição; isso bastou para demonstrar que a ordem que substituiu a antiga nada teve de metódico e refletido; que nascida da cólera e do ódio, não podia ter o efeito de uma ciência formada na observação e no estudo; numa palavra, que as bases não eram deduzidas do conhecimento profundo das leis da natureza e da sociedade. Vê-se, assim, que, nas instituições ditas novas, a república se serviu dos mesmos princípios contra os quais combatera e sofreu a influência de todos os preconceitos que tivera intenção de banir. Fala-se com entusiasmo irrefletido da gloriosa Revolução Francesa, da regeneração de 1789, das grandes reformas operadas, da modificação das instituições: mentira! Mentira!”. (PROUDHON, 1975, p. 25-26).

Proudhon nega o caráter revolucionário da passagem da monarquia absolutista à república democrática. Para ele, os acontecimentos de 1789 na França não foram exatamente revolucionários por não terem alterado o fundamento das instituições. Ainda que a passagem da monarquia à república fosse um avanço, tratava-se de um avanço meramente formal que não efetivava a liberdade dos homens:

Em 1789 houve luta e progresso, não houve revolução. A análise das reformas experimentadas assim o demonstra. [...] Sem dúvida que há progresso sempre que um povo passa do estado monárquico ao democrático, porque, fraccionando o poder, oferecem-se maiores oportunidades de a razão se substituir à vontade, mas afinal não há revolução no governo visto que o princípio continua a ser o mesmo. Ora, hoje mesmo temos a prova de que não se pode ser livre na mais perfeita democracia. (PROUDHON, 1975, p. 27).

⁸³ “A sociedade foi salva pela negação dos seus princípios. [...] A justiça tinha existido apenas para os senhores, começou desde então a existir para os servos. No entanto, a nova religião esteve longe de dar todos os seus frutos” (PROUDHON, 1975, p. 24-25).

A verdadeira e necessária revolução para Proudhon tratava-se, assim, de uma revolução no conceito. A impossibilidade de realização da razão pela democracia havia ficado demonstrada pelo modo como esta, assim como a monarquia, estabeleceu não a lei de acordo com a justiça racional de fato, mas ainda de acordo com a mera vontade:

A lei, dizia-se, é a expressão da vontade do soberano: portanto, sob uma monarquia, a lei é a expressão da vontade do rei, numa república a lei é a expressão da vontade do povo. À parte a diferença do número de vontades os dois sistemas são perfeitamente idênticos, num e noutro o erro é igual: fazer da lei a expressão de uma vontade, enquanto deve ser a expressão de um fato. Contudo seguiam-se bons guias: tomara-se por profeta o cidadão de Genebra e o Contrato Social por Alcorão. (PROUDHON, 1975, p. 28).

Proudhon refuta diretamente a defesa da soberania do povo empreendida por Rousseau: tanto o rei quanto o povo não poderiam constituir leis que expressassem a justiça de fato e sim as meras vontades. Ocorre que a vontade do povo copia a vontade dos soberanos: trata-se dos interesses de propriedade. Os novos legisladores declararam: “Todos os homens são iguais por natureza e à face da lei”. Mas tal declaração seria não só “ambígua e redundante”, na medida em que “é então a igualdade política que se quer designar”, como ainda indefinida, já que não há igualdade política sem igualdade social:

Mas o que é a igualdade perante a lei? Nem a Constituição de 1790, nem a de 93, nem a carta outorgada nem a carta aceite souberam definir. Todas nos legaram uma desigualdade de riqueza e casta ao lado da qual era impossível encontrar a sombra de uma igualdade de direitos. Sob este ponto de vista, pode dizer-se que todas as nossas constituições foram a expressão fiel da vontade popular: vou prová-lo. (PROUDHON, 1975, p. 29).

Para Proudhon a declaração de igualdade política foi simultaneamente uma declaração de desigualdade econômica, e tal foi expressão da própria vontade do povo. Quem julgou que equivocadamente a igualdade política constituir-se-ia em igualdade real foi justamente o povo. Proudhon indica assim que a vontade popular é ineficiente para estabelecer o justo de fato. Na verdade, o problema é que também o povo permanecia contaminado por um princípio medieval de justiça:

Sob este ponto de vista, pode dizer-se que todas as nossas constituições foram a expressão fiel da vontade popular: vou prová-lo. [...] O povo foi imitador dos reis: quis dispor de lugares lucrativos em favor dos amigos e aduladores. [...] Este artigo edificante da Declaração dos direitos supõe várias espécies de desigualdades civis, o que significa desigualdades perante a lei: desigualdade de castas [...] desigualdade de riquezas [...] desigualdade de merecimento [...]. Por fim, o povo consagrou a propriedade... Deus lhe perdoe, porque ele não sabia o que fazia. [...] Mas como é que o povo pode se enganar? [...] Sempre por imitação do regime antigo. O povo quis que a condição de *proprietário* fosse igual para todos. [...] As formas acerbas de propriedade [...] foi modificado: conservou-se o fundo. [...] Houve progresso na atribuição de direito; não houve revolução. (PROUDHON, 1975, p. 28-29, grifo do autor).

Proudhon coloca em questão a referência de revolução quanto à mera alteração da forma política, indicando claramente que a verdadeira revolução não é uma alteração (ampliação) do direito de propriedade, mas sim a revogação da propriedade como um direito. Nesse sentido, a República não seria uma estrutura revolucionária em relação à Monarquia porque mantinha a propriedade como fundamento da vontade soberana das leis, ainda que tal vontade partisse do povo. Ao invés de desenvolver a democracia, portanto, era preciso inverter conceitualmente o princípio moderno de justiça – a propriedade – para então encontrar a justiça efetiva:

Eis três princípios fundamentais da sociedade moderna que os movimentos de 1789 e 1830 consagraram: 1º - *Soberania da vontade do homem* e, reduzindo a expressão, *despotismo*; 2º - *Desigualdade de riquezas e castas*; 3º - *Propriedade*: acima da Justiça. [...] Ter-se-á de saber se os conceitos de *despotismo*, *desigualdade civil* e *propriedade* estão ou não em conformidade com a noção original do *justo*, se são uma dedução necessária dela [...] ou se serão antes o produto ilegítimo de uma mistura de coisas diferentes. (PROUDHON, 1975, p. 30, grifo do autor).

Portanto, para descobrir se a sociedade moderna está de acordo com a justiça efetiva, é preciso recusar a compreensão de que a justiça está dada já na vontade do povo, já que o povo também consideraria justa a propriedade: “É justa a propriedade? Toda gente responde sem hesitar: sim, a propriedade é justa” (PROUDHON, 1975, p. 32). Na contramão do que pensa a maioria, Proudhon pretende demonstrar que a propriedade não é justa num desenvolvimento conceitual para encontrar o que é verdadeiramente justo. E a partir da refutação ao princípio de propriedade dado é que o princípio da verdadeira justiça seria encontrado. Ele anuncia sua tarefa do seguinte modo:

Recorrendo à psicologia e analisando a fundo a natureza do homem, exporemos o princípio do justo, a sua fórmula, o seu caráter, precisaremos a lei orgânica da

sociedade, explicaremos a origem da propriedade, as causas de seu estabelecimento, longa duração e próximo desaparecimento, estabeleceremos o seu paralelo com o roubo; e depois de ter mostrado que esses três preconceitos, soberania do homem, desigualdade de condições, propriedade, não são mais do que um, que podem ser tomados pelo outro e são reciprocamente convertíveis; não teremos dificuldade em deduzir pelo princípio da contradição, o fundamento do poder e do direito. Aí pararão as nossas pesquisas [...]. (PROUDHON, 1975, p. 33).

A obra *O que é a propriedade* seria para Proudhon uma demonstração de que os três princípios da sociedade moderna são um só – o princípio do interesse de propriedade – e que este princípio único é injusto. Deveria ser demonstrado que a propriedade é um roubo – o exato oposto de justiça – e que, portanto, é justamente na inversão deste princípio de propriedade que estaria a verdadeira justiça, e, portanto, o verdadeiro fundamento do poder e da lei. Daí por que a revolução é sobretudo conceitual: “[...] chamo de revolução a esse movimento do espírito” (PROUDHON, 1975, p. 27), e não a alternância da forma monárquica para a forma democrática.

Proudhon (1975, p. 29) considera que a passagem do absolutismo para a democracia seria uma mera reforma no modo de domínio da propriedade e que “o único obstáculo que resta vencer para acabar a reforma do governo e consumir a revolução deriva unicamente da instituição do domínio de propriedade que conservamos, é essa instituição que devemos atacar”. Assim, toda a transformação moral e social depende do conhecimento sobre o problema da propriedade: “[...] é da questão de saber se a propriedade é o princípio ou o resultado da ordem social, se é preciso considerá-la como causa ou como efeito, que depende toda a moralidade e, por isso mesmo, toda a autoridade das instituições humanas” (PROUDHON, 1975, p. 33).

Ao final de sua obra, Proudhon é claro em indicar que o verdadeiro modo de emancipação dos homens perpassava não a transformação da forma de Estado, mas a reforma que generalizaria a todos os homens posses limitadas dos produtos do trabalho generalizando a todos condição de trabalhadores assalariados. De tal reformulação econômica, ocorreria a vitória do trabalho, ocorreria a supressão da propriedade privada. Considerando que “o trabalho destrói a propriedade”, Proudhon (1975, p. 33) afirma: “[...] suprimi a propriedade e conservai a posse; e, só com essa

alteração no princípio, mudareis tudo nas leis, o governo, a economia, as instituições: expulsareis o mal da terra”. A reforma econômica deveria levar, mais especificamente, à própria abolição do Estado – ao invés de uma nova forma estatal. Para ele “[...] o governo do homem pelo homem, não importa o nome com que se disfarce, é opressão; a perfeição máxima da sociedade reside na união da ordem e da anarquia” (PROUDHON, 1975, p. 247), de modo que era preciso construir uma organização social autogestionada, ou seja, empreendida sem a intermediação do poder do Estado e de suas instituições, do que propriamente revolucionar o Estado da monarquia para a democracia.

2.3 Forma democrática como razão pública dos não proprietários (Sobre a lei do roubo de lenha)

A leitura que Marx fez de Proudhon não implicou um abandono do projeto de luta por uma forma política democrática, mas deslocou a república democrática do lugar de fim em si da emancipação humana. Após estudar Proudhon,⁸⁴ ao invés de combater as ideias socialistas *sobre a propriedade*⁸⁵ - de que a dissolução da propriedade privada era necessária para a emancipação dos homens - os artigos subsequentes ao “Sobre o Editorial 284 da *Gazeta Geral Augsburg*” (MARX, 1975i) desenvolverão a defesa da dissolução da propriedade de modo cada vez mais central no interior do projeto de desenvolvimento da democracia. Ou seja, Marx irá subsumir a reversão do domínio da propriedade privada no processo de emancipação política, alterando o seu projeto de emancipação humana. Tal desenvolvimento começa a se esboçar no artigo “Sobre a lei do roubo de lenha” (MARX, 1975j).

⁸⁴ Para Hobsbawm (1983, p. 52), “afirmar que Proudhon influenciou Marx ou contribuiu para a formação do seu pensamento seria um exagero”, dado que “Marx elogiou Proudhon não porque tivesse algo a aprender com ele, mas porque o viu como um pioneiro da ‘crítica da economia política’ que ele próprio entendia como a tarefa teórica fundamental”. Contrapomo-nos a Hobsbawm neste sentido, considerando antes que seria um exagero dizer que Proudhon não contribuiu para a formação do pensamento de Marx diante da inegável presença de Proudhon num artigo-chave para a virada de Marx para a crítica da propriedade privada. Além disso, quando Marx leu Proudhon ele ainda não entendia a crítica da economia política como tarefa fundamental, ainda que com isso seja simplista afirmar que aquele se voltou à tal crítica por conta da leitura deste, dado que no próprio campo do hegelianismo havia também uma polêmica com o liberalismo smithiano.

⁸⁵ O grifo se dá para destacar que Marx mantém sua crítica aos socialistas no que tange às questões políticas.

Como vimos, em outubro de 1842, Marx já se demonstrava crítico da perversidade dos interesses privados e do liberalismo burguês. Mas no artigo “Sobre a lei do roubo de lenha” (*SRL*) ele se volta a uma crítica contundente e feroz dos proprietários privados. Estes são indicados aqui como portadores de uma alma “mesquinha, estúpida e egoísta” e, num tom nitidamente hegeliano, são afirmados como próprios da “pré-história” dos homens (MARX, 1975j, p. 260).

No artigo *SRL*, Marx avalia que a VI Assembleia da Província do Reno (MARX, 1975i) expressou critérios de propriedade contraditórios quando definiu as cláusulas da lei do roubo de lenha na Prússia, os quais acabaram por revelar que o interesse que foi afirmado como público pela lei era, na verdade, o interesse particular dos proprietários privados rurais, os quais compunham uma minoria.

Marx (1975j) indica que, ao instituir como roubo de lenha qualquer forma de recolhimento de madeira, sem diferenciar o ato de retirar esta madeira de uma árvore do ato de recolhê-la do chão, a Assembleia Prussiana dera como lei não os costumes populares – os quais tinham o hábito de atribuir como roubo apenas a retirada da madeira – e sim os costumes não populares. No que tangia aos costumes populares, as madeiras caídas no chão por obra da natureza não tinham dono, ainda que numa floresta privada. Ao igualar quem recolhe a madeira caída no chão àqueles que cortam a árvore para tirar a madeira, a legislação teria generalizado o ato do roubo. Tal generalização teria tornado vazio de efetividade pública o próprio critério de roubo: “[...] aplicando a categoria de roubo de lenha onde não deveria ser aplicada, você também a exonera onde deveria ser aplicada” (MARX, 1975i, p.227).

Marx (1975i, p.227). lança então um argumento de tom proudhoniano: o uso indiscriminado da categoria de roubo também permitiria o uso indiscriminado da categoria de propriedade e assim impossibilitaria a distinção entre roubo e propriedade privada: “[...] se toda violação de propriedade sem distinção, sem uma definição mais exata, é dada como roubo, não poderíamos dizer que toda a

propriedade privada é um roubo?” Ele mostra que, na verdade, o que a lei do roubo de lenha desnudara nitidamente é que a única diferenciação entre a propriedade privada e o roubo baseava-se apenas no fato de os proprietários privados de terra serem os legisladores, de modo que o critério para uma apropriação tornar-se ilegal era simplesmente a contrariedade aos interesses dos proprietários/legisladores:

Eles não reconhecem a diferença de crime quando isso aflige os interesses dos proprietários, mas a reconhecem quando este reconhecimento os favorece. Trata-se, portanto, apenas dos interesses dos proprietários. A definição legal é boa na medida em que me é útil, é útil quando me favorece. Mas esta mesma definição legal é supérflua, nociva, pouco prática tão logo seja intencionada a ser aplicada para acusar a base como um mero capricho teórico. (MARX, 1975j, p.260, tradução nossa).

Marx mostra que a lei revela que a propriedade privada da terra é legitimada não porque seja um bem em si, um bem de interesse público, e sim pelo fato concreto destes proprietários privados serem os próprios legisladores. Referindo-se indiretamente a Kant, ele afirma que os costumes que legitimavam o direito na ocasião tratavam-se, na verdade, não da razão prática universal e sim da razão prática particular dos proprietários privados.

Para além de criticar o fundamento da lei, Marx sugere fortemente a necessidade de revertê-lo. Na contramão da redução do direito à razão prática particular dos proprietários, era preciso requerer o direito consuetudinário a partir da razão prática mais universal, que era a razão prática dos não proprietários:

Nós, pessoas pouco práticas, no entanto, requeremos para os pobres, para os sem propriedade socialmente e politicamente, muito mais que os sábios e estudiosos, os tão reconhecidos historiadores, descobriram ser a verdadeira pedra filosofal para transformar todo argumento sórdido em puro ouro da justiça. Requeremos para os pobres um direito consuetudinário de fato, não simplesmente de caráter local, mas um direito consuetudinário de todos os pobres, dos pobres de todos os países. Vamos muito mais longe; insistimos que um direito consuetudinário por sua própria natureza pode ser apenas o direito da massa humilde, despossuída e fundamental. Os chamados direitos consuetudinários das classes privilegiadas deverão então ser entendidos como costumes contrários à lei. (MARX, 1975j, p. 263, tradução nossa).

A crítica de Marx aos proprietários rurais surge aqui de um modo bastante radical, num tom diferenciado dos artigos anteriores. Não se trata somente de criticar o

conservadorismo político dos proprietários rurais, mas de reivindicar uma nova fundamentação constitucional, pautada numa nova compreensão de amplitude dos costumes nos quais se baseia o direito consuetudinário. Tais costumes devem ser os mais universais possíveis e, portanto, abranger não só os despossuídos locais e sim todos os despossuídos. Era preciso ser rigoroso com o critério de universalidade do direito consuetudinário e, nesse rigor, os costumes até então dados como legítimos pela lei tornar-se-iam ilegais pelo fato de ferirem os costumes do direito consuetudinário verdadeiro: o dos costumes da ampla maioria efetiva. Marx não rejeita a lógica do direito dado, mas leva em conta o próprio preceito de universalidade afirmado pelo direito consuetudinário: efetivar como lei geral os costumes gerais dos homens. Ao mesmo tempo, ele empreende uma crítica direta ao universalismo kantiano portador de um direito consuetudinário vazio: não se tratava de defender a razão prática universal no conceito em si, mas de defende-la efetivamente, a partir dos costumes efetivos de todos. Dado que tais costumes são contrários aos interesses dos proprietários privados, a verdadeira razão prática universal era a razão prática dos despossuídos.

Numa clara inspiração hegeliana, Marx indica que regulamentação fundada nos costumes dos despossuídos é que desenvolveria a saída dos homens da pré-história humana (ou, simplesmente, história natural) e a passagem para a história humana:

[...] insistimos que um direito consuetudinário por sua própria natureza pode ser apenas o direito da massa humilde, despossuída e fundamental. Os chamados direitos consuetudinários das classes privilegiadas deverão então ser entendidos como costumes contrários à lei. A origem destes remonta ao período em que a história humana era parte da história natural, e na qual, segundo a lenda egípcia, todos os deuses se escondiam sob a forma de animais. A humanidade parecia perdida em espécies definidas de animais, as quais foram conectadas não pela igualdade, mas pela desigualdade, desigualdade fixada por leis. Numa mundo cuja condição é a falta de liberdade, são necessárias leis que expressem esta falta de liberdade; enquanto que o direito humano é um modo de existência da liberdade, a lei animal é um modo de existência da não liberdade. (MARX, 1975j, 260, tradução nossa)

Marx indica o humanismo como horizonte histórico, indicando que um direito consuetudinário verdadeiramente humano é aquele contrário aos interesses dos proprietários privados e a favor dos pobres e despossuídos. Este direito teria um

conteúdo humano em contraposição ao que defendem os proprietários, na medida em que este último ter-se-ia originado num momento em que os homens se uniram submetidos a uma relação animalesca (adoração dos animais) de desigualdade e não de igualdade. A desigualdade seria assim um momento animalesco dos homens e estaria anterior à história propriamente humana, distinta – e que subsume – à história natural, na medida em que a desigualdade é também o momento da não liberdade. Se o verdadeiro humanismo só pode se dar na realização da liberdade, só pode se fundar na relação de igualdade. Portanto, a lei fixada no momento da desigualdade deveria ser revogada. A distinção de Hegel entre história natural e história humana dos homens é retomada num modo distinto do projeto hegeliano, indicando que as classes privilegiadas reivindicam um direito consuetudinário animal e não um direito humano:

Quando as classes privilegiadas recorrem ao direito legal para fazerem valer seus direitos costumeiros, eles demandam não o conteúdo humano do direito, mas sua forma animal, a qual perdeu sua realidade e tornou-se mera máscara animal. [...] os chamados costumes da classe privilegiada devem ser entendidos como costumes contrários à lei. Sua origem data de um período no qual a história humana é parte da história natural [...] A humanidade aparece como rebaixada a uma espécie de animal que está interligada não pela igualdade, mas pela desigualdade, uma desigualdade fixada pelas leis. A condição mundial de não liberdade requereu leis que expressassem esta não liberdade, onde a lei humana é modo de existência da liberdade, esta lei animal é modo de existência da não liberdade. (MARX, 1975j, 261, tradução nossa).

Sendo uma espécie de resquício da história animal dos homens, a lei que fixa os interesses dos proprietários também estaria fixando uma forma de vida animal. Tratar-se-ia de um paradoxo: na modernidade os homens afirmam-se humanos (livres) fixando formas de vida animal (não livre). O direito dos pobres, mesmo que não fixado ainda em lei, é que estaria de acordo com o fim do direito racional: realizar a liberdade dos homens.

O fim do direito racional é, propriamente, a constituição das leis como a liberdade dos homens, o contrário do que as leis positivas costumeiramente instituem. Portanto, ao se opor às leis positivas, o direito costumeiro dos pobres é propriamente o que está de acordo com o que seria um direito racional. *Sendo o direito costumeiro dos pobres o verdadeiro conteúdo da liberdade dos homens, então o conteúdo do direito racional ainda não adquiriu forma legal.* É preciso pouco raciocínio para perceber o quão unilateral a legislação iluminista tem tratado e tem sido compelida a tratar os direitos costumeiros dos pobres, da qual os vários direitos germânicos podem ser considerados a fonte mais prolífica. (MARX, 1975j, 261, tradução nossa).

A crítica ao modo como os Iluministas vinham tratando a questão dos pobres é objetiva. Unilaterais, estes não apreendiam os interesses dos pobres tal como deveriam, como a verdadeira matéria da liberdade dos homens, como o verdadeiro conteúdo que deveria ser fixado pelo direito racional. Existiriam assim dois direitos: o direito animal, que era o direito positivo que fixara como lei os costumes dos proprietários privados, e o direito racional, baseado nos costumes dos despossuídos, a ser fixado em lei. Portanto, o direito racional já existe, apenas não tomou forma efetiva ainda:

[...] enquanto os direitos costumeiros da aristocracia são direitos contrários à concepção do direito racional, os direitos costumeiros do pobre são direitos contrários aos costumes da lei positiva. Seu conteúdo não entra em conflito com a forma legal, mas, sobretudo, com sua própria falta de forma. A forma da lei não está em contradição com o seu conteúdo, ao contrário, o último é que ainda não alcançou esta forma. (MARX, 1975j, 263, tradução nossa).

Ou seja, dado que a maioria é não proprietária, o interesse contrário à propriedade privada é que seria a razão pública efetiva, ao passo que o costume dos proprietários privados fixado na lei seria uma razão pública fictícia, a qual só possui status de público, tal como uma máscara, num sentido somente formal. A reapropriação de Proudhon é nítida aqui: de fato a verdadeira justiça é a reversão do domínio da propriedade e já existe no plano conceitual. O direito realmente racional já foi determinado, mas sua efetivação depende não só desse desenvolvimento unilateral do conceito e sim da política. Ele precisa tomar a forma da lei.

A defesa dos interesses contrários ao interesse dos proprietários privados como verdadeiro interesse público não implica aqui, portanto, um abandono do projeto de desenvolvimento de uma democracia política em prol dos caminhos dos socialistas utópicos. Mas Marx subsume um projeto no outro: ao desenvolver a democracia, o interesse da maioria despossuída acabaria por se fixar como lei. A democracia política permanece assim necessária. Ocorre que o seu fim, a realização da liberdade, torna-se agora elaborado em termos de um percurso concreto: deve fazer a racionalidade pública efetiva – costumes contrários ao interesse de propriedade –, adquirir o *status* de razão pública no lugar da razão privada formalmente pública – costumes dos

proprietários – que até então está fixada pela lei. A democracia continua sendo a dissolução do privilégio do poder legislativo, até então concentrado na classe dos proprietários privados – mas, para além disso, ela deve levar também à dissolução do direito positivo fixando o interesse público como interesse dos não proprietários privados.

Essa perspectiva será ainda mais profundamente desenvolvida num outro artigo de Marx, na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (*CFDH*).⁸⁶ A análise da legislação do roubo de lenha explicitara para ele que o interesse dos proprietários agrários só fora afirmado como público pelo fato de tais proprietários serem os únicos legisladores, deixando nítida a falsidade da solução de Hegel quando este dera uma equivalência natural entre o interesse do proprietário privado agrário e o interesse público.

2.4 Dissolução do Estado como dissolução do domínio da propriedade privada sob forma pública (Crítica à Filosofia do Direito de Hegel)

Como vimos, o problema da propriedade privada já havia sido elencada por Hegel: era catastrófico ficar sob domínio cego da propriedade privada e, portanto, esta deveria ser submetida a uma racionalidade na qual o interesse geral se sobrepusesse ao interesse privado. Ele havia defendido o poder legislativo para os proprietários rurais, de interesse social similar ao interesse realmente racional dado naturalmente no monarca, justamente em nome de uma contraposição à completa liberdade da propriedade privada.

Tudo indica que Marx já vinha escrevendo sua “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” desde 5 de março de 1842,⁸⁷ antes mesmo do artigo contra o conservador Hermes

⁸⁶ O artigo no qual Marx analisa o sistema político hegeliano é conhecido sob diversos títulos: “Manuscritos de Kreuznach”, “Crítica do Estado hegeliano”, “Crítica da Filosofia hegeliana do direito público” e “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”. Iremos adotar o último, referente à tradução que fazemos uso, sob a abreviatura *CFDH*. Ela foi publicada integralmente somente em 1927, por Riazanov, na edição do Instituto Marx-Engels de Moscou (LÖWY, 2011, p. 20).

⁸⁷ Marx afirma numa correspondência a Ruge de 5 de março de 1842 que precisa apenas revisá-la antes de enviar-lhe: “Outro artigo que eu também pretendo enviar para o *Deutsche Jahrbücher* é uma crítica do direito natural hegeliano, já que ali ele concerne ao sistema político interno. O ponto central é a luta

(MARX, 1975g) e que já pensava em publicá-la em agosto de 1842,⁸⁸ antes mesmo do artigo “*Sobre a lei do roubo de lenha*” (MARX, 1975g). Entretanto a versão de que temos conhecimento foi finalizada em 1843 e é notória a influência deste último artigo na *CFDH*, ainda que traga também argumentos similares aos desenvolvidos no artigo contra Hermes.

Na *CFDH* Marx indicará a mistificação de toda a filosofia hegeliana na filosofia hegeliana do Direito, que dera como elemento constituinte o interesse do monarca e como equivalente de tal interesse o interesse do morgadio, propriedade agrária de caráter familiar. Hegel acabara por desenvolver como *Ideia geral em si*, que se corporifica no monarca, o interesse da propriedade agrária rígida, petrificada, ligada a tradições familiares, por considerá-la contraposta à propriedade privada livre que caracterizava a sociedade civil perversa: “Hegel atribui ao morgadio o poder do Estado político sobre a propriedade privada” (MARX, 1983a, p. 149). Entretanto, argumenta Marx, a propriedade fixa (agrária) seria o próprio embrião da propriedade livre, seria a propriedade privada em sua forma imóvel e não poderia ser de fato, portanto, uma contraposição ao domínio da propriedade privada:

Na constituição em que o morgadio se apresenta como garantia, a propriedade privada é a garantia da constituição política. Isto manifesta-se no morgadio, forma de uma espécie particular de propriedade privada. O morgadio é apenas uma existência particular da relação geral que existe entre a propriedade privada e o Estado político. [...] Logo, a constituição é aqui a constituição da propriedade privada. (MARX, 1983a, p. 166).

Marx explica que Hegel teria dado como modo de dissolução da propriedade privada livre o seu próprio princípio embrionário. Neste, o Estado racional identifica-se com o interesse do morgadio, o qual é o próprio embrião da propriedade privada como fundamento social. O Estado constituído pela propriedade agrária não poderia se

contra a monarquia constitucional como um híbrido que do começo ao fim contradiz e abole a si mesmo. Res publica é praticamente intraduzível para o alemão” (MARX, 1975g, p. 382, tradução nossa).

⁸⁸ Na correspondência endereçada para Dagoben Oppenheim em 25 de agosto de 1842, Marx menciona que pode enviar ao *Anedota* um outro artigo – que supostamente não agradaria Oppenheim a ponto de ser publicado na *Gazeta Renana* – como suplemento da *CFDH*, o que indica que já havia feito alguma revisão mais conclusiva deste: “Se meus pontos de vista não coincidem com os seus, eu posso – caso você não ache muito inconveniente – entregar essa minha crítica ao *Anedota*, como suplemento do meu artigo contra a teoria da monarquia constitucional” (MARX, 1975h, 391).

voltar contra a propriedade desenvolvida, na medida em que tal é o seu próprio desenvolvimento:

O que Hegel apresenta como fim, o determinante, a prima causa do morgadio é antes um efeito, uma consequência, o poder da propriedade privada sobre o Estado político. Na medida em que Hegel atribui ao morgadio o poder do Estado político sobre a propriedade privada, faz da causa efeito e do efeito causa, do determinante o determinado e do determinado o determinante. (MARX, 1983a, p.153).

Assim, contrariamente ao que Hegel afirmara, o morgadio não seria “um obstáculo à liberdade do direito privado” (MARX, 1983a, p. 154), mas antes a “liberdade do direito privado que se libertou de todos os obstáculos sociais e morais” (p. 154). Portanto, o Estado cujo interesse é equivalente ao interesse da propriedade agrária não é o Estado mais racional na medida em que não se contrapõe ao interesse particular. Marx demonstra que essa ilusão de Hegel se manifestara explicitamente no modo como ele desenvolvera suas mediações do desenvolvimento da razão pública: tais se expressaram como nada mais do que modos de imposição arbitrária desse suposto interesse geral, da *Ideia geral em si*.

2.4.1 A ilusão do Estado como interesse geral em si

Como vimos, para Hegel a democracia não seria um Estado racional para a modernidade na medida em que nesta o interesse particular estaria completamente desenvolvido como oposto ao interesse geral, de modo que o povo não poderia determinar uma razão efetivamente pública por não saber ir além dos interesses pessoais:

A ideia que a consciência forma habitualmente sobre a necessidade ou a utilidade da colaboração dos corpos legislativos é provavelmente a de que são os representantes do povo, ou antes, o próprio povo, quem deve compreender melhor do que ninguém o que de fato interessa ao seu próprio bem-estar e a de que é ele quem tem maior vontade de realizar esse bem-estar. No que diz respeito ao primeiro ponto, o problema consistirá antes no fato de o povo – quando esta palavra designa uma determinada parte do Estado – constituir precisamente a parte que não sabe o que quer. Saber o que se quer, ou melhor, o que quer a vontade em si e para si, a razão, é o fruto de um conhecimento profundo [...] e de uma inteligência que não são características do povo. [...] As assembleias, que surgiram dos indivíduos, do ponto de vista privado e dos interesses particulares, se inclinam a ter uma atividade a favor de si mesmas e a expensas do interesse geral. (HEGEL, 1821, apud MARX, 1983a, p.97).

Hegel considerou que num primeiro momento a razão, inconscientemente, se expressa em natureza e decomposta nos seres humanos individualizados. No seu processo de conscientização como espírito nos homens, o isolamento individual é negado pela família, depois restabelecido na sociedade civil (que nega a família) e depois é negado novamente pela divisão desta em classes sociais. Assim, ele desenvolvera as classes como um momento de mediação essencial para que os interesses particulares não se voltassem contra o Estado, o interesse geral, mas se subsumissem nele:

Consideradas como órgão mediador, as classes estão colocadas entre o governo em geral por um lado e o povo decomposto em esferas particulares e em indivíduos. O seu papel impõe-lhes o sentido e a mentalidade do Estado e do governo, assim como o sentido e a mentalidade dos interesses das esferas particulares e dos indivíduos. Simultaneamente, esta posição tem o significado de uma mediação comum ao poder governativo orgânico, a fim de que o poder soberano não pareça isolado como um extremo, e, portanto, uma simples autoridade soberana e um arbítrio, a fim de que os interesses particulares das comunidades, corporações e indivíduos não estejam isolados nem, principalmente, os indivíduos cheguem a representar uma multidão e uma massa, antes se mantendo como expressão inorgânica do pensamento e da vontade e como simples poder compacto perante o Estado orgânico. (HEGEL, 1821, apud MARX, 1983a, p.103).

As classes, portanto, seriam para Hegel mediações necessárias na submissão dos interesses individuais ao interesse geral. Mais especificamente, Hegel explicou que o poder governativo seria composto pela classe média⁸⁹ e esta exerceria uma representação meramente burocrática daqueles que a elegeram – de modo a fazer o povo não se voltar contra o Estado e, ao mesmo tempo, garantir que na prática se executasse o interesse do monarca, verdadeiro interesse geral. O poder legislativo seria composto pela classe do morgadio, vinculada à propriedade agrária inalienável e transmissível apenas aos primogênitos de sangue, por esta ter o mérito de ter seu

⁸⁹ Única inteligente e culta o suficiente para ser aprovada nos exames para o posto do executivo. Os funcionários seriam escolhidos como representantes pelos cidadãos, mas deveriam “provar que são idôneos para as tarefas do Estado, ou seja, devem submeter-se a exames [...] Os membros do governo e os funcionários do Estado constituem a principal parte *da classe média*, onde se encontra a inteligência culta e a consciência jurídica da massa de um povo. Para evitar que essa classe média adote a situação isolada de uma aristocracia [...] existem as supremas *instituições da soberania* e os *direitos das corporações de base*” (HEGEL, 1821, apud MARX, 1983a, p. 68).

interesse particular classista similar ao interesse geral, ou seja, por ser um particular específico: particular que se identifica com a Ideia geral em si,⁹⁰ dado que a Ideia em si só é corpo na pessoa do monarca.

O interesse geral efetivo nascia com o monarca e era oposto ao interesse da sociedade civil, de modo que os poderes das classes sociais não poderiam emanar de uma eleição democrática. Para Hegel, a soberania do interesse geral estaria na única possibilidade de soberania na maturidade do espírito: soberania individual. O monarca seria a soberania do interesse geral porque na racionalidade desenvolvida e não ingênua só no modo individual a razão existe de modo soberano. A razão consciente sabe-se soberana apenas como ser particular. É assim que a soberania do Estado não estaria na sua determinação popular e sim na sua indeterminação popular: no fato de não ser determinado pelo povo, e sim por um único indivíduo. As classes com poderes no Estado, classe média e classe dos proprietários rurais teriam razão similar à do monarca, mas não seriam determinantes da racionalidade do Estado: tal razão era o próprio elemento constituinte, elemento indeterminado fundante do Estado e que o mantinha soberano sobre a sociedade civil na pessoa do monarca.

Hegel indicara, assim, que só a Monarquia Constitucional solucionaria a questão nodal da antinomia moderna outrora colocada pela Revolução Francesa: como poderia ser soberana uma constituição revogável? Como poderia o poder legislativo ter poder de alteração da constituição sem retirar a soberania da constituição? Para Hegel, a constituição constituinte era a resolução racional, na medida em que era uma constituição que só poderia ser determinada pelo poder legislativo parcialmente, mantendo assim um pressuposto intocável e irrevogável. “Ao poder legislativo dizem

⁹⁰ “Uma das classes da sociedade civil encerra o princípio que tende a elevá-la a essa relação política, ou seja, a constituir-se como classe da moralidade natural que age tendo por base a vida familiar e, considerando a subsistência, a propriedade agrária; e que portanto, considerando a sua particularidade, tem em comum com o elemento soberano um querer baseado em si mesmo assim como a determinação natural contida no elemento soberano” (HEGEL, 1821, apud MARX, 1983a, p. 144). “A razão do morgadio consiste no fato de o Estado não poder contar com uma simples possibilidade de sentimentos, mas com sua necessidade [...] quem possui uma fortuna independente não é limitado por condições externas e pode adotar uma atitude livre, trabalhando para o bem do Estado” (HEGEL, 1821, apud MARX, 1983a, p. 149).

respeito as leis enquanto tais que necessitam de um desenvolvimento complementar [...] Este poder constitui uma parte da constituição que lhe é pressuposta e situa-se em e para si fora da determinação direta desta constituição” (HEGEL, 1821, apud MARX, 1983a, p. 84). A parte da constituição não determinada diretamente pela constituição é a parte que Hegel afirma como “decisão da vontade e no qual os diversos poderes são agrupados numa unidade individual que constitui a cúpula e o fundamento da totalidade” (p. 29). Trata-se da ideia em si desenvolvida e objetivada no monarca. Os poderes seriam unidos numa unidade individual.

Para Hegel, a constituição constituinte seria tanto uma determinação quanto uma indeterminação, e no caráter de indeterminação – monarca – é que estaria dada a sua soberania. É na pessoa do monarca que o elemento constituinte, racionalidade que se autoconstitui, surgiria efetivamente. Desse modo, a sujeição de todos os poderes ao interesse soberano do monarca seria uma sujeição ao verdadeiro interesse geral em si, soberano porque indeterminado: “Este ato absoluto de autodeterminação constitui o princípio característico do poder soberano enquanto tal [...] a soberania existe apenas como autodeterminação abstrata e, portanto, privada de fundamento” (HEGEL, 1821, apud MARX, 1983a, p. 29).

Hegel considerou que a razão soberana como razão que se autodetermina em si, que a razão só é autodeterminação quando é individual: “A personalidade e a subjetividade só tem – como elemento empírico que se refere a si mesmo – a verdade, a sua verdade próxima e imediata, como pessoa, como sujeito existente para si. E o que existe para si é completa e simplesmente individual” (HEGEL, 1821, apud MARX 1983a, p. 41). É assim que o interesse geral desenvolvido soberano num Estado racional é o desenvolvido num Estado personificado: “a personalidade do Estado só se torna real como pessoa, e no monarca” (p. 41).

Para ele, havia um conflito de interesses da sociedade civil dividida nas propriedades privadas e tais só poderiam ser subsumidos no verdadeiro interesse geral autodeterminado na pessoa do monarca. Marx indica que essa dissolução promovida

por Hegel tentava retomar em alguma medida a Idade Média: a divisão em classes impediria o conflito aberto entre o povo e o Estado que a constituição representativa, ao contrário, trazia como potencial. Hegel afirmara que:

Consideradas como órgão mediador, as classes estão colocadas entre o governo em geral, por um lado, e o povo decomposto em esferas particulares e em indivíduos. Esta posição tem o significado de uma mediação comum ao poder governativo, a fim de que o poder soberano não pareça isolado como um extremo, e, portanto, uma simples autoridade soberana e um arbítrio, a fim de que os interesses particulares das comunidades, corporações e indivíduos não estejam isolados e nem, principalmente, que os indivíduos cheguem a representar uma multidão e uma massa, antes se mantendo como expressão inorgânica do pensamento e da vontade e como simples poder compacto frente ao Estado orgânico. (Apud MARX, 1983a, p. 103).

Marx indica que, na verdade, Hegel expressou uma irrevogabilidade da cisão de interesses particulares e interesse geral, desenvolvendo assim como solução racional a sobreposição de um interesse particular sob forma de interesse geral. Daí por que nele o Estado mais lógico é o corporificado num indivíduo soberano. Ocorre que essa soberania do monarca sobre os demais indivíduos é problemática: ao mesmo tempo em que é dada como natural – surgida no nascimento do monarca – só se realiza por meio de mediações – classes sociais e poderes políticos. Sem tais mediações, o povo se voltaria contra tal interesse geral soberano – interesse do monarca. É assim que em Hegel o interesse geral só se realiza se dando como interesse derivado dos cidadãos, ou seja, autoalienando-se como Espírito Finito nos homens dispersos e retornando a si mediando-se mediante a integração dos interesses particulares (finitos) em classes sociais e destas nos poderes executivo e legislativo.

Para Marx, é no mínimo curioso Hegel indicar que o povo não pode determinar uma forma pública racional tendo considerado o povo como uma forma da razão: “Que estranha maneira de o interesse geral adquirir forma, como interesse geral de uma vontade que não sabe o que quer e que nem sequer possui um saber particular do geral e cujo verdadeiro conteúdo é um conteúdo oposto!” (MARX, 1983a, p. 98).

Marx questiona por que, afinal, os executivos eleitos precisariam fazer exames para adentrarem o poder governativo e por que o poder legislativo não poderia ser

inteiramente eleito pelo povo, se este povo fora afirmado como o próprio momento da razão necessário para a sua autoconsciência. Na verdade, isso só confirmaria que em Hegel o povo não sabe o que é o interesse geral porque este interesse que ele deu como geral (interesse do morgadio surgido naturalmente no monarca) não é de fato interesse geral real, mas apenas interesse particular que se pensa geral. Trata-se da ficção da ideia particular de ser princípio em si outrora analisada por Marx no atomismo epicurista. Trata-se de um engano do particular imaginar-se como geral, engano que se dá quando a especulação fecha-se em si mesma. Em Hegel “a ‘posição das classes’ evita que os indivíduos cheguem a representar uma multidão e uma massa e surjam como expressão inorgânica do pensamento e da vontade e como simples poder compacto paralelo ao Estado orgânico” (MARX, 1983a, p. 104) simplesmente porque nele “o ‘Estado orgânico’ existe fora da ‘multidão’”.

Marx indica que o ponto central da unidade hegeliana seria apenas uma divisão dos poderes bem adaptada à divisão das classes porque desse modo é que se impediria que o Estado se revelasse como aquilo que é de fato: uma razão particular mascarada de razão universal, um interesse contrário ao interesse do povo travestido de interesse geral. Mediante o desnudamento das mediações de Hegel, Marx apreende que a divisão da sociedade em classes contribui para a imposição de uma razão particular sobre o povo sem que o povo se dê conta disso. Tal como o próprio Hegel demonstrara, na medida em que impedem que o povo se encontre como massa compacta e mantêm o povo como massa repartida, desorganizada, as classes impedem que o povo perceba o Estado como um interesse não geral. Hegel afirmara que as classes deveriam elevar os interesses pessoais a interesses gerais, mas ele próprio as revelara como um “isolamento político” entre os interesses do Estado e os dos interesses do povo, já que nele elevar os interesses pessoais a interesse geral é na verdade ludibriar os interesses particulares permitindo a atuação do interesse do monarca – que ele considerava como interesse geral. A mediação seria, na verdade, uma separação.

O mesmo ocorre com o poder governativo: indicado como mediação, tal seria apenas modo de sujeição dos indivíduos ao monarca, já que não seria não uma representação de fato e sim burocrática, formal: “A única determinação filosófica do poder governativo que Hegel nos fornece é a ‘sujeição’ do individual e particular ao universal etc. Hegel limita-se a isto” (MARX, 1983a, p. 75-76). Marx mostra que o termo mediação com vistas ao interesse geral também no poder governativo seria uma falácia: tal poder não seria meio dos interesses particulares se transformarem em interesse geral e sim submissão ao interesse do morgadio. Tal poder não seria meio de representação do interesse da sociedade civil e sim do Estado contra a sociedade civil.

Estes “funcionários executivos do Estado” constituem a verdadeira “representação do Estado” e não “de” mas sim “contra” a “sociedade civil”. A oposição entre o Estado e a sociedade civil é assim fixada e o Estado reside apenas fora dessa sociedade civil, só entrando em contato com ela através dos seus representantes aos quais confia a “gestão do Estado” no interior dessas esferas. [...] O Estado, na medida em que é estranho e exterior ao ser da sociedade civil, é defendido pelos representantes deste ser contra a sociedade civil. (MARX, 1983a, p. 75-76, grifo do autor).

Dado que o poder governativo não exerce o interesse da sociedade civil e sim do Estado, aqueles que são eleitos pela sociedade civil como representantes acabam sendo a parte da sociedade civil que se volta contra ela mesma. Marx busca demonstrar que Hegel mostra-se completamente imerso na consciência da burocracia⁹¹ sobre si mesma: acredita que o interesse geral formal seja um interesse geral real. Na sua descrição do poder executivo, ele teria revelado que poder executivo do Estado é apenas uma corporação ao mesmo tempo em que, confundido-se com a própria ilusão da classe burocrática, acredita que tal corporação é de fato interesse público no mero formalismo público:

Hegel apresenta-nos uma descrição empírica da burocracia em parte tal como é e em parte de acordo com a opinião que ela tem de si mesma. Hegel toma como ponto de partida a separação do “Estado” e da “sociedade civil” [...] e é verdade que a burocracia se baseia nesta separação. [...] [Mas] Hegel não desenvolve nenhum conteúdo da burocracia e limita-se a citar algumas determinações genéricas da sua

⁹¹ Concordamos com Löwy (2011, p. 22) que “a crítica ao espírito burocrático, ao culto do mistério, ao ‘materialismo crasso’ – o sistema da obediência dócil – e à ‘divinização da autoridade’ é um dos momentos mais fortes desse manuscrito e parece anunciar Kafka ou os críticos socialistas da burocracia soviética”.

organização “formal”. Ora, é certo que a burocracia é apenas o “formalismo” de um conteúdo situado fora dela. (MARX, 1983a, p. 70).

O mérito de Hegel, para Marx, fora o modo como ele desnudara o poder executivo como uma separação Estado e sociedade civil. A parte confusa, entretanto, teria sido o fato de ele achar, tal como a própria classe burocrática, que o interesse geral é uma formalidade em si: um interesse indeterminado pela sociedade civil e, a despeito disso, afirmado como interesse da sociedade civil. Hegel indicara o interesse do Estado tal como a própria burocracia vê seu interesse: como um interesse público real dado numa mera formalidade em si. Em Hegel a burocracia é o Estado na sua essência mais revelada: corporação privada simultaneamente cega de seu próprio conteúdo corporativo privado pelo simples fato de ter um *status* de coisa pública na formalidade:

A burocracia “possui” o ser do Estado, o ser espiritual da sociedade é sua *propriedade privada*. O espírito geral da burocracia é o *segredo*, o mistério guardado no seu seio pela hierarquia e no exterior pelo seu caráter de corporação fechada. O espírito do Estado, se for conhecido por todos, assim como a opinião pública, surgem à burocracia como *traição* ao seu mistério. [...] Mas no seio da burocracia o *espiritualismo* transforma-se em materialismo sórdido, no materialismo da obediência passiva. (MARX, 1983a, p. 73, grifo do autor).

A burocracia é o interesse geral formal revelado como interesse geral abstrato e que ainda assim recusa sua determinação efetiva, mantendo-a como segredo até para si mesma. Marx afirma que esse agir de modo determinado pelo interesse particular (interesse de propriedade) ao mesmo tempo em que oculta a si mesmo tal determinação é uma espécie de materialismo sórdido. O ser do Estado guardado como mistério é revelado aqui por num jogo de palavras: propriedade privada. O funcionário burocrata perde de vista o seu próprio interesse privado quando age em nome do Estado: “Para um burocrata tomado individualmente a finalidade do Estado transforma-se na sua finalidade privada sob a forma de *luta pelos postos mais elevados* [...] seu espírito próprio escapa-lhe, a sua finalidade situa-se fora de si, a sua existência transforma-se na existência do *bureau*” (MARX, 1983a, p. 73, grifo do autor). A recusa da burocracia em enxergar claro seu próprio conteúdo como interesse particular a favor da propriedade privada é o que a faz obedecer de modo passivo ao interesse

privado. Ou seja, é pelo fato de o interesse privado surgir sob forma de interesse geral para essa classe média de poder executivo que ele é cumprido de modo efetivo.

O materialismo sórdido da burocracia seria o materialismo sórdido do próprio Hegel: tendo considerado o conteúdo público como derivado do mero formalismo público, ele desenvolvera como solução real a unidade meramente formal da sociedade civil, sem determiná-la objetivamente. Para Marx, Hegel só poderia dar uma solução formal como solução efetiva por tomar o conflito de interesses não como uma alienação desenvolvida socialmente e sim como uma cisão ontológica natural e irrevogável. Apesar de ter corretamente indicado que a contradição entre interesse particular e interesse geral é uma oposição entre Estado político e sociedade civil fundada na propriedade privada livre, Hegel fixara tal contradição como oposição ontológica. No fundo, o que está na base da solução racional de Hegel é que a propriedade privada livre é irrevogável.

Daí por que, indica Marx, todas as categorias que Hegel desenvolvera como mediações para unidade se revelaram justamente o desenvolvimento da oposição entre o interesse particular e o interesse geral tal como se fosse uma oposição entre extremos reais. Daí por que tais mediações não se tratam de mediações: não são promotoras de uma unidade efetiva, perpassando determinação subjetiva e objetiva, e sim de uma ilusão de unidade:

[...] entre extremos reais não pode haver mediação precisamente porque se trata de extremos reais. Por outro lado, também não necessitam de mediação alguma, pois são de natureza contrária. Nada têm em comum, não se reclamam nem se complementam mutuamente [...] Devemos notar que tanto o polo norte como o sul são, ambos, polos; seu ser é idêntico. [...] O norte e o sul são determinações opostas de uma mesma entidade. São aquilo que são apenas como determinação diferente e enquanto essa determinação diferente. Os extremos verdadeiros e reais seriam polo e não polo [...] Aqui a diferença seria uma diferença existencial; ali uma diferença de seres, de dois seres. (MARX, 1983a, p. 126).

Sendo o Estado uma ideia em si, as mediações hegelianas são completamente ineficazes no plano concreto. Marx retoma aqui a crítica de cunho feuerbachiano⁹² sobre o percurso da razão: em Hegel, a existência da multidão é uma obra da ideia em si ao invés da ideia em si ser obra da multidão. Ao passo que “o Estado surge da multidão tal como esta existe enquanto membros da família e da sociedade civil; a especulação anuncia este acontecimento como uma realização da ideia, não da ideia da multidão, mas sim de uma ideia subjetiva diferente dessa mesma” (MARX, 1983a, p. 126). Ao tratar o Estado alienado como um elemento naturalmente indeterminado, Hegel acaba por revelar que o seu pressuposto parte de uma oposição ontológica entre interesse geral e interesse particular: a ideia pura como distinta ontologicamente das ideias populares, sendo a primeira uma racionalidade real em si que deveria se impor de modo absoluto sobre o povo.

Para Marx, não existe tal ideia pura em si, indeterminada: todos os interesses são determinados e distintos, é apenas pela alienação que se supõem como autonomias reais, cindidas e ontologicamente opostas a um outro interesse. Uma ontologia pura é algo completamente ilusório e projetado pela racionalidade alienada, fechada para si. Na oposição de interesses como determinações opostas “mesmo quando os extremos se apresentam verdadeiramente reais na sua existência, simultaneamente como extremos, é somente no interior do ser de um deles que se encontra a determinação de ser um extremo. (MARX, 1983a, p. 137). Ou seja, não há extremos em si e sim extremos relativos: um só é extremo na contraposição ao outro, em relação ao outro. Com efeito, no caso de extremos como determinações opostas no interior de uma mesma existência, trata-se de extremos que só se dão no interior de uma determinação mútua – e não de uma indeterminação. A unidade só pode ser afirmada no reconhecimento da pura autonomia como uma ficção.

⁹² “Na filosofia (hegeliana) o princípio tem um sentido particular, tal como requer a ciência filosófica: o significado de um primeiro princípio em si mesmo. Mas o que eu gostaria de questionar é: por que o princípio deve ser tomado neste sentido? A própria noção de princípio não está sujeita à crítica? É uma verdade imediata e universalmente válida? Por que eu não poderia abandonar no começo a noção de princípio e, então, voltar-me diretamente para aquilo que é real? Hegel começa do Ser, isto é, da noção do Ser ou do Ser abstrato. Por que eu não poderia começar do próprio ser em si mesmo, isto é, do Ser real?” (FEUERBACH, 1839, p. 205, tradução nossa).

A crítica de Marx à mediação hegeliana no Estado retoma sua análise do atomismo epicurista que, como vimos, identificava-se em vários aspectos da crítica de Feuerbach: em Hegel os extremos revelaram-se não ser de fato relacionais e dialéticos, na medida em que sua solução escapara para o fechamento em um dos extremos como um em si ontológico autônomo: a ideia pura. Daí por que nele a oposição sociedade civil e Estado resolve-se com a sobreposição do Estado: este seria resultado não de um extremo relacional e sim de um interesse em si mesmo, autodeterminado num além dos fenômenos, num desenvolvimento unilateral da razão, razão fechada sobre si mesma como puro conceito. Nele o real é objetivo e concreto apenas como conteúdo de um princípio puro indeterminado, sendo este, portanto, o fundamento e finalidade de si mesmo:

O real chega a ser fenomênico, mas a Ideia só tem como conteúdo esse fenômeno. Por outro lado, a ideia tem apenas uma finalidade lógica: “tornar-se um espírito real infinito para si”. Neste parágrafo é formulado todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral. (MARX, 1983a, p. 14).

Marx indica o parágrafo 262 da *Filosofia do Direito de Hegel* como a revelação mais explícita da queda de Hegel no idealismo unilateral. Trata-se do parágrafo no qual os indivíduos concretos da multidão são afirmados como mera expressão do espírito num modo finito, mediatizado pela família e sociedade civil:

A ideia real, o Espírito que se divide a si próprio nas duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil, consideradas como sua finitude, para emergir da sua idealidade como espírito real infinito para si, atribui portanto a essas esferas a matéria desta sua realidade finita, a saber, os indivíduos como multidão e fá-lo de tal modo que no indivíduo esta atribuição surge mediatizada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela própria escolha do seu destino. (HEGEL, 1983, p. 10).

Foi ao dar os indivíduos no modo família e sociedade civil como mera mediação para o surgimento do Estado como racionalidade absoluta/fim do espírito que Hegel acabara por revelar o concreto e o objetivo como mediação da razão num modo em que a razão não é também mediação do concreto consigo mesmo. Em Hegel a razão pública é simplesmente a consciência posta da razão humana anteriormente inconsciente,

mas é a consciência posta de uma razão em si que apenas se mediatizou nos seres humanos. Ao contrário de considerar a razão um interesse geral dos indivíduos que se desenvolve mediados pela família, pela sociedade civil e Estado, Hegel considerara o interesse geral como pressuposto que se desenvolve em indivíduos, família, sociedade civil e Estado posto (Estado em si, forma da razão universal posta⁹³), sendo o Estado não uma ordem política e sim uma ordem da natureza universal:

[...] a família e a sociedade civil são concebidas como esferas ideais do Estado, como as esferas da sua finitude [...] A relação real é “que no indivíduo esta atribuição surge mediatizada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela própria escolha do seu destino”. [Mas] este fato, essa relação real, é anunciada pela especulação como uma manifestação, como um fenômeno. Essas circunstâncias, esse arbítrio, essa escolha do seu destino, essa mediação real constituem precisamente o fenômeno de uma mediação que a ideia real executa sobre si mesma e que se desenvolve nos bastidores. [...] A família e a sociedade civil erigem-se a si mesmas em Estado. Constituem o elemento atuante. De acordo com Hegel são, ao contrário, atuadas pela ideia real. (MARX, 1983a, p. 11).

A razão real não seria uma derivação dos interesses individuais da família e da sociedade civil, mas sim um princípio em si mesmo que só passa pela família e pela sociedade civil para retornar a si mesmo. Hegel identifica que “o Estado não pode existir sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil mas [...]”, ao invés de dar esta condição como princípio do Estado, “esta condição é formulada

⁹³ Discordamos aqui das interpretações que indicam que Marx desenvolve na *CFDH* uma suposta incompreensão de Marx sobre a diferença Estado/Espírito. Frederico (2009, p. 56), por exemplo, concorda com Papaianou afirmando que “segundo um comentário de Kostas Papaianou (1976), Marx aqui faz uma confusão, talvez intencional, ao identificar a Ideia – a qual se manifesta em suas esferas finitas e se reconhece plenamente no Estado – com o próprio Estado. Este, em verdade, é apenas o momento final e não o obscuro princípio a movimentar toda a realidade social”. O que parece escapar a Frederico, que com concorda com Papaianou, é que na dialética de Hegel o momento final jamais pode ser tomado como “apenas o momento final”, e que deve ser tomado sim, justamente, como também “o obscuro princípio a movimentar toda a realidade social”, na medida em que a prerrogativa inegável da lógica aqui é que o fim revela o princípio em toda a sua essência, não é apenas um estágio de linearidade crescente, tal como na lógica tradicional. Obviamente, se o Estado como monarquia constituinte é dado por Hegel como realização da Ideia, revela-se que o pressuposto da Ideia é o Estado em sua forma infantil. Como vimos, isso está evidente em Hegel ao indicar o Estado da antiguidade grega como momento ingênuo da razão, na medida em que nele o interesse geral ainda se compreende como uma pluralidade dispersa realizável na democracia. O reconhecimento da Ideia no Estado é justamente o conhecimento de si mesma como Estado e Papaianou poderia negar que é essa a lógica de Hegel apenas indicando qual seria então esse “obscuro princípio a movimentar toda a realidade social” que se reconhece no Estado sem ser Estado. A confusão aqui parece envolver a passagem dialética dos termos pressuposto e posto: ao indicar que o momento final da Ideia de Hegel a revela como Estado, Marx não sugere que o Estado seja princípio do movimento em sua forma Estado em si e sim em sua forma Estado pressuposto, ou seja, Estado ainda existente numa forma contrária ao Estado em si.

como sendo o condicionado, o determinante como sendo o determinado [...] a ideia só se rebaixa à 'finitude' da família e da sociedade civil para dar origem, por meio da sua supressão, à sua infinitude em si" (MARX, 1983a, p. 13).

A pretensa dialética que faria uma identificação entre particular e universal passando ambos termos um pelo outro se revelara na filosofia política hegeliana um processo de sujeição unilateral: os opostos subjetivo/objetivo não se tocam, não se entrelaçam de fato. Dado o desenvolvimento inconsciente de intransponibilidade concreta da propriedade privada, Hegel se contentou com a possibilidade de sua transponibilidade formal, contentamento que elevou a forma alienada a uma universalidade efetiva, emperrando a filosofia como uma dialética idealista-objetiva efetiva ao fecha-la no plano idealista como único modo de determinação real.

Ao acusar Hegel de cair fora da dialética, Marx não recusa a dialética, tal como o fizera Feuerbach, mas aponta uma contradição de Hegel consigo mesmo: "O próprio Hegel afirma que a possibilidade de acordo é a 'possibilidade da oposição'", mas "é obrigado a constituir um elemento que seja a 'impossibilidade da oposição' e a 'realidade do acordo'" (MARX, 1983a, p. 103), Hegel buscou o elemento constituinte no poder legislativo justamente em nome de uma realidade do acordo, a unidade indeterminada.⁹⁴ Entretanto, tal elemento, sendo identidade com a propriedade como sujeito, é justamente a separação:

Hegel faz do elemento constituinte a expressão da separação; mas este elemento deve ser simultaneamente representante da identidade que não existe. Hegel conhece a

⁹⁴ Consideramos que esse momento da *CFDH* em que Marx defende a possibilidade da oposição é um dos que fica mais evidente que sua crítica a Hegel não é uma crítica da dialética e sim uma crítica ao desvio idealista da dialética. Assim, nos diferenciamos de Fausto (1983, p. 243) quando este afirma que: "Analisada mais de perto, a *Crítica do Direito do Estado de Hegel* aparece assim não (ou não só) como a crítica do formalismo dialético, mas como a crítica da própria dialética", e nos aproximamos mais de Bobbio (2006, p. 135), que afirma: "Observando-se bem, essa crítica [...] golpeia a metafísica de Hegel, mas não diz respeito à dialética. Mais ainda, em uma das poucas passagens da obra em questão em que ele se dirige a Hegel com elogio é precisamente a dialética que, aparentemente ignorada, surge no primeiro plano. A propósito da relação entre poder legislativo e poder constitucional, Marx escreve 'é nisso, no entanto, que reconhecemos sua profundidade, no fato de que ele comece, em toda parte, pela oposição das determinações [...] e as acentue em seguida'. O começar pela oposição é a essência da dialética. Marx, portanto, reconhece, ainda que em meio ao desafogo polêmico, que há algo de profundo em Hegel, e este algo é precisamente o método dialético".

separação existente entre sociedade civil e Estado político, mas quer expressá-la como unidade no interior do Estado. [...] O ponto realmente importante é o de Hegel ver uma contradição na separação da sociedade civil e da sociedade política. E o seu erro está em contentar-se com a aparência desta solução e em dá-la como tal [...] de fato, o elemento político constituinte a que Hegel se refere não é mais do que a aceitação efetiva da relação real existente entre o Estado e a sociedade civil. (MARX, 1983a, p. 103).

A constituição constituinte fora defendida por Hegel por este entender a oposição como natural e entender que a única unidade possível era o Estado em si, uma forma política na qual esta oposição não fosse reconhecida (a não ser na consciência do Estado como indivíduo em si, como monarca). Daí a unidade formal ter sido afirmada como unidade absoluta.

A inversão de Hegel entre sujeito e predicado outrora indicada por Feuerbach é revelada por Marx como promovida especificamente no desenvolvimento do Estado político racional. Ao identificar que o Espírito posto é o Estado político em si, Hegel revelara também que o seu espírito pressuposto é, na verdade, o Estado pressuposto. Se o Estado político em si é a razão em sua forma consciente, então a forma da razão pressuposta é o fundamento do Estado: o fim revela o princípio. Em Hegel, o Estado político em si de modo mais absoluto é o Estado mais consciente de seu fundamento particular irrevogável: o interesse de propriedade particular. Para além de Feuerbach, Marx apreendera que a inversão de Hegel deriva do elemento indeterminado do Estado hegeliano ter surgido como o próprio elemento indeterminado da ordem natural universal, de modo que tal elemento revelou-se como o interesse da propriedade privada (ainda que Hegel de fato acreditasse que a propriedade privada agrária se contrapusesse à propriedade privada livre e fosse, por isso mesmo, equivalente a uma razão pública em si).

Hegel acertou em sua identificação de que no capitalismo a liberdade individual surgiria como mero individualismo, liberdade competitiva, e que era necessário ultrapassar essa competição individual destrutiva da sociedade civil com o desenvolvimento da sobreposição do interesse comum. O seu erro foi considerar que para efetivar a

sobreposição do interesse geral seria suficiente a fixação de uma política formalmente pública contraposta ao próprio conteúdo do público efetivo.

Para Marx, não se trata de um desvio moral: Hegel tinha uma convicta oposição ao domínio da propriedade privada livre. Trata-se de uma ilusão de que o puro formalismo pode reverter o conteúdo, de que a propriedade privada agrária é contrária à propriedade privada livre. Na verdade, Hegel teria exposto de modo profundo a ilusão do Estado sobre si mesmo: o Estado é o interesse da propriedade privada afirmada ficticiamente, formalmente como interesse público e que por conta dessa mera afirmação formal pensa-se público de fato. A ilusão do Estado é a de não ser determinado efetivamente pela propriedade privada mesmo a tendo como seu fundamento: “Qual é o poder do Estado político sobre a propriedade privada? O próprio poder da propriedade privada, o seu ser conduzido à existência. Que resta ao Estado político em oposição a este ser? A ilusão de determinar exatamente onde ele próprio é determinado” (MARX, 1983a, p. 103).

A identificação do Estado como alienação completa da forma política resultante do desenvolvimento de uma cisão natural numa forma mais consciente promovida por Hegel é uma aceitação da alienação política:

O ponto realmente importante é o de Hegel ver uma contradição na separação da sociedade civil e da sociedade política. E o seu erro está em contentar-se com a aparência desta solução e em dá-la como tal [...] de fato, o elemento político constituinte a que Hegel se refere não é mais do que a aceitação efetiva da relação real existente entre o Estado e a sociedade civil. (MARX, 1983a, p. 116).

A aceitação da relação de alienação do interesse geral no mero formalismo do Estado político em si é a busca de uma solução no interior da forma alienada ao invés de uma tentativa de dissolução da forma política alienada. Para Marx a proposta hegeliana de subsumir as oposições numa unidade revelou-se na prática como uma sobreposição de unidade ilusória derivada do pressuposto de uma oposição irrevogável.

Embora afirme ter desenvolvido uma razão absoluta que abraça a divisão por sua dupla determinação, Hegel na verdade realizou uma razão unilateral que não reconhece a divisão. Ao “Não fazer surgir a sociedade civil como algo que se constitui a si mesmo em elemento legislativo nem como massa compacta ou multidão decomposta em átomos; [Hegel] não quer *nenhuma* separação entre a vida civil e a vida política” (MARX, 1983a, p. 114, 116, grifo do autor).

Não admitindo o ser/princípio como determinado, a resolução de Hegel permanece teológica tal como a tradição da filosofia moderna: a unidade efetiva é a razão alienada entendida como mera ideia em si. Mas, dessa maneira, os interesses dos homens permanecem cindidos entre interesse geral e interesse particular, e a oposição Estado e sociedade civil só se resolve num idealismo. Os extremos que deveriam ser mediados – interesse geral e interesse particular – não se resolvem porque não se afirma de fato uma relação mútua entre opostos: o Estado é desenvolvido como uma razão que é soberana por natureza e não por determinação do povo. As mediações formais seriam apenas um reconhecimento de tal soberania natural. Ao trazer a realização do Estado racional para um ato de nascimento natural que objetiva uma razão universal, Hegel acabara por desenvolver o Estado como resultado da natureza universal e não de um processo de determinação dialética (mútua determinação objetiva e subjetiva) da razão:

Hegel julga ter demonstrado que a subjetividade do Estado, a soberania, o monarca, é “essencial”, “determinada” como *tal* indivíduo e desprovida de qualquer outro conteúdo; e na medida em que é esse indivíduo, é determinada de uma maneira natural imediata pelo seu *nascimento* natural. [...] No cume do Estado não estaria a razão, mas sim a *natureza*. (MARX, 1983a, p. 80, grifo do autor).

Assim, o Estado de Hegel é a forma por meio da qual a essência da natureza determina a si um ordenamento universal, de modo que este é um ordenamento natural. “A soberania inerente ao monarca é considerada aqui de um ponto de vista formalmente místico, assim como os teólogos encontram o Deus pessoal na natureza” (MARX, 1983a, p. 80). A forma política em Hegel não é meio de os homens determinarem uma racionalidade social revogável e sim meio de a natureza determinar sua própria ordem,

de modo que essa determinação é uma espécie de reconhecimento da natureza sobre uma ordem absoluta.

O curioso, critica Marx, é que Hegel não explicara em nenhum momento por que é que a constituição racional do organismo universal seria a constituição política e não uma outra constituição de um outro sistema qualquer. Na verdade, não existe nenhuma ponte objetiva entre a constituição de leis políticas e a constituição de leis universais da natureza, tal como Hegel pretendia:

O que autoriza [Hegel] a escrever “Este organismo é a constituição política”? Por que não dizer: “Este organismo é o sistema solar”? Somente pelo fato de Hegel ter determinado imediatamente “as diversas facetas do Estado” como “diversos poderes” [...] A consequência para que verdadeiramente tende é a determinação do organismo como constituição política; mas não existe nenhuma ponte que permita passar da ideia genérica do organismo para a ideia determinada do organismo do Estado ou da constituição política e nunca será possível construir semelhante ponte. (MARX, 1983a, p. 26).

Marx conclui, assim, que a *Filosofia do direito de Hegel* expressara de modo completamente nítido o misticismo de toda a sua filosofia: nele, a razão que se desenvolve na forma política não é a razão social e sim a razão natural. No seu elemento constituinte indeterminado, Hegel revelou que mantivera uma razão em si pressuposta à determinação humana atuando por trás como fundamento da realidade efetiva – caíra no misticismo que outrora criticara ter caído Kant.

2.4.2 Estado político em si x forma política democrática: a dissolução do Estado

Marx considera que Hegel negou a constituição representativa porque eternizou o interesse egoísta e a oposição entre interesse particular e interesse geral. Na verdade, eternizou a propriedade privada. Ao afirmar a unidade numa indeterminação e afirmar que o interesse da propriedade rural é o único que se identifica com tal indeterminação, Hegel impõe uma intransponibilidade da cisão no plano efetivo que nada mais é que um pressuposto (inconsciente) de uma intransponibilidade da propriedade privada livre fora do domínio formal do interesse da propriedade rural. Assim, o que ele revela em sua *Filosofia do direito* é que aquilo que chamou de

“ingenuidade infantil perdida para sempre” é, na verdade, a separação dos homens pela propriedade privada desenvolvida na forma política estatal. É tal separação que acabara com a ingenuidade infantil da razão para sempre. Isso se revela no modo como equiparou constituição política com constituição do universo e desenvolveu a constituição constituinte identificada com o interesse da propriedade (agrária) como a razão pública mais racional.

Contra Hegel, Marx afirma que a propriedade privada não é um direito natural, mas um fato – a posse – desenvolvido como direito apenas juridicamente: “a verdadeira razão da propriedade privada, a *possessão*, é um fato, um *fato inexplicável*, não é um *direito*. É somente por intermédio de determinações jurídicas que a sociedade dá à *possessão de fato*, que adquire a qualidade de *possessão de direito*, o caráter de *propriedade privada*” (MARX, 1983a, p. 160, grifo do autor). Ou seja, ainda que o desenvolvimento da posse seja um fato inexplicável, isso não implica que seja um desenvolvimento natural. A propriedade privada não existe por natureza: a posse é desenvolvida socialmente e afirmada como lei pelos próprios homens. Mais especificamente, afirmada como lei pela menor parte dos homens. É por conta do fato propriedade privada não ser real para a maioria que a democracia efetiva arrastaria o seu desaparecimento como interesse público, dominante e fundamental.

Para Marx, a solução meramente formal seria a racionalidade absoluta apenas se o interesse egoísta fosse intransponível. Entretanto, na trilha de sua *DFDE*, toda racionalidade é racionalidade determinada e, desse modo, a não identidade entre interesse geral e interesse particular não se trata de um fato natural e ontológico e sim de uma alienação socialmente engendrada. Para Marx, na contramão de Hegel, é preciso, antes e sobretudo, desalienar a forma política, desenvolvê-la como racionalidade determinada democraticamente, o que é, simultaneamente, a negação da razão particular sob vestes de forma pública (Estado político) como única ordenação pública possível e a afirmação da racionalidade pública real como aquela determinada por meio de pluralidades e oposições. Marx irá considerar que para

revogar a propriedade privada como fundamento indeterminado do interesse geral é preciso desenvolver o interesse geral como interesse determinado pelos homens.

Em contraposição a um interesse geral como racionalidade universal em si que se autodetermina numa constituição constituinte, ou seja, ao interesse geral como Estado político (Estado em si), Marx defenderá o interesse geral como racionalidade determinada democraticamente pelo povo, o que seria o interesse geral numa forma política dissolvida. O interesse geral determinado pelo povo é, simultaneamente, dissolução do Estado político, dado que este é forma política “em si”, alienada.

Marx chama a atenção para o fato de que, ao desenvolver a constituição determinada pelo interesse do morgadio como constituição em si, ou seja, ordem natural e universal em si, Hegel acabara por dar o ordenamento baseado na propriedade privada como um reconhecimento da própria natureza a respeito da sua ordem absoluta.

O idealismo de Hegel revelara o ponto nodal do problema: a ordem social é determinada como indeterminada na medida em que o Estado político, que surge como interesse público, surge também fundamentado na propriedade privada como pressuposto indeterminado, natural. A forma política que surgiu como representativa do povo na Revolução Francesa contraditoriamente também surgiu como forma política mais alienada possível, dado que foi o surgimento da própria constituição da propriedade privada livre em forma (abstratamente) pública. Assim, dado que os homens surgiram como sujeitos da forma política apenas num sentido formal, surgiram também como objetos do interesse de propriedade e, portanto, alienados da política num sentido efetivo.

Marx, entretanto, ressalta que, apesar da sua contraditoriedade, a Revolução Francesa realizou a tarefa mais difícil de expor o pedido dos homens como sujeitos da política: “Ora, o mais difícil consistia em pensar o Estado político, a constituição, como um resultado dos diversos elementos da vida do povo” (MARX, 1983a, p. 49). Além disso, a

Revolução Francesa também teria revelado que a diferença de classes não é determinada pela forma política, mas sim produto das divisões sociais:

Foi a Revolução Francesa que consumou a transformação das classes políticas em classes sociais ou, por outras palavras, que transformou as diferentes classes da sociedade civil em simples diferenças sociais [...] A classe da sociedade civil não tem como princípio nem a necessidade, ou seja, um momento natural, nem a política. (MARX, 1983a, p. 49).

Assim, se é certo que a Revolução Francesa não realizara efetivamente o homem como sujeito da razão pública, tal como Hegel já criticara, é inegável que ela colocou em xeque o caráter de indeterminação da soberania da constituição – algo que Hegel não apreendera. Para Marx, tal acontecimento fora justamente um pedido de superar a forma política alienada, de reivindicar que uma constituição política é soberana apenas quando é expressão da vontade do povo, uma determinação do povo. Portanto, Hegel não formulara de modo conveniente a questão sobre a soberania da constituição. Na verdade, afirma Marx, uma constituição que não expressa a vontade popular revela sua soberania ilusória:

Se a formularmos convenientemente, a questão apresenta-se assim: terá o povo o direito de impor uma nova constituição? A resposta é necessariamente afirmativa, já que a constituição se converte em algo de ilusório quando deixa de ser real expressão da vontade popular. (MARX, 1983a, p. 88).

A contradição entre constituição e poder legislativo que leva Hegel a desenvolver um elemento constituinte por si mesmo é para Marx uma contradição possível apenas no interior de uma admissão do interesse de propriedade como princípio indeterminado e natural da ordem pública. O conflito de Hegel sobre o problema da soberania da constituição e da constituição da soberania derivaria de sua redução de racionalidade absoluta à racionalidade de propriedade (na forma de morgadio) como interesse geral real.

Para Marx, não há contradição em negar o interesse dos proprietários rurais como interesse soberano por si mesmo e admiti-lo como completamente determinado e revogável. Ao contrário. A Revolução Francesa teria mostrado justamente que não

existe um elemento indeterminado e natural fundamentando a constituição política. Ao combater a constituição anterior e estabelecer uma constituição nova, comprovou que “não combateu a constituição, mas sim uma constituição particular e envelhecida, dado que o poder legislativo era o representante do povo, da vontade geral” (MARX, 1983a, p. 88). Demonstrou assim que a constituição política não é constituição universal e que, nesse sentido, a forma política fundada na propriedade é revogável:

Hegel não chamou pelo seu nome habitual aquilo a que se refere: a diferença existente entre a constituição representativa e a constituição constituinte. A primeira é um grande progresso, pois é a expressão franca, pura e lógica do Estado moderno. É a contradição não disfarçada. (MARX, 1983a, p. 117).

Toda constituição política é uma racionalidade particular, determinada, não é a expressão de uma ordem absoluta por si mesma e, portanto, não está encerrada para sempre. Uma constituição é sempre uma particularidade determinada e não uma forma política irrevogável e absoluta. Assim, a democracia seria o modo mais racional de desenvolver a forma política de razão efetivamente pública, na medida em que pela democracia a constituição está de acordo com o seu caráter de revogabilidade tão logo deixe de ser vontade do povo:

Na democracia a própria constituição surge apenas como uma única determinação, a autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo determinado pela constituição; na democracia a constituição determinada pelo povo. A democracia é o enigma decifrado de todas as constituições. Nela a constituição existe não apenas em si, de acordo com a sua essência, mas também de acordo com a sua existência, com a sua realidade que constantemente se refere à sua base real: o homem real, o povo real, e que surge sistematicamente como sua própria obra. A constituição surge-nos tal como é: produto livre do homem. (MARX, 1983a, p. 46).

A constituição dada numa forma democrática seria um progresso à constituição constituinte, monárquica, justamente por ser um caminho para dissolver a forma pública como universalidade autoconstituente, como um universal em si e para si, e revelá-la como uma universalidade social (e não natural) constituída pelo povo. Assim, Marx sugere que o caminho para a dissolução da oposição é reconhecimento da oposição existente na realidade entre interesse geral e interesse particular. Dado que tal oposição não implica uma impossibilidade ontológica de desenvolvimento de uma

identidade, deixar de reconhecê-la é impossibilitar que se desenvolva tal identidade. Marx critica fortemente Hegel pelo fato de que ele “não quer [reconhecer] *nenhuma* separação entre a vida civil e a vida política” (MARX, 1983a, p. 114, 116, grifo do autor), sugerindo, por outro lado, que é necessário expor o Estado político como forma pública alienada do interesse público, como forma política voltada para si, a fim de que ela possa ser realizada como real predicado dos homens e deixe de ser sujeito destes.

Marx passa então a defender a democracia não mais como Estado republicano que realiza em si a racionalidade pública e sim como constituição política que é racional por dissolver o Estado político, dissolver a forma política voltada para si. Somente o desenvolvimento da democracia efetiva pode impedir que a forma política continue sendo tomada como um céu, como uma racionalidade pública por si mesma à qual os homens devem se submeter cegamente. A constituição democrática faria o interesse geral surgir não como forma política separada ontologicamente, não como universal em si, mas sim como forma determinada. O termo Estado político passa a ser sinônimo de forma política em si, forma pública não determinada pelo povo. Marx passa a falar de democracia como modo de fazer o Estado político surgir como interesse particular – e não mais como universal real – fazendo também com que o universal real se revele como possível apenas sendo predicado da determinação do povo, sendo inexistente um universal indeterminado e prévio a tal determinação. Em outros termos, a democracia seria assim o próprio “desaparecimento do Estado”:

Na monarquia, a constituição política, que é um aspecto particular, tem o sentido do *universal* que domina e determina todo o particular. Na democracia, o Estado, enquanto particular, é *somente particular*; enquanto universal, constitui o universal real, isto é, algo determinado que se diferencia do outro conteúdo. Os franceses modernos interpretam isso afirmando que o Estado político desaparece na verdadeira democracia, o que está correto no sentido de que, enquanto Estado político, enquanto constituição, já não vale para totalidade. (MARX, 1983a, p. 48).

Marx indica sua perspectiva de democracia relacionada com as perspectivas dos franceses. Revela aqui novamente o seu flerte com os socialistas e comunistas que

indicavam a democracia⁹⁵real como desaparecimento do Estado político. Na democracia a constituição política não é uma constituição de uma razão universal e absoluta e sim de uma razão específica que pode ser, portanto, revogável por uma outra razão. A constituição surge como determinada pelos homens e não mais como independente e sobreposto aos mesmos, não mais como um Estado político em si.

Trata-se da dissolução da forma política indeterminada, dissolução do Estado político – razão pública em si e desenvolvimento da forma política determinada, razão pública derivada da pluralidade dos homens. Dissolver o Estado é dissolver a razão como sujeito princípio e independente, como formalidade, como sujeito indeterminado e absoluta sobre os homens.

Marx também fala em termos de fazer o Estado surgir como autodeterminação do povo. “Na democracia, a constituição, a lei e o próprio Estado são apenas uma autodeterminação do povo, um determinado conteúdo do povo. [...] Na democracia o Estado abstrato deixou de ser o elemento dominante” (MARX, 1983a, p. 48, grifo nosso) e em termos de *tornar o modo de vida civil inessencial*:

É apenas na *eleição absoluta*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil atinge realmente a abstração de si mesma, a existência política como sua existência essencial verdadeira e genérica. Mas esta abstração, ao ser completamente elaborada, suprime-se. Pelo fato de a sociedade civil ter realmente formulado a sua existência política como sua existência verdadeira, é simultaneamente obrigada a *considerar sua existência civil, em oposição à sua existência política, como inessencial*. E o desaparecimento de uma dessas partes separadas arrasta o desaparecimento da outra, sua contrária. Portanto, a reforma eleitoral constitui, no interior do Estado político abstrato, o pedido da sua dissolução e o da dissolução da sociedade civil. (MARX, 1983a, p. 185, grifo nosso).

⁹⁵ Tal como afirma Lobão (2011, p. 40-41): “Ora, tudo indica que tais franceses modernos (*neuren Franzosen* – a rigor, franceses recentes ou novos franceses) são os reformadores sociais, socialistas e comunistas: no ano anterior, enquanto dirigia a *Gazeta Renana*, num artigo, em que participava de uma controvérsia a respeito do comunismo, menciona a esse respeito tão somente os franceses, seus contemporâneos, Fourier, Leroux, Considerant e Proudhon; enquanto escrevia esses manuscritos, numa carta a Ruge colocara-se em interlocução com os reformadores sociais (sem se reportar a outras tendências políticas), dos quais as principais referências são franceses, os socialistas Fourier e Proudhon e os comunistas Cabet e Dézamy [...] Cabet concebia o comunismo como a realização completa da democracia”. Num mesmo sentido, Löwy (2002, p. 81) afirma que, ao referir-se aos franceses, Marx refere-se a Proudhon: “Numa frase enigmática, Marx faz alusão ao fato de concordar com as teorias dos ‘franceses modernos’ – Proudhon, sem dúvida – para os quais ‘na verdadeira democracia o Estado político desaparece’”.

Fica bastante claro nessa passagem que para Marx o sufrágio universal é desaparecimento do Estado político no sentido deste termo referir-se à forma pública alienada da vontade do povo, apenas no sentido de desaparecimento da constituição social que alienou seu ordenamento social no ordenamento em propriedade privada. Aqui, formular a existência política como existência essencial não é abrir mão da existência civil, é ter a vida comunitária e não a vida privada como modo de existência mais importante para a realização pessoal.

Marx defende a democracia como dissolução do político no sentido francês: forma política em si é razão social desenvolvida pelos homens como razão independente, separada da sociedade civil. Uma forma política determinada seria uma verdadeira democracia representativa. Ocorre que, como verdadeiramente democrática, a república já não é uma forma de Estado, já não uma forma de política alienada, mas uma democracia não meramente política: “A forma do Estado abstrato da democracia é, portanto, a república; mas já deixa de ser constituição simplesmente política”; “Nela a constituição existe não apenas em si, de acordo com a sua essência, mas também de acordo com a sua existência, com a sua realidade que constantemente se refere à sua base real: o homem real, o povo real” (MARX, 1983a, p. 46, tradução nossa). Aqui Marx defende a dissolução do Estado no sentido de defender a razão pública democrática não como meramente política, mas também social.

Enquanto Hegel teria empreendido malabarismos idealistas e acabado por afirmar, ainda que contra suas intenções, os interesses da propriedade privada como o real interesse natural geral, Marx afirmava que, apenas na forma pública que é autoconstituição do povo no sufrágio universal, apenas na pulverização do poder de determinação da totalidade pelo povo, é que tal será então uma forma racional. Há, assim, algo hegeliano: a liberdade humana é razão consciente que se realiza por intermédio da forma política em si. Mas, num sentido diferente de Hegel, a liberdade humana é a razão consciente de não ser uma indeterminação e, portanto, consciente de ser revogável, e, logo, se realiza numa forma política determinada. Apenas como

sujeitos efetivos da razão pública os homens são livres e apenas numa democracia tornam-se sujeitos da razão pública.

2.5 A dissolução da propriedade privada como novo fundamento da defesa da República Democrática (Correspondências com Ruge – 1843)

Marx redigiu sua *CFDH* em Bad Kreuznach, entre a primavera e o verão de 1843, após a supressão da *Gazeta Renana* pela censura do Estado prussiano. O aprofundamento no problema à propriedade privada através da *SRL* e da *CFDH* alterou o modo como ele defendia a democracia. Não se trata de um rompimento radical: por um lado, Marx ainda afirma que é na República Democrática que os homens serão livres e humanos e permanece falando mais em desenvolvimento do Estado Democrático do que exatamente em dissolução do Estado político. Por outro lado, passa a indicar que a liberdade não se realiza na mera emancipação política. *Grosso modo*, há uma alteração na justificativa pela qual a democracia é defendida como o lugar da liberdade: não se trata da democracia realizar a liberdade simplesmente por ser a forma política que educa moralmente os interesses pessoais transformando-os em interesses gerais, mas de realizar a liberdade por ser capaz de dissolver o domínio social da propriedade privada e, conseqüentemente, de dissolver a alienação do interesse público em relação aos reais interesses do povo.

Nas correspondências com Ruge planejando a mudança para Paris e na redação dos *Anais Franco-Alemães*, tal alteração no argumento explicita-se de modo evidente. Marx defende que o segredo oculto da democracia é o fim do domínio da propriedade privada, de modo que era necessário aproximar-se da humanidade sofredora – classe que poderia elevar sua revolta contra a propriedade a uma revolução política e instaurar a democracia na Prússia – e seus representantes teóricos, os socialistas.

2.5.1 A necessidade de aproximação com a humanidade sofredora para fazer a revolução política

Tanto para Marx quanto para Ruge, o acirramento da opressão monárquica sobre a liberdade de imprensa que levava ao fechamento da *Gazeta Renana* fora mais que um fato corriqueiro. Demonstrara de modo definitivo que a burguesia liberal da Alemanha estava completamente indisposta a qualquer confronto com o Estado. Tratava-se de uma nítida revelação das diferenças entre o contexto prussiano e o contexto francês, da explicitação da total ausência, nos alemães burgueses, de um ímpeto para derrubar radicalmente a monarquia. Marx discordava de Ruge, entretanto, que a falta desse ímpeto nos burgueses alemães devesse ser cantada como uma canção fúnebre. O motivo de sua discordância, explanada em correspondências com o colega nos meses de maio e setembro de 1843 (CR), é dado em termos completamente interligados com o posicionamento de Marx desenvolvido na *SRL* e na *CFDH*. Marx defende que a democracia deve desenvolver o fim do poder da propriedade privada e que a classe que mais sofre com a opressão do sistema de propriedade privada, a humanidade sofredora, é que se voltaria contra a monarquia na Alemanha.

Embora tenha indicado na *CFDH* que o desenvolvimento da democracia é o mesmo que a dissolução do Estado, nas *CR* Marx continua usando os mesmos termos outrora usados nos primeiros artigos da *Gazeta Renana*. Ele reitera que o Estado democrático deve ser afirmado porque é neste que o homem atuará de modo humano e não como um animal que só quer viver e reproduzir-se. Para ele, os burgueses alemães não buscariam a democracia numa prudência elogiável, mas numa prudência que derivava, na verdade, da efetiva falta de interesse de saírem do momento animalesco em que viviam:

Seres humanos implica seres pensantes, homens livres, republicanos. Os filisteus não querem ser nada disso. O que então lhes resta para ser e desejar? O que eles [filisteus] querem é viver e reproduzir-se (e Goethe diz que ninguém alcança nada além disso), e isso é também o que quer o animal [...] o alemão é tão prudente que não quer nada mais que isso. Mas a autoconfiança do ser humano, a liberdade, tem, antes de mais nada, de ser despertada *novamente* nos corações dessas pessoas. Somente este sentimento, que *desapareceu* do mundo com os gregos, e que sob o cristianismo desapareceu na bruma azul dos céus, pode voltar a transformar a sociedade em uma comunidade de seres humanos unidos por seus objetivos mais elevados, num Estado democrático. (MARX, 1975q, p. 399, tradução nossa).

Aqui Marx retoma a diferenciação outrora já elaborada na *SRL* entre o homem e o animal – indica que os homens não políticos são como animais,⁹⁶ que o homem republicano é o homem humano – e retoma o elogio aos gregos outrora indicado no artigo contra Hermes. Por outro lado, entretanto, há uma novidade: agora Marx indica a divisão em classes como a separação entre o homem animal e o homem humano – “a classe separa o homem do seu ser geral, faz dele um animal”.⁹⁷ Neste sentido, a democracia permanece sendo a passagem dos homens para uma história humana, mas agora Marx indica que isso ocorrerá porque a democracia deverá dissolver a divisão social (e não apenas política, portanto) em classes. Até a *SRL* Marx falava em termos de acabar com a desigualdade.

Marx indica que a busca de realizar a liberdade sem empreender uma revolução política era um idealismo dos burgueses alemães, os quais esperavam ser possível desenvolver uma ordem pública de liberdade humana no interior de uma Monarquia Constituinte. Assim, ainda que os burgueses alemães fossem contrários aos desejos do rei de manutenção da vida feudal, acabaram contribuindo para o endurecimento do Estado absolutista quando acreditaram poder ultrapassar o velho estado de coisas criando uma república no interior da monarquia.⁹⁸ Assim, foi a ilusão da possibilidade de ter as consequências próprias de uma república no interior de uma monarquia que acabou por contribuir com o retrocesso da Alemanha para uma constituição constituinte ainda mais absolutista. Ao invés de ir além da Revolução Francesa e desenvolver o homem humano, a Alemanha que optou por não lutar radicalmente contra a monarquia permaneceu aquém da Revolução Francesa:

⁹⁶ Importante reiterar que esse trecho demonstra que mesmo em sua fase mais feuerbachiana, Marx joga o tempo todo com Hegel: o homem não humano convive com a projeção de humanidade num sentido político, para além do sentido de reconhecimento da espécie.

⁹⁷ Marx (1983a, p. 126) prosseguiu esse trecho afirmando: “A Idade Média é a *história animal* da humanidade, a sua zoologia”. Passagem que Mészáros (1930, p. 70) cita indicando que “muitos elementos da teoria da alienação de Marx, desenvolvida de uma forma sistemática nos *Manuscritos de 1844*, já estão presentes neste *Crítica da filosofia do direito de Hegel*” com o que concordamos completamente.

⁹⁸ Hobsbawm (1983, p. 57) nos dá um quadro nítido da realidade da relação dos burgueses alemães com o Estado prussiano que fundamentava esse comportamento contraditório: “A prática política alemã, e conseqüentemente a teoria social aplicada, era dominada pelas atividades de uma administração estatal onicompreensiva. A burguesia alemã – que só tardiamente se desenvolveu em classe empresarial – não reivindicava, no conjunto, nem a hegemonia política, nem um liberalismo econômico ilimitado; e grande parte de seus porta-vozes era, de uma ou de outra forma, dependente do Estado”.

O mais completo mundo filisteu, a nossa Alemanha, foi obrigada, é claro, a permanecer muito atrás da Revolução Francesa, que mais uma vez restaurou o homem; e um Aristóteles alemão que quisesse derivar sua política de nossas condições deveria escrever no topo dela: "O homem é um animal social que é, contudo, completamente apolítico" [...] Os idealistas, que tiveram a audácia de querer transformar os homens em seres humanos, falaram por acaso, enquanto o rei tecia fantasias à maneira antiga alemã [...] Não foi difícil trazer um conflito marcado entre os desejos do rei, que está entusiasmado com um grande passado cheio de padres, cavaleiros e servos feudais, e as intenções dos idealistas, que querem apenas as consequências da Revolução Francesa e, portanto, no final das contas, sempre uma República e uma organização de seres humanos livres no lugar do sistema de objetos mortos.[...] O soberano de todos os pósteros-russos⁹⁹ se alarmou com o movimento de ideias dos ânteros-russos¹⁰⁰ e exigiu a restauração do velho estado tranquilo de coisas. E assim o resultado foi uma nova edição da velha proscricção de todos os desejos e pensamentos das pessoas em relação aos direitos e deveres humanos, ou seja, um retorno ao velho Estado ossificado dos servidores. [...] Essa é a tentativa malsucedida de abolir o Estado filisteu em sua própria base. (MARX, 1975q, p.399, tradução nossa):

Ao indicar que os alemães jamais seriam humanos no interior da monarquia e que só poderiam ser humanos numa república democrática, Marx indica que uma vida humana efetiva só é possível como vida não alienada da política e que esta só ocorre numa república democrática. Aqui Marx remete-se ao termo político como referência a humano ao fazer uso do termo apolítico referindo-se a animal. O político é afirmado como não possível na forma pública alienada: homem político é o homem sujeito efetivo da razão pública. Não buscando realizar o homem como sujeito da forma política os alemães se contentavam com uma vida não humana, dado que uma vida meramente gregária¹⁰¹ não é propriamente diferente da vida dos animais. A liberdade

⁹⁹ Conservadores. Refere-se a Nicolau I (1825-1855), o então imperador russo que naquele momento instaurava forte absolutismo para impedir o avanço do liberalismo na Rússia.

¹⁰⁰ Liberais.

¹⁰¹ "Para Aristóteles 'o homem é por natureza um animal político', isto é, um ser vivo (*zoon*) que, por sua natureza (*physei*), é feito para a vida da cidade (*bios politikós*, derivado de *pólis*, a comunidade política). No contexto da filosofia de Aristóteles, essa definição é plausível e revela a intenção teleológica do filósofo na caracterização do sentido último da vida do homem: o viver na *pólis*, onde o homem se realiza como cidadão (*politai*) manifestando, no termo de um processo de constituição de sua essência, a sua natureza. Parece claro para os intérpretes de Aristóteles que o '*zoon politikon*' não deve ser compreendido como '*animal socialis*' da tradução latina. Este desvio semântico resultou num sentido alargado do termo grego que acabou se identificando com o social. Para Aristóteles, o social significava mais o instinto gregário, algo que os homens compartilham com algumas espécies de animais. O simples viver junto, em sociedade, não caracteriza a destinação última do homem: a 'politicidade'. A verdadeira vida humana deve almejar a organização política, que é uma forma superior e até oposta à simples vida do convívio social da casa (*oikia*) ou de comunidades mais complexas. A

só poderia ser uma consequência da República Democrática e não do Estado Republicano como Monarquia Constitucional, dado que a constituição constituinte é a base do Estado filisteu.

Mas aqui, diferentemente dos primeiros artigos da *Gazeta Renana*, Marx não afirma a liberdade como própria da República Democrática, mas esta como meio para a liberdade. Acrescenta que nesta a forma política não seria um Estado governado pela propriedade privada e sim pelo homem. É nestes termos que indica a diferença fundamental entre um Estado filisteu e um Estado republicano. Seria por conta desta dissolução do poder da propriedade privada ser um diferencial essencial próprio da república democrática que a alteração da forma política monárquica para democrática não deveria ser tratada como uma questão menor. Lidar com a questão da forma política era um dever daqueles que querem de fato a liberdade no lugar do servilismo:

O Estado político expressa, nos limites de um tipo particular de Estado, todas as lutas, necessidades e verdades sociais. Portanto, tomar como objeto da crítica a questão política mais específica – tal como a diferença entre um sistema baseado no Estado propriedade e um baseado na representação – não está de modo algum abaixo da altura do nível dos princípios, já que essa questão apenas expressa em um modo político a diferença entre *governado pela propriedade privada* e *governado pelo homem*. Portanto a crítica não só pode como deve lidar com estas questões políticas. (MARX, 1975q, p. 400, grifo nosso, tradução nossa).

Marx evidencia aqui a diferença entre as formas políticas como extremamente relevante para a realização da liberdade dos homens, na medida em que a forma política é o modo de expressão dos homens sobre como se relacionam: como sujeitos ou como objetos da propriedade privada. Nesse sentido, a crítica – indicada aqui como especulação filosófica em prol da liberdade – tinha o dever de tratar das diferenças entre as formas políticas. É nítido que Marx muda o argumento de defesa do governo democrático: a alteração da forma política é importante porque se trata de uma alteração do governo da propriedade privada pelo governo dos homens.

partir da compreensão da natureza do homem determinados aspectos da vida social adquirem um estatuto eminentemente político, tais como: a noção de governo, de dominação, de liberdade, de igualdade, do que é comum, do que é próprio, etc.” (RAMOS, 2001).

É por conta de trazer a questão da dissolução do poder social da propriedade privada para o centro do problema que Marx, diferentemente de Ruge, ao invés de enterrar a possibilidade de uma revolução alemã por causa da aliança da burguesia com a monarquia, ainda tinha esperanças. Dado que a verdadeira superação da monarquia era uma superação do poder da propriedade privada, a humanidade sofredora alemã, revoltosa contra a propriedade privada, poderia lutar contra o absolutismo no lugar da burguesia. Marx afirma para Ruge que a extrema indignação com a burguesia alemã não podia pesar como uma canção fúnebre da revolução – tal como parecia acontecer com o colega – e sim ser tomada como uma indicação mais clara da necessidade de aproximação com a humanidade sofredora, única classe na Alemanha que realmente poderia se interessar em superar a monarquia pelo fato de ser a única que poderia se revoltar contra o governo da propriedade privada.

Embora estivesse extremamente envergonhado com a anormalidade do Estado prussiano e com o patriotismo vazio dos alemães que aceitam essa anormalidade – animais filisteus¹⁰² – diferentemente do colega, Ruge, Marx via essa vergonha como um estímulo para a revolução na Alemanha: “[...] vergonha é já uma espécie de revolução [...]. Vergonha é um tipo de raiva que está voltada para dentro. Se toda uma nação realmente experimentar um sentimento de vergonha, será como um leão agachando-se pronto para alcançar a primavera” (MARX, 1975q, p. 400, tradução nossa).

Na verdade, a realidade prussiana deveria ser compreendida como diferente da realidade francesa: na Alemanha a possibilidade de uma ação revolucionária contra o absolutismo por parte da humanidade sofredora era maior porque com a aliança da burguesia com a monarquia a opressão e exploração do povo pela propriedade se daria de modo ainda mais intenso, levando a uma ruptura social ainda mais forte:

¹⁰² Permanece aqui a contraposição entre filisteus (animais/alienados da determinação da vida pública) x humanos (racionais/engajados na determinação da vida pública) que já fora expressada em MARX (1875c). Trata-se das polêmicas em torno das resoluções da VI Assembleia da Província do Reno, que já abordamos anteriormente.

O sistema de indústria e comércio, de propriedade e de exploração do povo, no entanto, leva mesmo muito mais rapidamente a uma ruptura na sociedade atual do que o aumento da população [...] A existência de seres humanos que sofrem, que pensam, e que pensam humanamente, que são oprimidos, deve inevitavelmente tornar-se intragável e indigesto para o mundo animal de filisteus [...] De nossa parte, devemos expor o velho mundo à plena luz do dia e formar o novo de maneira positiva. Quanto maior o tempo que os eventos permitirem à humanidade pensante para se dar conta de sua posição, à humanidade que sofre para a mobilização de suas forças, mais perfeita a passagem para o mundo que será produto do que o momento atual traz em seu ventre. (MARX, 1975q, p. 400, tradução nossa).

A Alemanha não precisaria esperar por um aumento populacional para um rompante revolucionário justamente porque a aliança da burguesia com a monarquia funcionaria como uma chama forte e cada vez mais intensa ao caldeirão de opressão, tornaria o Estado filisteu mais inaceitável rapidamente. Uma revolta por parte do povo que mais sofre contra a monarquia seria inevitável justamente porque seria uma revolta contra o governo da propriedade – e porque é exatamente isto que caracterizaria o Estado absolutista. Até que tal revolta eclodisse caberia aos críticos expor que somente com a absoluta erradicação da monarquia e passagem a uma república democrática o novo poderia de fato advir em seu modo positivo: para além de uma liberdade meramente formal, uma liberdade real.

Evidencia-se assim uma alteração no modo como Marx defende a revolução contra o absolutismo: deverá ser uma transformação da monarquia em democracia no sentido de ser “a dissolução do domínio da propriedade privada”. E é neste sentido que a crítica deveria aproximar-se não só da humanidade sofredora, mas também dos socialistas.

2.5.2 A necessidade de mostrar aos socialistas o segredo oculto da revolução política

Para Marx, era preciso demonstrar aos socialistas que a revolução política era imprescindível para a libertação social pelo fato de estes serem a expressão teórica da humanidade sofredora e terem o potencial de desviar a revolução política para projetos de liberdade infrutíferos. Era preciso criticar o utopismo dos socialistas e comunistas de querer uma emancipação social sem transformar a forma de Estado.

É na segunda correspondência a Ruge, escrita em setembro de 1843 (MARX, 1975r), que tal perspectiva fica nítida. Nela, Marx indica que é preciso partir dos socialistas mais profundos, aqueles que já entendem que a emancipação social é uma emancipação do domínio da propriedade, mas ainda não evocam a revolução política como modo de superar tal domínio:

O comunismo, em particular, é uma abstração dogmática;¹⁰³ em relação a ela, entretanto, não estou pensando em algum comunismo imaginário e possível, mas no comunismo existente atualmente tal como o ensinado por Cabet, Dézamy, Weitling etc. Este comunismo é em si mesmo apenas uma expressão especial do princípio humanista, expressão que continua infectada pela sua antítese – o sistema privado. Por isso a abolição da propriedade privada e o comunismo não são de modo algum idênticos e não é acidental, mas inevitável, que o comunismo se depare com outras doutrinas socialistas – tais como as de Fourier, Proudhon etc. – se levantando para confrontá-lo, porque ele é em si mesmo apenas uma especial, unilateral realização do princípio socialista. (MARX, 1975r, p. 401, tradução nossa).

Havia para Marx uma diferença entre o comunismo e o socialismo: o comunismo era o pedido geral de um humanismo e o socialismo era o pedido de tal humanismo pela abolição da propriedade privada.¹⁰⁴ Por ser um tipo de socialismo que busca partir da ideia, o comunismo era um socialismo dogmático e acabaria tendo de passar pelo socialismo efetivo, já que sem a dissolução da propriedade privada não haveria um humanismo. É nesse sentido que Marx afirma que o destino inevitável do comunismo é o socialismo: para haver humanismo (comunismo) é preciso passar pela dissolução da propriedade (socialismo). Não se trata de o socialismo ser posterior ao comunismo como um fim último e sim de ser modo de realização deste.¹⁰⁵

¹⁰³ A expressão “abstração dogmática” para se referir às correntes socialistas unilateralmente idealistas será posteriormente substituída por utopismo, motivo pelo qual muitas vezes também faremos uso dessa expressão para nos referirmos aos socialismos que Marx acusa serem abstrações dogmáticas. Hobsbawm (1983, p. 34) esclarece que o título do livro de Thomas More (1516), *A utopia*, “tornou-se o termo usado para qualquer projeto de futura sociedade ideal, o que, no século XIX, significava sobretudo comunista: utopia.[...] o procedimento normalmente seguido pelos pioneiros do socialismo e do comunismo no início do século XIX [...] não consistia em derivar as próprias ideias de algum autor remoto, mas sim em descobrir – quando tentavam elaborar uma crítica própria da sociedade, ou uma utopia – a pertinência de algum pensador precedente que houvesse arquitetado repúblicas ideais; feito isso, tal pensador era utilizado e elogiado”.

¹⁰⁴ Trata-se de um termo prodhoniano. Posteriormente, em 1844, Marx abandonará o termo “abolição” e usará o termo “supressão” ou “superação positiva”.

¹⁰⁵ Neste momento específico, Marx indica que o termo comunismo refere-se a um humanismo ideal e o termo socialismo refere-se a um programa concreto de uma sociedade humanista. Assim, “a abolição da propriedade privada e o comunismo não são de modo algum idênticos”, porque o comunismo não é um programa e, portanto, para realizar-se, o comunismo deveria passar pelo socialismo. Aqui o socialismo é

Autores como Cabet,¹⁰⁶ Dézamy, Weitling¹⁰⁷ seriam apenas comunistas, ou seja, socialistas unilateralmente idealistas, já que não invocavam a superação do domínio geral da propriedade privada na sociedade, mas sim a perspectiva de desenvolvimento de sociedades mais humanas pelo mero desenvolvimento da ideia de humanismo, sem superar o domínio da propriedade privada. As doutrinas socialistas de Fourier e Proudhon seriam menos dogmáticas na medida em que tratariam a questão da propriedade privada como central. Entretanto, também seria unilateralmente idealista o socialismo que queria abolir a propriedade sem promover a revolução política para ultrapassar radicalmente a forma política estatal. Não completamente idealista seria apenas a tentativa de desenvolvimento do humanismo a partir da transformação da realidade tal como é – alienada na determinação do Estado político alienado – e não a partir da realidade ideal – indeterminada pelo Estado político alienado. Entre o velho e o novo deveria haver uma transformação concreta do estado de coisas existente, o que exigia enfrentar a determinação concreta da forma política alienada e não simplesmente ignorar a efetividade dessa forma alienada na determinação da realidade social.

Marx buscou mostrar para Ruge que cabia à crítica não permitir a queda da revolta da humanidade sofredora em idealismos socialistas que julgavam ser possível a libertação

o futuro do comunismo num sentido próprio de um resgate do caráter próprio da dialética hegeliana: a ideia (comunismo) só pode realizar-se passando pela determinação objetiva (socialismo). Mas o fim da determinação socialista é justamente a realização do humanismo ideal e, portanto, o comunismo efetivo é o futuro do socialismo. De certo modo, essa perspectiva se opõe à indicação de Hobsbawm (1983, p. 42) de que “ao contrário do termo ‘comunista’, que sempre representou um programa, o termo ‘socialista’ tinha originalmente um caráter analítico e crítico. Era usado para definir quem tinha uma visão particular da natureza humana”. Na verdade, ao menos nessa indicação do Marx de 1842, o termo socialismo refere-se aos programas de reestruturação da sociedade e são indicados como abstração dogmática não por serem uma mera visão humanista e sim por incorrerem em programas de sociedades humanistas que não perpassavam a abolição da propriedade privada por via da revolução política.

¹⁰⁶ Teórico comunista francês, Etienne Cabet (1788 – 1856) “elencas uma série despropositada de pensadores, de Confúcio a Sismondi, passando por Licurgo, Pitágoras, Sócrates, Platão, Plutarco, Bossuet, Locke, Helvétius, Raynal e Benjamin para indicar em seu próprio comunismo a realização das ideias fundamentais deles [...]” (HOBBSAWM, 1983, p. 36).

¹⁰⁷ De acordo com Hobsbawm (1983, p. 33) “Muitos *Handwergesellen*, os operários alemães que trabalhavam no exterior, já haviam entrado em contato com movimentos comunistas organizados e já haviam produzido o primeiro teórico comunista nascido na Alemanha, o alfaiate Wilhelm Weitling, cuja primeira obra foi publicada em 1938 (*Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*)”.

da opressão social sem revolução política. Reivindica assim que a crítica também pode desenvolver a revolução quando desconstrói a razão alienada. Não se trata de a crítica gerar o levante, mas de impedi-lo de se desviar em projetos limitados de sociedades paralelas ou de meras reformas econômicas ao invés de transformarem a política. Cabia aos filósofos demonstrar aos teóricos da humanidade sofredora que o único caminho não utópico para a dissolução do domínio da propriedade privada era uma revolução política que dissolvesse o domínio do privado na forma pública. Se era fato que a humanidade sofredora se despertaria somente com o desenvolvimento da opressão do sistema – o que seria mais rápido do que a espera de um aumento populacional – tal despertar não necessariamente engendraria uma tomada do poder político. Daí porque, enquanto o levante não ocorresse, os filósofos deveriam se dedicar ao convencimento da necessidade de tomar o Estado através da crítica às razões idealistas. O fato de se tratar de um convencimento teórico não tornava essa tarefa menos importante. Pelo contrário: se a perspectiva de transformação estava alienada no idealismo, a desconstrução do idealismo pela crítica era um modo de desenvolver a realidade:

Mas temos de dedicar também muita atenção para o outro aspecto, para a existência teórica do homem, e então fazer da religião, ciência etc. objetos de nossa crítica. [...] Em primeiro lugar a religião, e, posterior a ela, a política, são os dois aspectos que foram os temas de interesses da Alemanha hoje. Devemos tomá-los, em qualquer forma na qual eles existam, como nosso ponto de partida, e não confrontá-los com nenhum sistema pronto, como, por exemplo, a Viagem de Ícaro. A razão sempre existiu, mas nem sempre sob uma forma razoável. A crítica pode então começar de fora de qualquer forma teórica e consciência prática e a partir de formas peculiares da realidade existente desenvolver a verdadeira realidade como sua obrigação e seu objetivo final. (MARX, 1975r, p. 402, tradução nossa).

O desenvolvimento da crítica do Estado alienado por parte dos filósofos era extremamente necessário para convencer a humanidade sofredora da necessidade de transformar a forma política para o alcance da libertação social que buscavam. A determinação da liberdade é dialética porque também passa pelo desenvolvimento da ideia, ainda que da ideia em si. A crítica teórica não deveria confrontar o ideal socialista com um outro mero ideal e sim defender o desenvolvimento do ideal numa contraposição à realidade tal como ela se apresenta. Não se trata, portanto, de contrapor ao utopismo socialista uma outra utopia, numa viagem idealista tal como a

de Ícaro, o personagem da mitologia grega que sucumbe por conta de suas fantasias. Trata-se de sugerir uma contraposição mais materialista-idealista:¹⁰⁸ transformar a realidade existente a partir da transformação da forma como tal realidade se organiza. A crítica não deve ser um outro utopismo, mas deve negar o utopismo mostrando que o novo não advém do conceito puro, mas sim do desenvolvimento concreto da realidade a partir da forma por meio da qual ela se encontra no presente.

O projeto de um nova sociedade deve partir da reversão das formas não razoáveis da realidade. Os socialistas em geral estariam equivocados quando sugerem as mudanças políticas como menores em relação às questões sociais justamente porque a forma política não é de fato seccionada, não é ontologicamente forma em si, ainda que assim se encontrasse na realidade até então. A transformação política surgia como transformação menor apenas porque a razão pública encontrava-se cindida do povo, mas justamente para reverter tal cisão é que a transformação política era essencial. Sendo o Estado o modo de ser da razão pública até então, transformar a forma alienada para que seja forma não alienada implica também uma transformação do conteúdo. Deixando de ser razão pública alienada é que a forma torna-se efetiva no conteúdo.

Assim como está em causa a vida real, é precisamente o Estado político – em todas as suas formas modernas – que, mesmo não estando ainda conscientemente embutido com demandas sociais, contém a demanda da razão. E o Estado político não para aí. Em todo lugar ele assume que a razão está realizada. Mas, precisamente por causa disso, todos os lugares tornam-se envolvidos em contradições entre sua função ideal e seus reais pré-requisitos. Partindo deste conflito do Estado político consigo mesmo, então, é possível desenvolver em torno a verdade social. Assim como a religião é um registro de lutas teóricas da humanidade, da mesma forma o Estado político é um registro das lutas práticas da humanidade. (MARX, 1975r, p. 402, tradução nossa).

Marx retoma aqui a *CFDH*: desalienar o Estado político é caminho para dissolver a alienação do poder social e, portanto, de dissolver o centralismo do privado. Em torno da dissolução do Estado alienado é que está a dissolução do poder da propriedade privada. Assim, tomar o Estado político alienado da vida civil não é uma questão

¹⁰⁸ Não queremos antecipar que Marx já é materialista aqui no mesmo sentido de *A Ideologia Alemã (IA)* e sim indicar o seu movimento nesse sentido.

menor porque apenas assim revoga-se seu caráter alienado, podendo fazer com que a transformação política passe a ser, desse momento em diante, também uma transformação social. O horizonte é que, desalienado o Estado, as leis deixam de ser letra morta e somente então o interesse público deixe de ser mera ideia, mero formalismo. Portanto, não sendo a mudança da forma política uma questão menor, a tomada da forma política alienada não é uma questão secundária. É isso que os filósofos devem mostrar aos socialistas que até então querem ultrapassar o domínio do interesse privado sem tomar o Estado. A crítica deve cumprir o papel essencial de mostrar aos socialistas esse significado oculto da revolução política:

Na análise da superioridade do sistema representativo sobre o sistema de propriedade, a crítica ganha de forma prática o interesse de uma grande parte. Elevando o sistema representativo de sua forma prática para a forma universal e mostrando o verdadeiro significado oculto deste sistema, a crítica ao mesmo tempo compele esta parte a ir além de seus próprios confinamentos, já que nestes a vitória é ao mesmo tempo a derrota. Por isso, nada nos impede de fazer crítica da política, de participar na política e das lutas reais, o ponto de partida da nossa crítica e nas quais identificamos nossa crítica com elas. Neste caso não confrontamos o mundo de modo doutrinário com um novo princípio: aqui está a verdade, curve-se diante dela! Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos próprios princípios do mundo. Nós não dizemos ao mundo: “Cesse suas lutas, elas são tolas”. Nós lhe daremos o verdadeiro objetivo da luta. Meramente mostramos ao mundo para o que eles realmente estão lutando e a consciência é algo que se tem de adquirir, mesmo que não se queira. (MARX, 1975r, p. 402, tradução nossa).

O socialismo expressa um plano para a humanidade sofredora que não perpassa a luta pela democracia. Os planos de dissolução da propriedade privada não eram tolos e nem deveriam ser indicados como tal. O problema estava no caminho equivocado e tal equívoco era não ter consciência da relação íntima entre a alienação social (domínio da propriedade privada) e a alienação política (Estado político). Mas em algum momento os socialistas deverão enxergar que a alienação do Estado político e o sistema de opressão da propriedade privada são duas faces da mesma moeda: os homens devem saber “para o que eles realmente estão lutando” (MARX, 1975r, p. 403, tradução nossa).

Marx conclui sua correspondência indicando para Ruge: “[...] podemos formular a tendência do nosso jornal como autoesclarecimento (filosofia crítica) a ser adquirido

na atualidade de suas lutas e desejos” (MARX, 1975r, p. 403, tradução nossa). O periódico teria como objetivo “tornar o mundo consciente da sua própria consciência, despertá-la para fora do seu sonho sobre si mesma” (MARX, 1975r, p. 403, tradução nossa). O significado oculto da revolução política democrática seria portanto o fato de ser o fundamento de uma revolução social.

A evidente alteração no modo como Marx defende a República Democrática, posta agora em termos de “dissolução do domínio da propriedade privada”, expressa-se justamente na tentativa de convencimento de Ruge e nos planos de tentativa de convencimento dos socialistas utópicos do que de fato significa derrubar a monarquia e instaurar a democracia: significa não simplesmente criar uma forma democrática de constituição representativa, mas dissolver o domínio social dos proprietários privados. O que está dado agora é que a emancipação política não é a liberdade em si, mas a forma da liberdade, o meio de emancipação humana. Marx desenvolverá esse argumento nos dois primeiros artigos que publica nos *Anais Franco-Alemães* no sentido de não mais falar em termos de república: desenvolver a democracia deixa de ser desenvolver a república democrática para mediante ela dissolver o poder dos proprietários e passa a ser simplesmente dissolver o poder dos proprietários por meio de uma revolução política de cunho social.

2.6 *Anais Franco-Alemães*: a defesa da revolução política de cunho social

2.6.1 O caráter peculiar da revolução política alemã e a tarefa da filosofia

Em sua *Introdução à CFDH* Marx expressa nitidamente que ele supõe que essa obra, juntamente com os *Princípios da filosofia do direito de Hegel*, ocupava um lugar extremamente relevante para o curso do desenvolvimento da liberdade na Alemanha. A partir delas é que a razão filosófica se conscientizaria de que seu papel, mais que lutar contra a alienação religiosa, era lutar contra a alienação política. Assim, somente se partissem da crítica não só ao Estado prussiano, mas ao Estado moderno em si – possível por meio da filosofia do direito de Hegel e da *CFDH* – é que os filósofos

alemães poderiam de fato contribuir para a liberdade humana: realização do pedido da filosofia.

Marx anuncia a sua *CFDH* como um avanço no desenvolvimento da filosofia alemã do Direito e refere-se a esta como uma vivência teórica dos limites da emancipação política que foi possível ser feita na Alemanha sem esta ter vivenciado a emancipação política, já que “o *status quo* alemão é a consagração franca e sincera do antigo regime, e o antigo regime a debilidade oculta do Estado moderno” (MARX, 1972c, p. 49). Nesse sentido, embora não tivesse vivenciado a emancipação política na prática, a Alemanha podia conhecer os limites de tal emancipação pelo desenvolvimento no plano da crítica de tal emancipação. Assim, Marx apresenta a *CFDH* como uma conclamação aos filósofos alemães a deixarem os limites da crítica religiosa e desenvolverem uma crítica mais à altura da realidade moderna porque: “A filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã que se encontra ‘ao pari’ [ao nível] da atualidade moderna oficial”, já que, no plano prático, “está abaixo do nível da história, está abaixo de toda a crítica” (MARX, 1972c, p. 49).

Na *Introdução*, Marx indica que a *CFDH*, a ser publicada posteriormente nos ANAIS, demonstraria a necessidade de a revolução prussiana ir além da emancipação política mesmo sem ter vivenciado um Estado político emancipado, na medida em que partia da crítica ao Estado político desenvolvido e não da crítica ao Estado alemão, que seria um Estado político pouco desenvolvido. Marx avalia que a Alemanha teria a vantagem de se adiantar Estado moderno desenvolvido teoricamente pelo fato de ter podido criticar a emancipação política em outros países ao não vivenciá-la na prática, ou seja, com distanciamento possível para apreender o desenvolvimento racional da determinação prática:

[...] nós, alemães, vivemos a nossa história futura em pensamento, na *filosofia*. Somos, no plano filosófico, contemporâneos da atualidade, sem dela sermos *historicamente* contemporâneos. A filosofia alemã é o *prolongamento ideal* da história alemã. Portanto, se em vez de “*oeuvres incomplètes*”¹⁰⁹ da nossa história real, fizermos a

¹⁰⁹ “Obras inacabadas”, em francês no texto.

crítica das “*oeuvres posthumes*”¹¹⁰ da nossa história ideal, isto é, da filosofia, a nossa crítica encontrar-se-á no centro dos problemas da atualidade que diz “*That is the question*”.¹¹¹ O que, para os povos avançados, é o conflito prático com a situação política moderna, é, na Alemanha, onde tal situação não existe sequer ainda e, em primeiro lugar, o conflito crítico com o reflexo filosófico de uma tal situação. A filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã que se encontra “*al pari*”¹¹² da atualidade moderna oficial. (MARX, 1972c, p. 53).

A *CFDH* é anunciada como uma crítica que fundamenta os rumos da crítica revolucionária, na medida em que critica não simplesmente o Estado religioso, mas o Estado em si desenvolvido, o Estado já livre da religião, o Estado que já passou pela mera emancipação política. “A crítica da filosofia alemã do Estado e do direito, de que Hegel deu a mais consequente, a mais rica e última versão, é, ao mesmo tempo, a análise crítica do Estado moderno e da realidade correlativa” (MARX, 1972c, p. 55). Com a crítica do direito moderno, a filosofia alemã verificou os limites da emancipação do Estado político na tarefa de emancipação humana “antes mesmo de haver atingido o nível da emancipação européia” (p. 120). A Alemanha pôde reunir todos os limites das emancipações políticas: “Assim como no panteão romano se reuniam os *deuses* de todas as nações, no sacro império romano germânico se reúnem os *pecados* de todas as formas de Estado” (MARX, 1972c, p. 55). Ou seja, na Alemanha que não viveu a emancipação política foi possível perceber mais nitidamente a ilusão de se confundir emancipação política com emancipação humana.

É nesse sentido que Marx critica Bauer em *A questão judaica*: tanto ele quanto os demais filósofos deviam sair dos limites de uma crítica ao Estado cristão e passarem a crítica do Estado desenvolvido, laico. O próprio Bauer daria indícios de compreender os limites da emancipação política ao sugerir o Estado político emancipado como uma forma política alienada e reconhecer que a igualdade dos cidadãos franceses afirmada pelo direito não se realizou na prática.¹¹³ Contraditoriamente, entretanto, Bauer ainda

¹¹⁰ “Obras póstumas”, em francês no texto.

¹¹¹ “Esta é a questão”, em inglês no texto.

¹¹² “Ao nível”, em alemão.

¹¹³ A França tem nos oferecido recentemente [...] com relação à questão judaica – como constantemente em todas as demais questões políticas – o espetáculo de uma vida livre, restringindo porém essa liberdade à letra jurídica, isto é, declarando-a como simples formalidade. [...] A norma de que todos os cidadãos são iguais vê-se restringida na realidade (BAUER, 1843, apud MARX, 1969, p. 17).

indicava para o problema dos judeus uma solução limitada à crítica religiosa. Para Marx, era preciso sair dessa insistência em defender a emancipação política como verdadeira liberdade dos homens, sair da crítica fechada no Estado prussiano e ampliá-la para o Estado em si, cuja forma se expressava no Estado francês.

Quando, então, se resolveria para a França a questão judaica? “Seria preciso abolir todo privilégio religioso em geral [...] Quando já não houver religiões privilegiadas, a religião terá deixado de existir”. Bauer exige assim que o judeu abandone o judaísmo e que o homem em geral abandone a religião para ser emancipado como cidadão. E, por outro lado, considera a abolição política da religião como abolição da religião em geral [...] Neste ponto, manifesta-se claramente o caráter unilateral da questão judaica. [...] Verificamos aqui que o erro de Bauer reside em concentrar sua crítica *somente* no “Estado cristão” ao invés de ampliá-la para o “Estado em geral”. Bauer não investiga a *relação entre a emancipação política e a emancipação humana*, fato que o faz apresentar condições que só se podem explicar pela confusão isenta de espírito crítico entre emancipação política e emancipação humana em geral. (MARX, 1969, p. 19, grifo nosso).

Bauer incorria numa contradição ao indicar que a emancipação política do Estado não resolve a alienação religiosa e ainda assim permanecer defendendo o mero Estado forma da própria emancipação humana. Mas ele precisava reconhecer que as consequências mais profundas de sua crítica ao Estado francês era voltar-se para uma crítica ao Estado em si. Indo além da mera crítica religiosa é que seria possível apreender que mesmo num “Estado político plenamente desenvolvido” (MARX, 1969, p. 19) tal como os EUA, ainda havia cadeias religiosas. Ainda que republicano, os Estados Unidos eram chamados de “o país da religiosidade” (MARX, 1969, p. 19) e ainda considerava que “um homem sem religião não é um homem honesto (MARX, 1969, p. 19). Assim, se “até num país de emancipação [política] acabada deparamos não só com a existência da religião, mas também com a sua existência exuberante e vital, temos nisto a prova de que a existência da religião não se opõe à perfeição do Estado” (MARX, 1969, p. 19).

O que os alemães poderiam perceber antes de fazer sua revolução política é que a separação do Estado da sociedade civil não se opunha à prisão dos homens em cadeias, perceber que o Estado em si é a política como puro formalismo e que o

“Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente [...], o Estado pode ser livre sem que o homem seja um homem livre” (MARX, 1969, p. 20).

Retomando a *CFDH*, Marx argumenta em sua *Introdução* que manter a política como forma indeterminada e independente da sociedade civil era manter o homem como mero objeto, de modo que a emancipação política era o desenvolvimento da forma política como uma barreira entre o homem e sua liberdade: “[...] proclamando o Estado ateu, o homem continua sujeito às cadeias religiosas precisamente porque só se reconhece a si mesmo mediante um subterfúgio, mediante um meio. [...] O Estado é um mediador entre o homem e a sua liberdade” (MARX, 1972c, p. 24). Na medida em que os homens se colocam livres num formalismo cindido da sociedade – no Estado em si – eles transcendem a liberdade para uma esfera separada da sua vida concreta e cotidiana, mantendo-se alienados na vida prática ainda que declarados como livres pelas leis. Ao se declarar livre da religião por meio do Estado político, da forma política constituída como mero formalismo público, o homem não é livre de fato. A constituição da liberdade num lócus formal, dado como indeterminado, indica propriamente um abrir mão da razão como determinada na realidade, sendo a constituição de uma não liberdade na vida efetiva. Assim, proclamar-se ateu, livre e sujeito numa vida meramente formal implicaria simultaneamente proclamar-se não ateu, não livre, não sujeito na vida efetiva.

Em *A questão judaica* Marx reafirma esse argumento de que o homem não assume de fato sua autodeterminação quando institui sua liberdade como um mero formalismo, dado que tal instituição da liberdade como mera forma é também determinação de uma alienação da liberdade, uma cisão de si mesmo em duas esferas, de modo que ele só pode ser livre abstratamente. Ao se constituir assim como um homem “duplo”, que só é sujeito racional e determinante da realidade numa esfera formal, pela emancipação numa esfera que é completamente alienada, o homem na verdade se constitui por si mesmo como não livre em sua vida concreta.

O Estado político acabado é, pela própria essência, a *vida genérica* do homem em *oposição* a sua vida material. Todas as premissas da vida egoísta permanecem de pé à

margem da esfera estatal, na *sociedade civil*, porém, como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da *realidade*, da *vida*, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na *comunidade política*, na qual ele se considera um *ser coletivo* e a vida na *sociedade civil*, em que atua como *particular* [...]. O Estado político conduz-se em relação à sociedade civil de modo tão espiritualista como o céu em relação a terra. Acha-se, com relação a ela, em contraposição idêntica e a supera do mesmo modo que a religião [...]. (MARX, 1969, p. 26, grifo nosso).

O Estado político acabado aqui é apenas mais uma expressão para se referir à forma política estatal desenvolvida ao máximo, completamente cindida, alienada, da determinação pública real. Na emancipação política o homem reduz a vida coletiva a uma formalidade, de modo que o interesse particular não desenvolve de fato qualquer identidade com o interesse geral. A vida coletiva como mera formalidade é em si mesma um obstáculo para que o interesse geral seja identificado pelo indivíduo também como seu interesse particular, de modo que o Estado é, em si mesmo, o obstáculo para a liberdade real, concreta. O equívoco de Bauer seria supor como contraditório ao Estado político livre a oposição entre vida pública e vida privada, ao passo que, na verdade, tal oposição é própria do interesse público desenvolvido como princípio e fim de si mesmo na mera forma, na política voltada para dentro. A manutenção da liberdade da totalidade dos homens nos limites do dever ser é política como mero Estado, forma pública vazia do conjunto efetivo de interesses.

Assim, ao contrário do que teria contraditoriamente defendido Bauer, já era possível perceber que o Estado político livre, Estado político em si mesmo, não é a libertação do homem, mas apenas a alienação da liberdade para além do plano terrestre. A metáfora indicada na *CFDH* repete-se aqui: o Estado é realização do homem num céu tal como ocorre na religião, é a projeção do homem para fora de si, num estranhamento e submissão a essa projeção. O homem leva uma vida dupla elevando a racionalidade, tal como o faz por meio da religião, a uma determinação indeterminada, “fora” de si mesmo. No Estado laico o cidadão é laico, mas na sua prática diária e cotidiana, como sociedade civil, o homem permanece religioso, dado que permanece objeto de uma razão alienada. “A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o trabalhador e o

cidadão, entre o latifundiário e o cidadão, entre o *indivíduo vivendo e o cidadão*” (MARX, 1969, p. 27, grifo do autor).

Na verdade, antes de ser a mais perfeita emancipação humana, a mais absoluta expressão da cisão moderna do Estado livre é justamente a expressão da alienação da forma em cada indivíduo: tal como a emancipação política separa o cidadão do burguês, também cada indivíduo se determina dividido entre aquilo que é pessoalmente e aquilo que é como cidadão formal. A emancipação humana política é emancipação humana meramente formal, simultaneamente pedido e obstáculo da emancipação humana concreta. Nesse sentido, é a divisão do homem em dois. O conflito entre o homem crente e o homem cidadão “reduz-se ao divórcio secular entre o Estado político e a sociedade civil” (MARX, 1969, p. 27). O homem que é livre na mera forma não pode ser livre em sua integralidade, mas apenas na fantasia da formalidade como totalidade. É no Estado político alienado e não simplesmente na religião que o homem se constitui em dupla determinação.

A revolução política que derrubou esse poder senhorial, que fez ascender os assuntos de Estado a assuntos do povo. [...] Contudo, a consagração do idealismo do Estado era, simultaneamente, a consagração do materialismo da sociedade civil. Ao sacudir-se o jugo político, romperam-se, ao mesmo tempo, as cadeias que aprisionavam o espírito egoísta da sociedade civil. Daí a emancipação política ter sido a emancipação da sociedade civil em relação à política. A sociedade feudal estava dividida em seu fundamento no homem. Mas [...] no homem egoísta. Este homem, membro da sociedade burguesa, é agora a base, premissa do Estado *político*. E, como tal, é reconhecido nos direitos humanos. [...] Por conseguinte, o homem não se libertou da religião; obteve, isso sim, a liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade de propriedade. Não se libertou do egoísmo da indústria, obteve a liberdade industrial. (MARX, 1969, p. 27).

O caráter dúbio do Estado político emancipado do senhor feudal e da religião é resumido nessa passagem: a liberdade de alienação na propriedade é também a emancipação do homem egoísta, o reconhecimento dos direitos do homem egoísta como se tal fosse um homem de humanismo posto. Um ponto-chave da questão, já desenvolvida na *CFDH*, é aqui indicado: a revolução que trouxe a emancipação política também trouxe a cadeia social, ao mesmo tempo em que libertou a política do poder

senhorial, também suprimiu a política dos indivíduos em geral quando a tornou formal e submeteu concretamente apenas ao interesse da propriedade privada. Mas:

Somente quando o homem individual recupera em si o cidadão abstrato [...]. Somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas forças próprias como *forças sociais* e quando, portanto, já não separa de si a força social sob forma de força *política*, somente então se processa a emancipação humana. (MARX, 1969, p. 26, grifo do autor).

Se a verdadeira emancipação humana ocorre apenas quando o homem dissolve sua ordem social elevada para fora dele mesmo, então a emancipação real é a dissolução da vida “pública” formal (vida que cumpre os interesses dos proprietários privados) como oposta à verdadeira vida pública prática, que é a vida do indivíduo vivendo:

Não há dúvida de que a emancipação política representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual. É óbvio que nos referimos à emancipação real, à emancipação prática. (MARX, 1969, p. 28, grifo do autor).

Os alemães deveriam compreender que a emancipação política é apenas uma fase da emancipação social e que esta sim seria a verdadeira emancipação humana, e que era preciso lutar pela democracia, portanto, por conta da necessidade de revogar a alienação do homem constituída mais profundamente com a constituição da política em Estado livre, separado da sociedade civil. Assim, para além de criticar a alienação religiosa da vida política, os alemães podiam e deviam criticar a alienação política da vida civil a fim de contribuir para uma revolução política na Alemanha. Bauer e os demais filósofos alemães deveriam compreender que alienação religiosa do homem referia-se a uma divisão do homem em partes antagônicas alienadas num sentido concreto:

A religião é a consciência de si e o sentimento de si que possui o homem que ainda não se encontrou, ou que se tornou a se perder. Mas o homem não é um ser abstrato escondido algures fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade produzem a religião, a consciência invertida do mundo, porque eles próprios são um mundo invertido. (MARX, 1972c, p. 46, grifo nosso).

A consciência invertida do homem – que é propriamente o dar-se como mero objeto – não se tratava de uma simples fantasia, dado que numa realidade em que a forma política é um Estado, uma ordem pública cindida da sociedade civil, o homem é de fato mero objeto. A inversão sujeito-objeto dada num procedimento fantasioso não torna a ordem da relação uma completa ilusão: dando-se como objeto, o homem de fato deixa de atuar como sujeito na totalidade do processo. A existência do homem como mero objeto é assim uma realidade na vida moderna, dado que nesta de fato o homem afirma-se o Estado como sujeito público em si, separa a ordem social da vida social. Para que a razão não represente uma inversão é preciso revogar essa inversão na própria realidade e não apenas na representação. É preciso lutar para revogar o mundo invertido concreto que gera a consciência invertida e não lutar unilateralmente contra a consciência invertida.

O Marx que desde 1837 já defendia a filosofia mundana como modo de desenvolvimento da liberdade agora conclama os críticos da religião a se voltarem contra mundo invertido cuja religião é a expressão: “Lutar contra a religião é, pois, indiretamente, lutar contra esse *mundo* de que a religião é o *aroma* espiritual”. Para Marx, se a religião é uma expressão do mundo invertido, é ele que deve ser criticado e transformado: a abolição da religião como felicidade *ilusória* do povo é uma exigência que pode ser formulada apenas pelo desenvolvimento da felicidade *real*. Antes de exigir que os homens renunciem às ilusões é preciso *renunciar a uma situação que precisa de ilusões* (MARX, 1972c, p. 46, grifo nosso). Marx afirma que só se abandonam as flores imaginárias na medida em que se colhem as flores vivas; que abolir as fantasias da liberdade não é pedir que o homem se martirize em suas cadeias, mas sim que ele seja livre *de fato* e não na *mera ilusão*.¹¹⁴ A crítica alemã não deveria lutar simplesmente pelo Estado livre da religião, porque já tinha condições de saber que não se tratava de destruir as ilusões dos homens para mantê-los no desespero, mas sim de construir uma realidade onde se possa de fato colher flores vivas:

¹¹⁴ “A crítica despojou as cadeias das flores imaginárias que as cobriam, não para que o homem arraste cadeias sem fantasia, desesperados, mas para que rejeite as cadeias e colha as flores vivas. A crítica da religião destruiu as ilusões do homem para que ele pense, aja, construa a sua realidade como homem sem ilusões chegado à idade da razão, para que grave em volta de si mesmo, do seu sol real” (MARX, 1972c, p. 47).

A crítica despojou as cadeias das flores imaginárias que as cobriam, não para que o homem arraste cadeias sem fantasia, desesperados, mas para que rejeite as cadeias e colha as flores vivas. A crítica da religião destruiu as ilusões do homem para que ele pense, aja, construa a sua realidade como homem sem ilusões chegado à idade da razão, para que grave em volta de si mesmo, do seu sol real (MARX, 1972c, p. 47).

Para que pudessem cumprir o seu papel de crítica ao utopismo socialista, os próprios filósofos deveriam estar conscientes da necessidade de ir além da crítica da religião e de desalienar a forma política para realizar a filosofia.¹¹⁵ Essa era a peculiaridade da Alemanha em relação à França: a Alemanha não faria uma revolução meramente política porque, devido ao desenvolvimento da razão na determinação crítica, já não tinha ilusões de que a emancipação política traz uma liberdade efetiva.

Enquanto a França experimentava a insuficiência da emancipação política no plano prático, a Alemanha experimentava insuficiência da emancipação política no plano filosófico crítico. Com isso Marx busca mostrar aos filósofos que eles não contribuem para a revolução contra a monarquia buscando uma mera emancipação política e sim uma buscando uma desalienação do Estado, uma emancipação social. Eles deveriam defender não uma revolução política similar à francesa e inglesa, que apenas libertou o Estado da religião, mas uma revolução que fosse além, que libertasse o público do Estado (do formalismo): “A Alemanha começa por onde terminam a França e a Inglaterra”. A possibilidade da filosofia alemã de promover uma crítica política somada à impossibilidade de se esperar uma revolução política a partir da burguesia alemã colocava a Alemanha numa situação especial.

A Alemanha, como a ausência do presente político constituído num mundo próprio, não poderá derrubar as barreiras especificamente alemãs sem derrubar a barreira geral do presente político. Para a Alemanha, o sonho utópico não é a revolução radical, não é a emancipação humana geral, mas, ao contrário, a revolução parcial, a

¹¹⁵ Tal apelo de Marx aos jovens hegelianos está presente desde a *Gazeta Renana* e aqui se faz de modo mais insistente. Como vimos, mostrava insatisfação com estes acusando-os de se limitarem à propagação de um ateísmo infrutífero. Tal como Marx (1975h) insistira na crítica a *Os Livres* que “a verdadeira teoria deve ser ampliada e desenvolvida em relação com os fatos concretos e com o estado de coisas existente”, aqui novamente ele insiste que a luta pela libertação da alienação não deve ser simplesmente a luta contra o domínio da teologia, mas também contra as demais alienações que impedem a autodeterminação efetiva do homem (liberdade humana).

revolução meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. (MARX, 1972c, p. 121).

Marx indica que, antes de ser utópica, a emancipação social na Alemanha surge como a única emancipação humana possível. O que a *CFDH* teria demonstrado é justamente que a revolução política na Alemanha, diferente das demais, só ocorreria pela humanidade sofredora e, portanto, tendo um caráter social. Se na França “a emancipação parcial é o fundamento da emancipação universal”, “na Alemanha, a emancipação universal é a ‘*conditio sine qua non*’ de toda a emancipação parcial” (MARX, 1972c, p. 65). Nela a única emancipação política possível seria a emancipação que se desenvolvesse para a libertação social, dado que o atraso de tal emancipação política trouxera a aliança da burguesia com a monarquia – que aceleraria um levante da classe mais sofredora –, como também a desilusão com a mera emancipação política – que faria com que o levante da humanidade sofredora exigisse mais que o fim da constituição constituinte. A Alemanha só ultrapassaria o Estado absolutista numa revolução contra o domínio da propriedade e tal só poderia ser, portanto, um salto para o Estado dissolvido e não para o Estado burguês. Tratar-se-ia assim, de um salto.

Como [a Alemanha] poderia, de um salto mortal, remontar-se não só sobre seus próprios limites, como também e ao mesmo tempo sobre os limites dos povos modernos, sobre limites que na realidade devia sentir e aos quais devia aspirar como a emancipação de seus limites reais? (MARX, 1972c, p. 119).

A capacidade da Alemanha de empreender esse salto histórico seria justamente a sua peculiaridade de expressar o cume da determinação crítica e prática (ideal e objetiva) para uma revolução social. No plano da determinação ideal estaria o desenvolvimento da filosofia mais crítica ao Estado político acabado. E no plano da determinação prática estaria o fato de que na Alemanha apenas o proletariado tinha ímpeto para uma revolução.

Baseado na experiência francesa, Marx identifica como condição revolucionária a polarização entre duas classes: uma que representa o caráter negativo geral da

sociedade e outra que, ao se contrapor à classe negativa, representa o caráter positivo geral. Trata-se de uma identificação do todo numa única parte.

Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* da sociedade civil coincidam, para que *um* dos seus grupos sociais passe pelo grupo da sociedade inteira, é preciso em contrapartida que todos os defeitos da sociedade se concentrem numa classe, é preciso que um grupo determinado seja objeto de um escândalo universal, a encarnação da barreira universal, é preciso que uma esfera social personifique o *crime notório* de toda a sociedade, de forma que a libertação desta esfera seja a própria libertação de todas as cadeias. Para que *um* grupo social seja "*par excellence*" o grupo libertador, é preciso que, pelo contrário, um outro grupo seja, com toda a evidência, o grupo que escraviza. O caráter negativo geral da nobreza francesa e do clero francês foram a condição do caráter positivo geral da classe que estava mais próxima deles e que se lhes opunha: *a burguesia*. (MARX, 1972c, p. 61, grifo do autor).

No caso francês, ainda que a burguesia não fosse em si o caráter positivo que libertasse a todos, ela representou esse caráter positivo. Ou seja, a burguesia não era o extremo positivo em relação à nobreza, mas personificou este extremo por ser a classe que mais diretamente se opôs à classe que personificava um crime notório de toda a sociedade.

No caso da Alemanha a filosofia política alemã – a filosofia do direito desenvolvida na *CFDH* – já teria identificado que os proletários é que são a classe que personificam o interesse realmente geral: o interesse dos não proprietários, interesse contrário ao da propriedade privada. Ocorre, entretanto, que não era apenas identificação teórica que impulsionaria uma revolução contra o Estado, tal como outrora o fora na França. Marx não acredita que a filosofia poderá desenvolver um ímpeto revolucionário na Alemanha, já que lá, explica ele, a vida espiritual é absolutamente desprovida de vida prática e a vida prática é absolutamente desprovida de vida teórica. Enquanto na França o desenvolvimento teórico poderia até servir como impulso revolucionário, já que lá "qualquer classe do povo é um idealista político" – e Marx aqui se refere ao papel do Iluminismo no impulsionamento da Revolução Francesa –, na Alemanha a filosofia não poderia funcionar como impulso revolucionário, já que neste caso "a vida prática é tão desprovida de espírito como a vida do espírito é desprovida de prática" (MARX, 1972c, p. 63), "nenhuma classe da sociedade civil experimenta a necessidade,

nem tem a capacidade, de promover a emancipação geral antes de ser constringida pela sua situação *imediate*, pela necessidade *material*, pelas suas *próprias cadeias*" (MARX, 1972c, p. 63, grifo do autor).

Diante de uma cisão tão extrema entre teoria e prática na Alemanha, era preciso admitir que os filósofos não poderiam impulsionar uma revolução. Mas, justamente por isso, ao invés de enterrarem a revolução prussiana, eles deveriam identificar que ela só ocorreria com a extrema determinação também prática: apenas o desenvolvimento da opressão aos proletários poderia impulsionar uma revolução na Alemanha. Acerca da questão "Onde reside então a possibilidade positiva da emancipação alemã?" (MARX, 1972c, p. 64), Marx responde:

[...] na formação de uma classe com cadeias radicais, [...] um grupo social que seja a dissolução de todos os grupos, de uma esfera que possua o caráter de universalidade pela universalidade dos seus sofrimentos [...] De uma esfera, enfim, que não possa emancipar-se sem emancipar, por esse fato, todas as outras esferas da sociedade. (MARX, 1972c, p. 64)

A possibilidade de revolução política na Alemanha, por sua peculiaridade de expressar a determinação dupla da extrema radicalidade crítica com a extrema radicalidade prática, estaria na possibilidade de revolução social, radical, de emancipação dos homens não só da opressão religiosa e política do Estado prussiano e sim da opressão da propriedade privada. Mas tal é uma opressão universal: em todos os países e não só nós países de Estado monárquico, o poder social da propriedade privada oprime o poder popular efetivo. O termo "radical", explica Marx (1972c), refere-se ao homem em sua vida total e não simplesmente em sua vida refletida unilateralmente nos ideais religiosos ou políticos. Na Alemanha só haveria a possibilidade de revolução política se essa fosse de cunho social, na medida em que a revolução social é a mais radical e na medida em que os alemães práticos são movidos somente em nome de uma libertação mais radicalmente prática. Assim, diferentemente da França, o levante contra o Estado alienado na Alemanha não seria um levante inspirado por ideais unilaterais e sim pela pura opressão material somada à mais radical crítica. Dado o fato de a crítica radical já se desenvolver, dependia agora do agravamento da opressão material que desenvolvimento do capitalismo em algum momento empreenderia.

Para entender em que medida isso não significava que os filósofos deveriam se acomodar no seu papel de desenvolvimento da liberdade humana, Marx retoma na *Introdução da CFDH* justamente a perspectiva que defendeu nas *CR*: ainda que só a humanidade sofredora pudesse fazer a revolução na Alemanha, a crítica política podia contribuir evitando que, “no momento do levante”, os proletários desvirtuassem sua indignação em projetos infrutíferos, em meras tentativas de sociedades utópicas paralelas que não visassem tomar o Estado. Embora não pudessem ser sujeitos diretos da revolução, os filósofos poderiam ser sujeitos indiretos, estimulando que os proletários a desenvolverem sua revolta no sentido de tomar a forma política e dissolvê-la da sua condição estatal de alienação na propriedade privada. Assim, ainda que os levantes na Alemanha só fossem ocorrer quando o proletariado não suportasse mais a opressão material, fator de determinação prática que não dependia dos filósofos, estes tinham um importante papel a cumprir na outra face da determinação da realidade, na face da determinação crítica. A arma da filosofia era a crítica das armas: era criticar os meios utópicos de libertação. Ou seja, se por um lado a crítica em si mesma não era suficiente para emancipar os homens, por outro lado ela não deixava também de ser determinante: servia para não deixá-los cair em ilusões de emancipação.¹¹⁶ Na Alemanha a unidade da extrema prática com a extrema crítica era

¹¹⁶ Na *Introdução* de 1844 a crítica filosófica é identificada como simultânea força material na medida em que inspira a ação concreta numa remissão às ideias de Lutero que impulsionaram revolução protestante. Diversos leitores de Marx (tais como Löwy, 2006, e Fausto, 1999) afirmam que nesta *Introdução* o proletariado é passivo e impulsionado pelo filósofo, que é ativo. A sugestão de passividade aqui se refere à exterioridade do impulso que leva à ação: o proletariado precisaria do cérebro do filósofo para agir. No entanto, promovemos uma interpretação diferente ao frisar dois aspectos. Primeiro o de que Marx fala aqui em termos de determinação dialética que prioriza a determinação objetiva sem abrir mão da determinação da crítica. Segundo que Marx fala aqui em termos da determinação dialética específica do caso prussiano, não elevando-a a categorias gerais. No que tange ao primeiro ponto: ainda que a filosofia seja essencial conscientizar a classe proletária alemã de que a revolução proletária política é o caminho, trata-se de uma determinação no plano da dialética porque Marx deixa claro que o que os impulsiona de fato à revolução são as cadeias materiais e não a mera teoria: “Na França, toda classe é um político idealista que se sente representante das necessidades sociais em geral [...]. Na Alemanha, ao contrário, onde a vida prática tampouco tem de espiritual assim como a vida espiritual de prático, nenhuma classe da sociedade burguesa sente a necessidade nem a capacidade de emancipação geral até ver-se obrigada a isto por sua situação imediata, pela necessidade material, pelas suas próprias cadeias. Onde reside, pois, a possibilidade positiva de emancipação alemã? Resposta: na formação de uma classe com cadeias radicais [...]” (MARX, 1972c, p. 125). Fica claro aqui que a filosofia não pode ser sozinha o estímulo para um levante, mas tal depende do acirramento das condições materiais. Ela apenas serviria para convencer os revoltosos já desenvolvidos num levante da

necessidade de tomar o Estado político, o que implica que a determinação da crítica depende da determinação da prática. Mas nem todo proletariado seria como o alemão. E aqui adentramos em nosso segundo ponto. É nítido que Marx não abre mão de uma determinação filosófica de maior peso numa situação específica, que é prussiana. O modo que se dá a relação entre o filósofo e o proletário está localizada de modo bastante claro para o caso prussiano, não podendo ser considerada, portanto, uma análise do proletariado como categoria geral e sim do proletariado propriamente alemão. Para Marx, na Alemanha não ocorre como na França, onde toda classe revolucionária quer ir além de si mesma guiada por um espírito de universalidade, por uma determinação mais unilateralmente ideal. O proletariado alemão precisa do cérebro da filosofia, neste sentido, porque em si mesmo não desenvolve a determinação idealista, o que o leva a si, diferentemente dos franceses, poderem não buscar a revolução política como forma de emancipação social. Corrobora, com esta alusão à especificidade do proletariado alemão de não imbricar suficientemente por si mesmo (sem auxílio dos filósofos) a vida espiritual e a vida prática simultaneamente, a correspondência de Marx a Feuerbach de 11 de agosto de 1844 (após a confecção da *Introdução*). Nela, ao informar a este que *O espírito do cristianismo* deverá ser publicado em Paris com tradução para o francês, Marx chama a atenção para a boa receptividade que a obra deverá ter entre os trabalhadores franceses. Os trabalhadores franceses teriam alcançado por si mesmos – sem muita interferência do meramente intelectual - a nobreza do pensamento irreligioso: “É um fenômeno notável que, em contraste com o século XVIII, a religiosidade passou agora para as classes média e alta, enquanto a irreligiosidade, por outro lado [...] desceu para o proletariado francês” (MARX, 1975e, p. 354, tradução nossa). Marx compara o proletariado francês com o inglês e o alemão num elogio ao primeiro: “O proletário inglês também está avançando a passos de gigante, mas ele não tem a formação cultural dos franceses” e “O artesão alemão ainda é, no entanto, muito propriamente artesão”. Para ele, o socialista Fourier teria expressado bem a diferença entre o proletariado alemão e o francês: “[...] para mim a diferença entre o personagem francês e nosso caráter alemão nunca foi demonstrada tão nitidamente e convincentemente como num trabalho fourierista que começa com as seguintes frases: ‘É nas suas paixões que o homem revela-se completamente’. Você já conheceu uma pessoa que pensou para pensar, que se lembrou a fim de lembrar, que imaginou para imaginar, que desejava a fim de desejar? Isso já aconteceu com você? Não, obviamente que não! [...] Estas frases todas não nos dão a impressão de que o francês tem deliberadamente a paixão em contraposição à atividade pura do pensamento alemão? ‘Não se pensa, a fim de pensar etc.’” (MARX, 1975t, p.354, tradução nossa). Pelas frases de Fourier, Marx indica o caráter de unilateralidade das classes alemãs em si mesmas: ou são artesãos demais (e, nesse sentido, críticos de menos) ou se refugiam na pura atividade do pensamento. Marx preconiza aqui a sua crítica ao caráter idealista especificamente alemão que desenvolverá logo mais em sua *A ideologia alemã*, quando então incluirá Feuerbach. Aqui, é em contraste com os franceses, cuja vida prática é simultaneamente espiritual, ou seja, cuja ação é também paixão e consciência ideológica, que Marx sugere os alemães como unilaterais. Já nessa correspondência adianta a crítica a Bauer: “Em sua crítica na *Gazeta Literária de Berlim*, Bruno Bauer [...] deu nova prova de como é difícil para os alemães se livrar do antagonismo da unilateralidade. [...] O caráter da *Gazeta Literária* pode ser resumido assim: a ‘crítica’ é transformada em um ser transcendental. Estes berlinenses não se veem como homens que criticam, mas como críticas que, incidentalmente, possuem a má sorte de serem homens. Então eles reconhecem apenas uma necessidade real, a necessidade da crítica teórica. Pessoas como Proudhon são, assim, acusadas de fazerem de uma ‘necessidade’ ‘prática’ o ponto de partida. Esta crítica, portanto, cai em um intelectualismo triste e arrogante. A consciência ou a consciência de si é vista como a única qualidade humana. O amor, por exemplo, é rejeitado, porque o ser amado é apenas um ‘objeto’. Abaixo o objeto. Assim, a crítica vê apenas a si mesma como elemento ativo na história. Se contrapõe a toda a humanidade como a uma massa, uma massa inerte, a qual possui valor apenas como a antítese do intelecto. Portanto, é considerado o maior crime se o crítico exhibe sentimento ou paixão. Ele deve ser uma pedra de gelo irônica sojo [sábio]” (MARX, 1975t, p.354, tradução nossa). O que Marx assinala na *Introdução* de 1844 é que nos alemães ou há vida espiritual pouco prática ou há vida prática pouco espiritual, de modo que os críticos alemães não entendem a necessidade, a prática, como elemento ativo, como se a crítica fosse despojada de seu caráter humano de necessidades e paixões “objetais”. Se o proletariado francês é prático e crítico em contraposição ao proletariado alemão, o crítico alemão é apenas crítico, tem como ponto de partida apenas a consciência pura e rejeita as paixões e necessidades

a única possibilidade de revolução, de modo que a revolução só poderia ocorrer ali se fosse no sentido de uma emancipação extrema.

A peculiaridade da Alemanha permitiu a ela expressar a necessidade da dupla determinação na verdadeira emancipação humana: a filosofia crítica precisava dos proletários e os proletários também precisavam da filosofia crítica. Apenas os proletários poderiam realizar a filosofia – cujo princípio e fim é a liberdade racional num sentido de liberdade humana, humanismo. Dado que apenas a emancipação da propriedade privada é emancipação humana: “Ao proclamar a dissolução da ordem universal anterior, o proletariado nada mais faz do que proclamar o segredo da sua própria existência, já que ele é a dissolução de fato desta ordem universal” (MARX, 1972c, p. 63). Ao ir contra a cadeia mais fundamental de todas as cadeias dos homens – o sistema de propriedade privada – a classe proletária é a classe cuja libertação liberta todos os homens:

Reclamando a negação da propriedade privada, o proletariado apenas eleva a princípio da sociedade o que a sociedade impôs como princípio para ele, o que ele personifica sem que alguma coisa tenha feito para isso, porque é o resultado negativo da sociedade. [...] A filosofia encontra no proletariado as suas armas materiais como o proletariado encontra na filosofia as suas armas intelectuais. (MARX, 1972c, p. 63).

Apenas o proletariado emancipa o homem ao tomar o poder do Estado porque apenas o proletariado é a classe cuja condição particular é a de não proprietário privado em seu sentido mais radical e, portanto, apenas o proletário tem um interesse completamente contraposto à alienação da razão pública na propriedade privada. O proletário é o mais desprovido de propriedade privada possível. Elevando o seu interesse contrário ao interesse de propriedade a interesse universal de todos os homens, a propriedade privada deixa de ser o fundamento do sistema, de modo que a sociedade não seja mais fundada na divisão em classes. Uma razão contrária à

como essenciais ao processo, em contraposição ao crítico francês. nesse sentido, na Alemanha a revolução exigiria a unidade do extremo prático com o extremo crítico, só podendo promover assim uma revolução para a emancipação extrema. Além disso, é preciso lembrar que já no projeto dos *Anais* indicado nas correspondências com Ruge (1975r), como vimos, Marx não concordava em apresentar um dogma para ensinar aos atores sociais o sentido da história e sim chamar a atenção deles de que o novo só pode surgir a partir de uma contraposição ao mundo velho na forma com que ele se encontra – ainda que seja uma forma alienada.

dominação pública de um interesse privado passaria assim a fundamentar a vida de todos os homens. O interesse público real – interesse dos não proprietários – passa a ser interesse público formal, de modo que a forma pública deixa de ser abstratamente pública. A razão pública sai da condição de razão formal para se tornar real: é o fim da filosofia.

Resumamos o resultado obtido: a única libertação da Alemanha possível na prática é a sua libertação do ponto de vista da teoria, que proclama que o homem é o ser supremo do homem. A cabeça dessa emancipação é a filosofia, seu coração o proletariado. A filosofia não pode realizar-se sem abolir o proletariado, o proletariado não pode realizar-se sem abolir a filosofia. (MARX, 1972c, p. 65).

Nesse sentido, filosofia e proletariado são categorias do homem não livre, do homem alienado de sua condição de sujeito. Ambos só se emancipam um através do outro. Assim, “quando todas as condições internas se encontrarem preenchidas, o dia da ressurreição alemã será anunciado pelo canto do galo gaulês”.¹¹⁷

2.7 Levante dos Tecelões na Silésia (Vowärts)

Marx publicara os *Anais* no início de 1844 e em julho do mesmo ano o *Vowärts* noticiou o motim dos trabalhadores na Silésia:

Em junho de 1844, em Peterswalden e Langebielau, na Silésia, levantaram-se um dia cinco mil tecelões, segurando bastões, facas, pedras em seus punhos magros. E travaram uma batalha corajosa contra alguns batalhões de soldados! E saquearam os palácios dos príncipes da fábrica, e destruíram os livros de dívidas e as letras de crédito [...] Numa palavra: *pela primeira vez no solo da pátria alemã, nessa Silésia habitualmente tão tranquila, apareceu um sinal precursor da transformação social que dirige o mundo irresistivelmente rumo ao desenvolvimento superior da humanidade.*¹¹⁸

Tal levante surgira para Marx como uma espécie de confirmação da validade de suas análises publicadas nos *Anais*: somente o proletariado se rebelaria na Alemanha e, portanto, a única revolução política possível ali era a revolução política “de alma social”.

¹¹⁷ Marx (1972c, p. 65) usa a expressão canto do galo gaulês para referir-se ao chamado da revolução que emancipa verdadeiramente os homens. O canto sai da Alemanha para chamar os outros países.

¹¹⁸ Vowärts, *Pariser Deutsche Zeitung*, 6 jul. 1844, p. 4 (apud LOWY, 2002, p. 136).

É preciso reconhecer que a Alemanha possui uma vocação clássica para a revolução social, que é do tamanho da sua incapacidade para a revolução política. Porque assim como a impotência da burguesia alemã equivale à impotência política da Alemanha [impotência à simples emancipação política] a predisposição do proletariado alemão é a predisposição social da Alemanha – mesmo que se abstraia da teoria alemã. (MARX, 2010, p. 45).

As previsões de Marx de que na Alemanha um levante popular só poderia ser esperado da humanidade sofredora pareciam ter se confirmado, mas o seu chamado dos filósofos à defesa dessa classe e de uma revolução social ainda assim não surtira efeito. Muito pelo contrário. Apesar das publicações de Marx nos *Anais*, Ruge desmerecera o motim social no seu artigo “O rei da Prússia e a reforma social” (1844) e argumentou que tal revolta apenas poderia obstaculizar a luta mais essencial: a luta pela emancipação política. Numa análise diametralmente oposta à perspectiva de Marx, Ruge considerava que o problema da penúria social que levou à revolta dos tecelões fundamentava-se justamente no fato de a Alemanha não ter um Estado político emancipado. Em uma resposta irritada a Ruge, “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’, por um prussiano” (MARX, 2010), publicadas anonimamente por Marx, surgirão como uma radicalidade ainda maior do comprometimento com a causa da revolução social.

Disposto a um rompimento definitivo com o colega e demais opositores dos motins sociais na Alemanha, Marx tenta demonstrar que a causa do pauperismo que revoltava os artesãos não repousava em falhas administrativas do Estado e sim na própria natureza do Estado político de ser “forma alienada na propriedade privada”:

Lancemos um olhar para a Inglaterra, o único país onde se pode falar de uma grande ação *política* voltada ao pauperismo [...] nenhum dos partidos vê a razão [do pauperismo] na política em si; ao contrário, cada um a vê somente na política do partido contrário; nenhum dos dois partidos sequer sonha com uma reforma da sociedade. (MARX, 2010, p. 30, grifo do autor).

Marx afirma que a Inglaterra politicamente emancipada não conseguiu resolver efetivamente o problema da miséria justamente porque, ao se limitarem à esfera da política emancipada – alienada – não conseguiam se dar conta de que o aumento da miséria resultava não de leis equivocadas, mas do avanço da industrialização e do

desenvolvimento do domínio da propriedade privada. É assim que governantes modernos chegavam ao extremo de criar leis para banir a carência social e jogar os pobres na prisão sob acusação de “vagabundagem”, numa remodelação da mesma política ineficiente feita por Napoleão Bonaparte no Estado emancipado francês, quando este, em 1808, promulgou a lei de repressão à mendicância. O que as atuações políticas alienadas no Estado não conseguiam enxergar é que o problema estava na natureza do Estado – defender o interesse privado – e não na forma do Estado:

O Estado *já* verá no “Estado e na organização da sociedade” a razão das *mazelas sociais*, como exige o prussiano de seu rei. Onde quer que haja partidos políticos, cada um deles verá a razão de *todo e qualquer* mal no fato de seu adversário estar segurando o timão do Estado. Nem mesmo os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal na essência *do Estado*, mas em uma determinada *forma de Estado*, que querem substituir por *outra* forma de Estado. (MARX, 2010, 38, grifo do autor).

Este trecho é extremamente relevante pelo modo claro e radical como Marx explica a ineficiência da intervenção social pelo Estado em si, indicando que tal ineficiência não se altera com alternância da forma estatal e sim com uma revogação da política como forma alienada. Sendo o Estado mero formalismo público, ele nunca resolverá os males sociais efetivos, ainda que tais sejam as intenções das leis. Assim, não se trata de tomar o Estado para a partir dele acabar com os males sociais modificando as leis – alterando a forma de Estado – e sim de se tomar o Estado para dissolver a qualidade de formalismo da forma pública quando de seu fechamento na propriedade privada. Tal dissolução sim é que seria o fim dos males sociais – alteração na forma política. Marx retoma aqui o modo como usara o termo *Estado político* em alguns momentos da *CFDH*: no mesmo sentido de “interesse privado sob invólucro artificial de coisa pública”, forma pública separada, alienada da determinação da massa do povo.

O Estado “de acordo com a sua natureza”, com a sua essência, tal como é o Estado desenvolvido, nunca resolverá as mazelas sociais porque é da sua própria existência o interesse público como mero formalismo, sendo entrave ao interesse social como interesse público. E isso é oculto para ele mesmo justamente pelo fato de estar encerrado em seus limites: toma abstratamente a forma como a própria realidade.

Num sentido epicurista elogiado por Marx na *DFDE*, trata-se da ilusão do átomo de ser princípio de si e não determinação relacional de desvio. Assim, mudam-se as leis ou as formas de Estado – formas formalistas – e jamais se reverterem as verdadeiras fundações do pauperismo na medida em que para tanto é preciso dissolver o próprio formalismo da forma. No Estado político voltado a si mesmo as anomalias sociais sempre serão identificadas como problemas administrativos e não como um problema de sua natureza de alienação.

[...] nenhum vivente julgará que as deficiências de sua existência estejam fundadas no princípio de sua vida, na essência de sua vida, mas sempre em circunstâncias exteriores à sua vida. O suicídio é antinatural. O Estado não pode portanto acreditar que a impotência seja inerente à sua administração, ou seja, a si mesmo. Ele pode tão somente admitir deficiências formais e casuais nela e tentar corrigi-las. Se essas modificações não surtem efeito, a mazela social é uma imperfeição natural que independe do ser humano, uma lei divina, ou a vontade de pessoas particulares está corrompida demais para vir ao encontro dos bons propósitos da administração. (MARX, 2010, p. 510).

Marx indica que, dado que o Estado nunca consegue sanar a pobreza, tal problema acaba por ser admitido como próprio da natureza humana ou cabível de resolução apenas num âmbito privado, individual. O Estado livre é a forma política atomizada, que se vê razão universal, como interesse público, mesmo sem o ser e, obviamente, não pode supor que essas anomalias devam-se ao próprio princípio da sua existência, do mesmo modo que um vivente não pode admitir que seus problemas devam-se à sua própria existência.¹¹⁹ Ao fazer um paralelo entre o Estado e um indivíduo, Marx indica a alienação justamente no sentido da atomização epicurista: o ser determinado possui uma ilusão de ser autônomo (indeterminado) pelo fato de sua origem ser um desvio do outro que o determinou. O ser origina-se do desvio, ou seja, de uma relação de determinação. Mas, uma vez desviado, oculta a si mesmo a sua origem determinada, imaginando-se para si como um em si, um autônomo que encerra o universo, uma razão universal.

¹¹⁹ É interessante notar que o tema do suicídio passará a interessar bastante Marx. Em janeiro de 1846 ele chega a publicar o ensaio “Peuchet: vom Selbstmord” (Peuchet: sobre o suicídio), no *Gesellschaftsspiegel*, no qual esboça as passagens do “Du suicide et des ses causes”, de Jacques Peuchet, diretor dos Arquivos da Polícia sob o período da Restauração.

É justamente por terem um entendimento extremamente político, ou seja, meramente político, do político como forma cindida da determinação social, que os países liberais provavelmente não promoveriam uma emancipação social: quanto maior o “entendimento político” menos se sai dos limites das resoluções meramente formais. Tal como já afirmara nos *Anais*, a emancipação social deveria ocorrer na Alemanha na medida em que os países já emancipados politicamente se limitam a mudanças no campo das leis alienadas e não na dissolução das leis da sua condição de alienação do interesse social: o povo muito político é um povo formalista, “vislumbra a causa de todas mazelas na vontade e todos os meios para solucioná-las na violência e na derrubada de uma *determinada* forma de Estado” (MARX, 2010, p. 48, grifo do autor) e não na dissolução do interesse público como mera formalidade de um interesse efetivamente privado. Confirmariam sua visão as primeiras rebeliões do proletariado francês: “[...] os trabalhadores de Lyon acreditavam estar perseguindo apenas propósitos políticos [...] Desse modo, seu entendimento político toldou-lhes a visão para a raiz da penúria social [...]” (MARX, 2010, p. 49).

Ao desmerecer a luta dos tecelões indicando-a reduzida ao combate de uma alienação social, Ruge não compreendia que toda luta contra a alienação é uma luta contra a alienação social, ou seja, não compreendia que a alienação social é a alienação fundamental das demais alienações humanas.

[...] toda e qualquer revolta não pressupõe necessariamente o isolamento? [...] A revolução de 1789 teria acontecido se não fosse o funesto isolamento dos cidadãos franceses em relação à comunidade? Ela justamente se propunha a acabar com esse isolamento [...], contudo, a comunidade em relação à qual o trabalhador está isolado possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquela que são próprias da comunidade *política*. Essa comunidade, da qual o *seu próprio trabalho* o separa, é a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição *humana*. A condição humana é a *verdadeira comunidade* dos humanos. (MARX, 2010, p. 50, grifo do autor).

Ou seja, toda revolução reclama acabar a alienação dos homens, mas apenas a luta contra a alienação social é uma luta contra todas as alienações simultaneamente. Ruge

teria se limitado a querer a luta pelo não isolamento político sem entender que o isolamento social é o fundamento do isolamento político. O problema de Ruge seria justamente entender a totalidade efetiva como a totalidade política e não a totalidade social, ou seja, trata-se do mesmo problema de Hegel: entender que a razão formal é a razão universal. Ao se limitar a entender a totalidade da comunidade como comunidade política, Ruge não compreende que a revolta dos silesianos contra a opressão industrial não é parcial, mas, muito ao contrário, é ainda mais ampla que a revolta política:

[...] por mais parcial que seja, a revolta industrial comporta uma alma universal e, por mais universal que seja, a revolta política abriga, sob sua forma mais colossal, um espírito mesquinho. O funesto isolamento em relação a essa condição é incomparavelmente mais abrangente, mais insuportável, mais terrível e mais contraditório do que o isolamento em relação à comunidade política; na mesma proporção, a eliminação desse isolamento, e até mesmo uma reação parcial a ele, tem um alcance infinitamente maior, assim como o ser humano é infinitamente maior do que o cidadão e a *vida humana* é infinitamente maior do que a *vida política*. (MARX, 2010, p. 50, grifo do autor).

Dado que a vida formal não é a totalidade da vida humana, o pedido de desalienação social não se realiza pela mera participação política. Marx não está indicando que a determinação forma não é importante, mas que a determinação da atual forma é uma determinação formalista. Seria uma paráfrase de Ruge falar “revolução social com alma política” (MARX, 2010, p. 50), dado que toda revolução social é também política: o isolamento político é a expressão do isolamento social, de modo que a revogação do isolamento social consequentemente revogará do isolamento político. Marx busca deixar claro que, embora nem toda revolução política tenha alma social, toda revolução social tem alma política.

A revolução como tal – derrubada do poder político e a dissolução das relações antigas – é um ato político. No entanto, sem a revolução o socialismo não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato político, já que necessita recorrer à destruição e à dissolução. Porém, quando tem início a sua atividade organizadora, quando se manifesta o seu próprio fim, quando se manifesta a sua alma, o socialismo se desfaz do seu invólucro político. (MARX, 2010, p. 51).

Toda revolução social deve alterar as relações públicas também em sua forma, mas apenas no sentido de que, num segundo momento, deixe de ser uma alteração

meramente formal, deixe de ser formalismo. A questão que Marx radicaliza no *Vöwarts*, é que a dissolução do Estado só ocorrerá mediante a tomada do Estado com vistas à realizar sua determinação de fora para dentro: o Estado não irá se autodissolver sem uma revolução “já com vistas à sua dissolução”. O ato de assalto à forma pública alienada deve não simplesmente dissolver o domínio do interesse privado sobre o ordenamento social num sentido político (democracia), mas dissolver tal domínio no sentido de fazer com que a determinação do povo sobre o ordenamento social possa ser efetiva, possa deixar de ser mera determinação formal. É preciso dissolver o Estado político alienado da determinação dos homens tornando-o determinado pelo povo e não pelos proprietários privados ou pela mera burocracia estatal. A luta contra a alienação social deve perpassar e ultrapassar a alienação política. Ou seja, a revolução social é um ato político que visa fazer com que as leis deixem de ser mero invólucro público do interesse privado e tornem-se expressão efetiva do interesse público promovendo uma determinação do social ao político.

No *Vöwarts*, portanto, Marx explicita o fundamento do deslocamento que ele promovera nos *Anais* do lugar da emancipação política de centralidade para o periférico. Se não haverá revolução meramente política na Alemanha e se nem toda revolução política é revolução social, há de se lutar pela revolução propriamente social, a qual não seria simplesmente a instauração da democracia na forma política, mas também na vida social. A radicalidade do *Vöwarts* assenta-se no modo como chama a atenção para o trabalho, e não mais simplesmente para a política, como modo de isolamento do trabalhador da comunidade:

[...] toda e qualquer revolta não pressupõe necessariamente o isolamento? [...] A revolução de 1789 teria acontecido se não fosse o funesto isolamento dos cidadãos franceses em relação à comunidade? Ela justamente se propunha a acabar com esse isolamento [...], contudo a comunidade em relação à qual o trabalhador está isolado possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquela que são próprias da comunidade *política*. Essa comunidade, da qual o *seu próprio trabalho* o separa, é a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição *humana*. A condição humana é a *verdadeira comunidade* dos humanos. (MARX, 2010, p. 50, grifo do autor).

Ao chamar a atenção para o isolamento do trabalhador de uma verdadeira comunidade de humanos, o *Vöwarts* traz à tona para a centralidade uma análise lançada embrionariamente em *A questão judaica* de indicação do significado da emancipação prática como libertação dos homens da alienação do trabalho. A perspectiva que o *Vöwarts* reverbera aqui de modo radical vinha sido desenvolvida por Marx em *Manuscritos econômicos-filosóficos*, mas teve sua primeira expressão pública nos *Anais*, antes mesmo da eclosão do levante dos tecelões silesianos.

2.8 A subjugação prática ao poder do dinheiro e a alienação do trabalho

A emancipação social foi desenvolvida nos *Anais* como a emancipação humana mais essencial fundamentada também na investigação de Marx, na ocasião da contraposição a Bauer, de qual seria o elemento social específico para libertar o judeu da religião judaica: “O problema da capacidade do judeu para se emancipar converte-se, para nós, no problema de que elemento social específico vencer para superar o judaísmo. Fixemo-nos no judeu real que anda pelo mundo [...]” (MARX, 1969, p. 26). Marx indicou que o dinheiro é o verdadeiro Deus do judeu num sentido prático, real, mas que, para além dos judeus, o dinheiro é o Deus dos homens modernos: “Qual é o culto secular praticado pelo judeu? A usura. Qual o seu Deus secular? O dinheiro. Pois bem, a emancipação da usura e do dinheiro, isto é, do judaísmo prático, real, seria a autoemancipação de nossa época” (MARX, 1969, p. 55).

Mas Marx não só sugere que o dinheiro é a verdadeira alienação dos homens modernos – e não só dos judeus –, ele vai além, indicando que a alienação no dinheiro é uma manifestação da alienação do trabalho, ou seja, ocorre porque o trabalho surge ao homem como um ente, como um valor em si. Se o valor seria a generalização do conjunto do trabalho, ele teria acabado por ser alienar deste conjunto ao surgir como um ente com vida própria: o dinheiro teria surgido como se fosse por natureza valor que se autodetermina. O valor alienado da própria determinação que o constitui (trabalho em geral) surgira na sociedade burguesa como princípio indeterminado em si e determinante das relações de trabalho que, na verdade, o determinam. Assim, o

“dinheiro é a essência do trabalho e da existência do homem alienada deste e esta essência estranha o domina e é adorada por ele” (MARX, 1969, p. 59) e:

Assim como o homem – enquanto permanece sujeito às cadeias religiosas – só sabe expressar sua essência convertendo-a num ser fantástico, num ser estranho a ele, assim também só poderá produzir praticamente objetos colocando seus produtos e sua atividade sob o império de um ser estranho e conferindo-lhes o significado de uma essência estranha, do dinheiro. (MARX, 1969, p. 62).

Tal como a constituição do Estado político é a constituição dos interesses dos proprietários privados como interesse “público” soberano e indeterminado (que surge como se fosse soberano independente da determinação humana), o dinheiro é o valor alienado do trabalho que surge aos homens como valor que se autoconstitui. “O dinheiro é o valor geral de todas as coisas constituído em si mesmo. Portanto, despojou o mundo inteiro de seu valor peculiar, tanto o mundo dos homens como a natureza” (MARX, 1969, p. 59).

Ocorre, no entanto, que, a despeito da alienação religiosa e política, a alienação por meio da qual o dinheiro desenvolve-se como valor em si mesmo eleva-se como suprema sobre todas as demais: o dinheiro surge como totalidade indeterminada e determinante, como poder efetivo, prático. Ele não só aparece como poder, ele surge como poder: torna-se de fato determinante, ainda que nunca de fato indeterminado.

Bauer acusara que o poder dos judeus era maior do que o dos demais cidadãos por conta do poder do dinheiro. O centro da crítica de Bauer era de que os judeus estavam mais atrasados da libertação em relação à religião que os cristãos:

O cristão só necessita remontar-se a uma fase, à sua religião, para superar a religião em geral. O judeu, pelo contrário, tem que romper não só com a sua essência judaica, mas também com o desenvolvimento, com o acabamento de sua religião, com um desenvolvimento que lhe permanece estranho. (BAUER, 1843, apud MARX, 1969, p. 53).

Nesse sentido, os judeus despojariam o poder político em detrimento do poder do dinheiro. Marx explicita como esta contradição entre o poder político e o poder do

dinheiro é uma contradição da própria sociedade burguesa na qual o poder político é uma forma desprovida de efetividade prática perante o poder do dinheiro.

Bauer teria sugerido que os cristãos devessem romper apenas com a forma religiosa da emancipação humana, como se o conteúdo, a prática do cristianismo, já tivesse superado a alienação do homem em relação ao homem. Marx o contra-argumenta indicando que é justamente o contrário: nos cristãos a adoração do dinheiro internalizou-se como prática essencial, enquanto que no judaísmo permaneceu vinculada à religião. A prática dos cristãos também é o culto do dinheiro, tal como o é a prática dos modernos em geral. A contradição que Bauer acusa ser típica dos judeus, contradição entre o poder político e o poder político prático (poder do dinheiro) não é específica dos judeus, mas de toda a sociedade civil moderna: “A contradição que existe entre o poder político prático do judeu e seus direitos políticos é a contradição entre a política e o poder do dinheiro em geral. Enquanto que a primeira predomina idealmente sobre a segunda, na prática dá-se justamente o contrário” (MARX, 1969, p. 58).

Portanto, na constituição burguesa, a política predomina sobre o dinheiro apenas idealmente, formalmente, já que na prática o dinheiro predomina concretamente sobre a política. É assim que para Marx a contradição que vive o judeu apenas chega a ser uma consagração ainda mais efetiva na própria sociedade moderna liberal e, portanto, vivida também pelos cristãos. Na sociedade burguesa o dinheiro é o poder real, é cultuado por todos. Marx (2010, p. 61) afirma: “O judaísmo atinge seu apogeu com a consagração da sociedade burguesa”. O Estado moderno é justamente o que realiza a verdade da sociedade burguesa na mais absoluta alienação entre vida pública e vida civil.

Marx acusa Bauer de condenar o culto ao dinheiro como uma prática especificamente judaica justamente porque o “Deus dos judeus se secularizou, converteu-se em Deus universal”. Mas é fundante desta sociedade a necessidade prática e o egoísmo que sustentam a adoração do dinheiro. Se os judeus cultuam o dinheiro como um Deus é

apenas porque adoram, sob a forma de alienação religiosa, o valor alienado que a própria sociedade burguesa cultua na mais absoluta emancipação política.

Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade prática, o interesse egoísta. [...] Qual o seu Deus secular? O dinheiro. [...] O judeu que aparece na sociedade burguesa como um membro especial não é senão a manifestação específica do judaísmo na sociedade burguesa. (MARX, 1969, p. 55, 59).

A questão judaica resolver-se-ia tal como se resolverá para todos os modernos, dado que, na prática, o culto dos judeus não é diferente do culto dos demais modernos. A libertação do judeu só será possível quando todos os modernos se libertarem, já que a alienação efetiva é a mesma. Apenas quando o homem não mais se alienar no dinheiro é que os judeus se libertam da prática do judaísmo: “Uma organização social que acabasse com as premissas da usura e, portanto, com a possibilidade desta, tornaria impossível o judeu. Sua consciência religiosa se desanuvriaria como um vapor turvo que pairava na atmosfera real da sociedade” (MARX, 1969, p. 56). A essência secular do judaísmo é a essência de todos os modernos, incluindo os cristãos, já que a identidade do dinheiro com o poder universal acorrenta todos os homens, não só os judeus. “Pois bem, a emancipação da usura e do dinheiro, isto é, do judaísmo prático, real, seria a auto-emancipação da nossa época” (MARX, 1969, p. 56).

2.9 Considerações finais deste capítulo

O problema da perversão da comunidade social pela propriedade privada tornara-se para Marx, com o estudo dos socialistas utópicos e especialmente de Proudhon, bastante clara: não sendo um desenvolvimento necessário, e sim casual, a propriedade privada – e a cisão entre interesse particular e interesse geral dela proveniente – poderia ser subsumida.

Marx começou a tratar da questão da propriedade privada não só por esta ser a base da contraposição de Hegel à democracia – o qual, como vimos, inspirou-se em Rousseau no que tange à apreender a propriedade como modo de perversão da natureza e felicidade original dos homens – mas também por tal questão confirmar-se

concretamente como o maior problema da emancipação política durante os artigos jornalísticos para a *Gazeta Renana* que refletiram sobre a temática socialista e as resoluções das assembleias das províncias prussianas de então. A oposição a um liberalismo unilateral ocorreu desde os primeiros artigos jornalísticos, do início de 1842, simultâneos à defesa da democracia, indicando uma tensão já presente em Marx mesmo no seu projeto puramente republicano. Na verdade, a defesa de uma “democracia não puramente liberal” culminou na busca de uma investigação mais profunda do problema da relação entre Estado político e propriedade privada livre. Tal problema era inflado cada vez mais pelos fatores históricos que levavam à insurgência mais frequente dos movimentos comunistas.

A questão essencial deste capítulo é: em que medida o aprofundamento no problema da propriedade privada desenvolvido na *SRL* e na *CFDH*, bem como os artigos posteriores a este aprofundamento, são o engendramento de uma mudança radical do Marx republicano? ¹²⁰ Consideramos que a partir da *CFDH* Marx irá alterar seu modo de engajamento pela emancipação humana, mas tal alteração não será um rompimento imediato com os termos de uma República Democrática e sim o embrião de um novo lugar da República Democrática no projeto de emancipação humana:¹²¹ o

¹²⁰ Löwy (2011, p. 12) afirma que no artigo “Sobre a lei do roubo de lenha” “a problemática central era a seguinte: como assegurar a universalidade do Estado contra o ataque dos interesses privados que querem subjugar-lo?”, enquanto que na *CFDH* “a questão que Marx coloca é outra: por que a universalidade é alienada no Estado e como ‘superar e suprimir’ essa alienação?”. Concordamos com Löwy, mas consideramos que, de todo modo, há uma essência intacta: trata-se de buscar a garantia de uma universalidade efetivamente pública, o povo como sujeito de sua ordenação pública. Desenvolver a universalidade contra os interesses privados ou desalienar a universalidade é essencialmente a mesma coisa, ainda que os termos tenham se complexificado. No primeiro caso trata-se de desenvolver a forma em si mesma (aprimorar a racionalidade do Estado no interior do próprio Estado) e no segundo Marx avança para desenvolver a forma para além de si mesma, ou seja, aqui o desenvolvimento da forma passa a ser simultaneamente dissolução da forma em si. A garantia de uma universalidade efetivamente pública não se dá mais no limitado interior da esfera política e sim na dissolução de tal limitação, mas, de todo modo, o desenvolvimento da forma, ainda que no modo dissolução, continua sendo central.

¹²¹ De acordo com Löwy (2011, p. 13), “[...] não se trata absolutamente da democracia republicana burguesa, mas de uma transformação radical que implique a superação tanto da forma alienada do Estado político quanto da sociedade civil ‘privatizada’. O conceito de democracia remete não só à soberania do povo – o demos –, como também ao fim da separação entre o social e o político, entre o universal e o particular [...] No Estado republicano instaurado pela Revolução Francesa, os membros do povo são ‘iguais no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da sociedade’. A conclusão implícita é que não basta mudar a forma política, a república ou monarquia: é preciso combater o conteúdo social, a desigualdade e a propriedade privada”. Concordamos com Löwy, mas destacamos com mais força o fato de que mesmo no republicanismo de Marx anterior também não se

sufrágio universal deixa de ser a própria emancipação humana e passa a ser, como dissolução do Estado político, também um processo de dissolução da alienação do poder social na propriedade privada, verdadeiro entrave da emancipação humana. Marx passa a compreender a dissolução do Estado e dissolução da propriedade privada como duas faces da mesma moeda no que tange aos grilhões dos homens: a alienação do poder social fixado na alienação do poder político.

Embora influenciado por Feuerbach, Marx permaneceu num campo essencialmente hegeliano¹²² buscando um desenvolvimento temporal da razão mais consciente pela reversão das cadeias concretas dos homens, ainda que os próprios homens é que serão sujeitos da liberdade.¹²³ Marx considera aqui que por intermédio da Revolução

tratava de defender uma democracia liberal. Ele expressou-se crítico aos liberais ao menos desde 1839 e crítico da Revolução Francesa ao menos desde 1842, quando afirmou-a como primeira experimentação sem profundidade: “[...] descobriu-se igualmente a lei de gravitação do Estado; encontrou-se o centro de gravidade nele próprio e, então, os diversos governos europeus procuraram aplicar esta descoberta, com a falta de profundidade de toda a primeira experimentação, no sistema de equilíbrio de poderes” (MARX, 1975c, p. 42). *Grosso modo*, consideramos que a *CFDH* é mais um avanço significativo de aprofundamento e clarificação no interior do projeto anterior de Marx de desalienação da esfera pública do que exatamente de um rompimento. É fato que, tal como afirma Löwy (2011, p. 23), a partir da *CFDH* Marx “[...] vira-se não mais para o Estado como ‘verdade’ dos problemas sociais”, mas também é fato que para ele a resolução dos problemas sociais continuam tendo de passar pelo desenvolvimento do Estado, ainda que seja no intuito de dissolução deste. Desconsideramos a ocorrência de um rompimento radical porque o desenvolvimento da forma permanece sendo essencial para Marx, ainda que em termos de dissolução da sobreposição da forma. Isso fica evidente no modo como após a *CFDH* Marx combaterá o utopismo socialista que pressupõe poder revogar o domínio social da propriedade privada sem tomar o Estado e desenvolvê-lo em termos de dissolução. Nesse sentido, o rompimento com Hegel, indicado não só por Löwy (2011), mas também por Abensour (1997), não é unilateral: a emancipação humana ainda passa necessariamente pelo desenvolvimento da forma política, mesmo que não limitada a tal como forma em si. Tampouco trata-se de um rompimento radical com o republicanismo anterior: a temática de que o sujeito da atividade política é o povo e que, portanto, o verdadeiro universalismo público decorre de uma desenvolvida democracia permanece, ainda que com a diferença de que verdadeira democracia não se identifica mais com Estado racional, mas apenas com dissolução do Estado. Como vimos, antes da *CFDH* democracia ora era tratada como Estado racional (artigo contra Hermes) e ora como dissolução do Estado (artigo contra Hess).

¹²² O italiano Mario Dal Pra (1971, p. 55, tradução nossa) possui uma opinião diferente, já que considera a *CFDH* uma completa adesão ao materialismo feuerbachiano, indicando que desde a *DFDE* Marx “abate as figuras autônomas e que tudo submerge num mar único da totalidade”. Como já exposto, consideramos que a *DFDE* trata-se justamente de salvar a dialética de sua viragem a uma totalidade indeterminada e não de negar a dialética hegeliana num sentido radical. Essa tentativa mantém-se na *CFDH*, ainda que com contornos que expressam maior influência de Feuerbach do que de Epicuro.

¹²³ Tal como afirmamos anteriormente, nosso posicionamento distingue-se de Lefebvre (1957), o qual considerou que o Marx de 1843 rejeitou completamente a dialética hegeliana. Indicamos nossa distinção também de Althusser, que considerou haver uma ruptura epistemológica completa entre o jovem Marx e o Marx maduro justamente por conta de uma ausência de dialética no primeiro. Aqui nos aproximamos mais de Cornu (1976) e Della Volpe (1982), que indicam que a vinculação entre o Marx maduro e o Marx de 1843 é justamente a presença de uma dialética, embora nos diferenciamos pelo

Francesa o homem chegou a constituir a sua razão mais livre, mas no sentido de constituí-la de modo tão absolutamente livre a ponto de constituí-la como razão em si. A constituição do Estado mais livre é assim simultaneamente a constituição da mais completa alienação do homem no Estado. Mas é pelo fato de buscar a racionalidade mais racional como a racionalidade que parte da determinação concreta dos homens que Marx defenderá então a democracia não como racionalidade pública mais absolutamente livre e sim mais absolutamente determinada.

É possível afirmar que na *CFDH*¹²⁴ Marx lança um novo embrião do seu projeto posterior de emancipação humana. O desenvolvimento da República Democrática (emancipação política) deixa de ser realização a imediata de emancipação humana na medida em que as cadeias humanas surgem como separações concretas – e não meramente formais. O desenvolvimento da democracia sai de campo como desenvolvimento da democracia meramente política e passa a referir-se à dissolução do poder da propriedade privada num sentido político e social. Compreendida como dissolução do poder social da propriedade privada, a emancipação humana passa então a ser analisada como dissolução da alienação do trabalho

fato de compreender que se trata de uma dialética que busca abraçar as críticas feuerbachianas não só a partir de 1843, mas já em 1839, ainda que neste ano se tratava de uma tentativa embrionária. Consideramos que a apresentação mais rica a respeito dessa questão é justamente a de Lukács (1960, p. 140), na medida em que este indicara que o afastamento de Marx em relação a Feuerbach se dera justamente “por esse autor não colocar a totalidade no centro de sua reflexão”.

¹²⁴ Neste sentido, discordamos de Sampaio e Frederico (2006, p. 16) quanto à afirmação de que a *CFDH* “na ocasião em que foi escrita serviu apenas para implantá-la no *terreno filosófico*” e estamos mais de acordo com Netto (NETTO; COUTINHO, 2009, p. 12) que “o essencial, entretanto, é que já está inscrita na *Crítica* a grande viragem [...] a ultrapassagem da filosofia no rumo da teoria social”, diferenciando-nos deste apenas quanto ao fato de que essa viragem vem sendo preparada desde a *DFDE*, quando Marx busca desenvolver a filosofia por meio do desenvolvimento da República Democrática, de modo que não esteve dentro da filosofia unilateral nem mesmo em 1839. Mais uma vez, estamos mais completamente de acordo com a interpretação de Lukács: “[...] já antes de ingressar na redação da *Gazeta Renana*, Marx havia superado esta etapa jovem-hegeliana; já naquele momento ele desejava tirar as consequências daquela reserva expressa na tese de doutorado sobre a explicação que os jovens hegelianos davam da acomodação de Hegel. O que lhe interessava era algo fundamentalmente novo: ele queria descobrir a insuficiência do princípio da própria filosofia hegeliana. Naquele momento, na primavera de 1843 – após as experiências da atividade jornalística, das primeiras análises críticas de problemas socioeconômicos e da questão da miséria e da exploração – Marx retoma seu objetivo num estágio bem mais maduro de sua evolução. [...] O materialismo dialético de Marx expressa, em relação a toda filosofia anterior [...] algo qualitativamente novo”. Assim, Marx não rompe com a sua tentativa de uma dialética objetiva iniciada desde a *DFDE*, trata-se antes de uma qualificação de tal tentativa indo do campo político ao campo social.

Ao indicarmos que a *CFDH* lança complexificações, queremos dizer que não há um rompimento radical com o Marx anterior e que os desenvolvimentos ali lançados são também embrionários de posicionamentos que apenas posteriormente irão, gradativamente, sedimentar-se como uma maior radicalidade de tangenciamento da defesa da democracia meramente política. Nesse sentido, há uma certa tensão em Marx no momento da sua *CFDH*: esta ainda é uma continuidade da defesa da democracia nos moldes dos primeiros artigos da *Gazeta Renana* ao mesmo tempo em que também lança uma não continuidade.

Por um lado, a *CFDH* não se contrapõe à busca de uma república democrática dada nos moldes do artigo contra Hermes no sentido de ser (a) uma associação livre de seres mortais que (b) inclui todas as particularidades e diferenças; (c) uma relação horizontal onde o conjunto vive no espírito do indivíduo livremente associado ao conjunto e, (d) uma razão determinada por todos – e não como desenvolvida como conceito individual – por meio da qual os objetivos individuais transformam-se em objetivos gerais. Por outro lado, nela o exercício da democracia já não é a imediata realização liberdade no Estado como uma educação espiritual mútua, e sim uma desalienação concreta do Estado das mãos dos proprietários privados. Aqui a democracia não traz a liberdade porque torna os interesses pessoais dos homens semelhantes ao interesse público mediante a mera educação moral dos interesses privados. Mas é a democracia que revoga a identidade entre razão pública e interesse dos proprietários privados dissolvendo efetivamente – não só politicamente, mas também socialmente - o poder destes sobre a determinação da ordem pública. Se as menções de dissolução do Estado desde o início de 1842 foram simultâneas às menções de Estado democrático/racional, elas agora surgem coadunadas com a temática de “dissolução da propriedade privada”. Aqui a democracia é mais propriamente uma dissolução do formalismo, uma revogação da propriedade privada como base da razão pública. Mas ainda há defesa da democracia. Assim, o ordenamento público sugerido no artigo contra Hermes não é completamente revogado. O que ocorre é que, ainda que retome a defesa da democracia em termos de “república” – tal como nas correspondências a Ruge, escritas simultaneamente a um momento mais conclusivo da redação da *CFDH* –

Marx fala em república como desenvolvimento da política em sua forma não estatal, não formalista.

No que tange ao tom rousseauiano do Marx mais puramente republicano do artigo contra Hermes, não é possível dizer que esse tom desaparece e sim que ele é realocado: a democracia só será um processo educativo dos interesses pessoais em interesse geral – permitindo assim que as instituições estejam espontaneamente a serviço da vontade geral – caso o órgão de ordenação pública deixe de ser comandado concretamente – e não apenas formalmente - pelos proprietários privados. É preciso ultrapassar o domínio prático da propriedade privada para que o interesse particular possa se educar em identidade com o interesse geral na vida efetiva e não meramente política. A pedagogia é prática da centralidade da vida social e não o formalismo de tal centralidade. A forma política permanece imprescindível para a transformação dos interesses pessoais em interesses gerais de um modo não opressor, ainda que não mais em termos de um desenvolvimento educacional numa sociedade dividida pela propriedade e ainda que esse político não seja mais referido em termo de *Estado* pelo fato de tal termo referir-se não à política e sim à alienação política,¹²⁵ à política como esfera em si.

¹²⁵ Essa interpretação difere-se da de Bobbio (2006, p. 153) quando ele afirma: “A inversão da relação entre sociedade civil e Estado, realizada por Marx com respeito à filosofia política de Hegel, representa uma verdadeira ruptura com toda a tradição da filosofia política moderna. Ao passo que esta tenda a ver na sociedade pré-estatal (quer seja esta o Estado de natureza em Hobbes, ou a sociedade natural de Locke, ou o Estado de natureza ou primitivo do Rousseau do *Contrato social*, ou o Estado das relações de direito-privado natural de Kant, ou a família e a sociedade civil do próprio Hegel) uma subestrutura, real, mas efêmera, destinada a ser resolvida na estrutura do Estado na qual somente o homem pode levar uma vida racional e destinada [...] Marx em vez disso considera o Estado – entendido como o conjunto das instituições políticas, no qual se concentra a máxima força imponente e disponível em uma determinada sociedade – pura e simplesmente como uma superestrutura [...] e enquanto superestrutura como algo destinado a desaparecer numa futura sociedade sem classes” (BOBBIO, 2006, p. 153). No que tange ao jovem Marx em sua *CFDH*, consideramos que as instituições políticas continuam sendo o lugar para a resolução da vida social do homem em termos mais racionais, ainda que tais não sejam mais consideradas em termos de Estado – ou seja, de instituições políticas alienadas na propriedade privada – e sim em termos de Estado dissolvido – ou seja, de instituições políticas não alienadas na propriedade privada. Ou seja, Marx ainda tem no desenvolvimento do Estado um modo fundamental de dissolução das antinomias modernas, mas tal desenvolvimento apenas é dado agora como dissolução do Estado. Daí por que permanecerá defendendo a revolução política como imprescindível para uma vida social mais racional. A identificação da alienação fundamental dos homens na alienação da propriedade privada não tornará marginais as instituições políticas no papel de desenvolvimento da racionalidade social, dado que dissolver as instituições políticas da alienação na propriedade privada é aqui o próprio fundamento da dissolução da alienação de toda a vida social na

A partir da *CFDH* Marx passa a colar de modo mais nítido “desenvolver o Estado” a “dissolver o Estado” em termos de “dissolver a propriedade privada como fundamento público efetivo”. Nas suas palavras, trata-se de “desalienar a esfera política no sentido de tornar a vida política essencial” e simultaneamente “tornar a vida privada inessencial”. Nos artigos posteriores, entretanto, é que há uma gradativa radicalização de sua crítica aos limites da democracia meramente política. A dissolução do Estado que é na *CFDH* uma democracia que leva à perda de poder público da propriedade privada torna-se nas *CE* dependente de uma emancipação política engajada por de cunho social. Nos *Anais* a revolução política torna-se mero caminho da revolução social e nos *Vöwarts* o centro é a própria revolução social, a qual deverá elevar o interesse dos não proprietários a verdadeiro interesse público.

Os *Anais* são o desenvolvimento profundo da lógica defendida por Marx nas *CE*. A defesa de uma “revolução política de cunho social” dada na *CE* passa a ser defesa de uma “revolução propriamente social”. Diferentemente do que ainda ocorre nas *CE* Marx não exalta a democracia e indica a emancipação política como um mero caminho para o fim realmente importante identificado embrionariamente outrora: libertar os homens do domínio da propriedade privada. Ainda que este fim prático estivesse reconhecido nas *CE* como resultado do desenvolvimento formal, nelas a defesa da democracia política ainda ocupava lugar privilegiado. Nos *Anais*, Marx se voltou mais especificamente para um convencimento dos filósofos da importância da luta pela emancipação social pelo fato de esta carregar não só o desenvolvimento da forma política, mas por ser também a desalienação da razão pública da propriedade privada, sendo, portanto, emancipação humana. Se entre a *CFDH* e as *CE* há uma diferença na defesa da democracia, na medida em que na segunda, diferentemente da primeira, Marx indica a humanidade sofredora como classe que fará a revolução política, entre as *CE* e os *Anais* a defesa da democracia política sai mais completamente do lugar de centralidade.

propriedade privada e dado que isto só é possível de dentro para fora: é preciso tomar o Estado para dissolvê-lo.

É evidente assim que o movimento de jogar a democracia política para um campo periférico não se funda num desenvolvimento conceitual puro e nem implica um abandono da democracia política. A radicalidade dos *Anais* se dá não só pelo nítido objetivo de fazer a filosofia retomar sua atuação revolucionária, mas se expressa como uma virada justamente porque Marx já está em Paris vivenciando de perto as agitações comunistas. Nas *CE*, escritas na Holanda, Marx está movido, sobretudo, por uma decepção com a classe burguesa alemã. Já nos *Anais*, escritos em Paris, Marx está movido também por um encantamento com os movimentos socialistas que então pôde conhecer mais de perto. Tal como indica Löwy (2002, p. 92), “[...] desde a sua chegada a Paris, Marx é ‘tomado’ pelo movimento operário comunista, e o segundo artigo dos *Anais* (*Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*) é a expressão do verdadeiro choque ideológico produzido por aquela primeira impressão”.

Apesar de reconhecer uma diferença entre as *CE* e os *Anais* no que tange à aproximação de Marx com os comunistas, Löwy indica que o salto qualitativo entre o “Marx republicano” e o “Marx comunista” ocorre não propriamente nesta fase e sim na fase entre os *Anais* e os *Vorwärts*. Discordamos de Löwy porque, embora o *Vorwärts* seja o momento em que Marx reconhece o proletariado revolucionário de modo mais concreto, consideramos que o salto qualitativo está no momento em que Marx retira a defesa da democracia meramente política do lugar de centralidade, o que ocorre justamente nos *Anais*. Como vimos, na *CFDH* e nas *CE* Marx ainda fala em termos de democracia e desenvolvimento republicano muitas vezes nos mesmos termos usados nos primeiros artigos da *Gazeta Renana*, ainda que já reconheça uma alma social na revolução política. Nos *Anais*, entretanto, Marx dá à democracia meramente política um tratamento de maior desprezo, realocando-a para uma fase necessária, mas insuficiente. Tal realocação é que distinguirá de modo mais efetivo o modo como Marx se apropriou de Rousseau até então: a emancipação política com sua declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão deixa de ser em si mesma uma resolução simultaneamente moral do antagonismo entre o homem e o cidadão, dado que na verdade apenas reafirma os direitos do burguês e não de todos os homens –

dado que estes, em sua maioria, são não proprietários. O projeto rousseauiano de desenvolver uma identidade entre interesse pessoal e interesse geral permanece, mas o seu modo de desenvolvimento mediante um legislativo pedagógico da forma política em si mesma é explicitamente dado por Marx como limitado. Alienados no trabalho, os homens alienaram o poder social na propriedade privada, uma vez que o poder político é dominado pelo poder do dinheiro.

Assim, é nos *Anais* que ocorre o salto qualitativo, porque neles é que Marx defende pela primeira vez uma revolução social “proletária”. Para além disso, é nos *Anais* que há o primeiro movimento em torno da alienação da política como alienação no trabalho. É na crítica a Bauer em *A questão judaica* que Marx afirma pela primeira vez que a alienação na propriedade privada expressa-se na magnitude do poder social do dinheiro que se fundamenta numa alienação do trabalho.

Mas, ainda que o *Vöwarts* não seja exatamente o momento do salto qualitativo, ele inequivocadamente representa uma radicalização da lógica de centralidade da revolução social e da análise dos limites da emancipação política outrora indicado nos *Anais*. No *Vöwarts* as cadeias da pobreza demonstram-se não só mais essenciais que as amarras políticas como ainda impossíveis de serem revertidas numa tomada do Estado alienado “que já não tenha como objetivo final” a dissolução de tal alienação na propriedade privada. A perspectiva de que o Estado não se dissolve por si mesmo, no interior de uma mera experiência do jogo democrático tradicional – expressa em termos de “o Estado não se suicida” –, implica uma perspectiva de que a tomada revolucionária do Estado deve ser feita tendo como objetivo principal a revogação do interesse dos proprietários privados e não meramente uma dissolução do poder político no sufrágio universal.

É bastante relevante destacar a evidência de que em nenhum momento até agora a dissolução da propriedade privada referiu-se ao desaparecimento de uma instituição representativa, formal, mas sim ao desaparecimento da representação “que não representa”, da forma como mera formalidade. O motivo de Marx não lidar com esse

tema pode ser encontrado na indicação na *CFDH* de que é inútil problematizar as formas de representação no interior de uma forma como formalismo, da forma política alienada. Dada a realidade de alienação da política, qualquer que seja sua forma institucional, ela não será representativa da vontade popular. Ao indicar que a questão da representação no interior do formalismo não é a questão central, o que Marx Apenas a partir da revogação de tal alienação é que a forma apropriada se erigirá.

No que tange ao termo Estado e político, nem sempre Marx fala em “dissolver o Estado político”, muitas vezes ele fala em “desenvolver o Estado político”. Ora usa o termo “político” referindo-se à vida pública efetiva¹²⁶ (quando “dissolver o poder público da propriedade” é afirmado como “desenvolver o político” fazendo com que ele não mais seja como “um céu”) e ora usa o termo no sentido de vida pública meramente formal, na forma pública em si, alienada da determinação geral, quando “dissolver o poder público da propriedade” é afirmado como “dissolver o Estado político”. O conteúdo defendido é essencialmente o mesmo: dissolver o político é desenvolver o político retirando-o de seu fechamento em si, dissolver o estranhado político em si é dissolver a redução da resolução da ordem pública à mera resolução formal. Na *CFDH* Marx fala em formular a “existência política” como “existência verdadeira” ao mesmo tempo em que fala em dissolução do político.

“Tornar a vida política essencial” à prática dos homens e “dissolver a vida política” significam assim uma mesma coisa: arrastar a dissolução do interesse da propriedade privada como interesse público. De modo mais claro, tal como indicado na *SRL*¹²⁷ trata-se de elevar o interesse dos não proprietários a principal fundamento da lei formal, ainda que nos *Anais* e no *Vöwarts* não é mais pelo mero exercício do sufrágio

¹²⁶ “É apenas na *eleição absoluta*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil atinge realmente a abstração de si mesma, a existência política como sua existência essencial verdadeira e genérica (MARX, 1983a, p. 114- 116).

¹²⁷ Como vimos, em seu artigo “Sobre o roubo de lenha”, Marx defendeu os costumes da maioria não proprietária como o verdadeiro interesse determinante a ser constituído em lei formal do Estado mais racional.

universal que o interesse dos não proprietários se tornará fundamento do Estado racional.

Essa espécie de radicalização do posicionamento da *CFDH* é também um aprofundamento do estudo da alienação na propriedade privada como uma alienação no trabalho. Tal ideia de alienação no trabalho lançada nos *Anais* e que repercute no *Vöwarts* já era objeto de estudo de Marx antes mesmo do levante silesiano, tal como registraram seus *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Veremos agora que nos *MEF* Marx expressa mais nitidamente em que medida o jogo meramente político não resolve os problemas sociais que efetivamente alienam os homens de si mesmos e por que afirmara que a alienação na propriedade privada fundamenta a alienação dos homens em todas as esferas de sua vida, inclusive na esfera política. Neles, Marx retoma Proudhon quanto ao fato de o poder efetivo da propriedade privada não se dar na mera forma, ainda que se fixe nela quando esta é forma alienada. Vimos que na *CFDH* e nos *Anais* Marx trata da origem do poder dos proprietários privado como algo que não pode ser dado como meramente formal: “[...] a verdadeira razão da propriedade privada, a *possessão*, é um *fato*, um *fato inexplicável*, não é um *direito*” (MARX, 1983a, p. 168, grifo do autor) e “a emancipação da usura e do dinheiro, isto é, do judaísmo prático, real, seria a autoemancipação de nossa época” (p. 55). Veremos agora como Marx vinha analisando a origem da propriedade privada nos seus *MEF*.

CAPÍTULO 3 A EMANCIPAÇÃO HUMANA PARA ALÉM DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO: CONTRAPOSIÇÃO AO HUMANISMO COMO PROPRIEDADE EM SI OU TRABALHO EM SI

3.1 Os limites da emancipação humana no interior das categorias econômicas

A análise lançada outrora de modo embrionário, em *A questão judaica*, de que o poder político está alienado no poder econômico será aprofundada num esboço crítico paralelo, nos *Manuscritos econômico-filosóficos (MEF)*. Neles Marx apreende que o progresso econômico surgira misticamente como idêntico a progresso social e desenvolve como nova tarefa essencial da crítica a recusa dessa identidade. Se até então Marx recusara a política em si como meio de emancipação humana, agora ele nega essa possibilidade também na economia em si. Nos *MEF* a crítica da economia política afirma-se como necessária em duas facetas: crítica ao domínio da propriedade privada – contraposição sobretudo a Adam Smith – e crítica ao domínio do trabalho – contraposição sobretudo a Proudhon – indicando tanto o liberalismo como o comunismo grosseiro como falsas soluções para o problema da liberdade humana pelo fato de serem igualmente “reduções do homem a um caráter economicista”.

3.1.1 O desenvolvimento da propriedade privada em si não emancipa os homens (contraposição ao liberalismo representado por Smith)

A alienação do Estado político em relação ao interesse público era admitida pelos defensores do Estado político. Marx avalia que a acusação de submissão do poder político ao poder econômico não era simplesmente uma blasfêmia dos socialistas, mas podia ser confirmada pela própria ciência da economia política. Os próprios liberais demonstravam que o domínio da propriedade fixado na alienação política fundamentava-se na economia alienada pelo domínio fundado no trabalho alienado. Um diálogo hipotético com Adam Smith (2005), seria figurativo desse fato:

O que uma pessoa adquire com o capital, com a herança de uma grande propriedade, por exemplo? “Mas a pessoa que herda uma grande fortuna não alcança em seguida

nenhum poder político [...] O tipo de poder que a posse imediata e diretamente lhe transmite é o poder de compra; um certo direito sobre o trabalho dos outros ou sobre todo o produto do trabalho que neste momento se encontra no mercado”.¹²⁸ O capital então é o *poder de domínio* sobre o trabalho e os trabalhos não em razão das suas virtudes pessoais ou humanas, mas como *proprietário* do capital. (MARX, 2005, p. 80).

O poder dos proprietários não era um poder fundado na mera política, ainda que expresso deste modo na forma política alienada. Mediante a própria economia política – e não simplesmente pelas ideias socialistas - era possível vislumbrar que o poder da propriedade, expresso como poder do capital, é poder por ser domínio do trabalho. O proprietário tem maior poder “social antes de fixá-lo na política em si”. Isso revelava que o poder político não se funda em “virtudes humanas” e sim na posse de capital. Os próprios economistas que defendiam o Estado liberal confirmavam, portanto, que este Estado não era um mediador moral que constrange os interesses privados, mas o próprio interesse privado e que, portanto, quaisquer determinações meramente políticas contra tal interesse permaneceriam como letra morta. No mero desenvolvimento do Estado político, portanto, os homens permanecem não livres, já que este se limita a ser justamente o desenvolvimento do poder do capital. O desenvolvimento do Estado seria apenas o desenvolvimento do poder econômico travestido de razão pública.

Os economistas políticos não negavam que o poder do Estado é o poder da propriedade privada. Marx considera surpreendente que neles o Estado político surja sem disfarces, alienado do interesse público. Então questiona: por que tal surgimento não instiga uma imediata contraposição ao Estado por parte de tais economistas? E explica: porque, na medida em que o Estado que se revelava interesse da propriedade privada, também surgia a eles como interesse público por um outro procedimento místico: o de que desenvolvimento da economia alienada era sinônimo de desenvolvimento da emancipação social. Essa era, portanto, uma outra grande mistificação a se combater.

¹²⁸ SMITH, 1776.

Marx mostra que a economia política contradiz o tempo todo a si mesma. O seu mérito teria sido justamente revelar a contradição do desenvolvimento do sistema de propriedade: este gera progresso material ao mesmo tempo em que mantém a miséria social, dado que “a divisão do trabalho constitui um meio conveniente e útil, uma aplicação habilidosa das forças humanas para a riqueza social, mas diminui a capacidade do homem como indivíduo” (MARX, 2005, p. 80). O próprio Adam Smith teria indicado que ainda que o Estado elevasse os salários dos trabalhadores, estes permaneceriam em situação de desvantagem em relação aos proprietários privados, Smith afirmara que o salário define-se como “o mais baixo possível compatível com a simples *humanité*, ou seja, uma vida normal” (MARX, 2005, p. 65) e que o trabalhador sempre perde em sua humanidade porque sempre perde em relação à vida do capitalista, quaisquer que sejam as melhorias salariais ou variações das riquezas sociais, pois “[...] para todo salário que sobe há um que permanece estacionário e outro que desce” (p. 66) e “o trabalhador não ganha se o capitalista mantém o preço corrente acima do preço natural” (p. 66), já que “os preços do trabalho são muito mais constantes que os preços dos meios de subsistência” (p. 66).

Pela própria economia política era possível verificar que o aumento da riqueza meramente material é perda para o trabalhador no âmbito social, na medida em que trata-se da riqueza como aumento do capital, o qual é (a) mais acúmulo de trabalho – o “trabalhador é demasiadamente privado do seu produto” (MARX, 2005, p. 67), (b) maior divisão do trabalho – o trabalhador “torna-se mais inteiramente dependente [...] de um tipo de trabalho particular demasiadamente unilateral e automático, [...] simples atividade abstrata” (p. 68) e (c) maior concorrência entre os capitalistas – aumento do número de pessoas na classe trabalhadora e aumento do número de máquinas que empurram os trabalhadores para o desemprego e a miséria. O próprio Smith comprovara que há uma inevitável perda do trabalhador mesmo na maior prosperidade do sistema de propriedade:

Ele [Smith] nos afirma que na origem e em primeiro lugar todo produto do trabalho pertence ao trabalhador. Mas em seguida acrescenta que, na verdade, o trabalhador recebe a parte mínima e absolutamente indispensável do produto, exatamente tanto

quanto precisa para subsistir como trabalhador, não como homem, e para originar a classe aprisionada dos trabalhadores, não a humanidade. O economista nos diz que tudo é comparado ao trabalho e que o capital nada mais é do que trabalho acumulado, mas acrescenta logo a seguir que o trabalho, longe de ter possibilidade de comprar tudo, deve antes se vender a si mesmo e à sua humanidade. [...] Assim como a divisão do trabalho aumenta o poder produtivo do trabalho e a riqueza e o requinte da sociedade, empobrece o trabalhador e transforma-o em máquina. Mesmo que o trabalho provoque a acumulação do capital e, deste modo, o crescente progresso da sociedade, torna o trabalhador cada vez mais dependente do capitalista [...].

Era pelos próprios economistas liberais, portanto, e não simplesmente pelos socialistas, que era possível identificar que o trabalhador sempre perde com meros progressos econômicos da sociedade, ainda que seja ele quem gere esse progresso diretamente. “De acordo com os economistas, embora o interesse do trabalhador nunca se contraponha ao interesse da sociedade, a sociedade é sempre e necessariamente oposta ao trabalhador” (MARX, 2005, p. 71). No progresso meramente econômico, portanto, a sociedade apenas desenvolve uma contradição entre os homens.

No bojo dessa contradição, os economistas políticos só poderiam insistir que o desenvolvimento econômico era sinônimo de progresso social promovendo uma cínica redução de “interesse social” a “aumento de riquezas material”. Defendendo essa absurda tese, a economia política defendia então que a redução da maioria dos homens a meros “produtores de material alienados” era não só inevitável como também verdadeiro interesse em prol da melhoria de vida de todos os seres humanos. Mas, questiona Marx, como poderia ser melhoria de vida humana um aumento de produção material que precisa manter a maioria dos homens – os trabalhadores – na miséria? Ele chega à conclusão que, na verdade, a lógica da economia política exclui os proletários da condição de seres humanos. De fato, afirma Marx, o progresso da sociedade de que falam os economistas vale-se justamente dessa redução de homens que trabalham (proletário), a homens que apenas trabalham (trabalhadores) a homens animais:

A mais abastada condição da sociedade, que surge como ideal, embora como ideal que pouco a pouco se alcança e pelo menos estabelece o objetivo da economia política e da sociedade civil, é uma circunstância de *miséria estacionária* para os

trabalhadores. Torna-se evidente que a economia política considera o *proletário*, ou seja, aquele que vive, sem capital ou renda, apenas do trabalho e de um trabalho unilateral, abstrato, como simples *trabalhador*. Por consequência, pode sugerir a tese de que ele, assim como um cavalo, deve receber somente o que precisa para ser capaz de trabalhar. A economia política não se ocupa dele no seu tempo livre como homem, mas deixa este aspecto para o direito penal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o funcionário de manicômio. (MARX, 2005, p. 72, grifo do autor).

Reduzindo o proletário (homem que trabalha) a *apenas trabalhador* (homem que só trabalha)¹²⁹, a economia política apreende o homem que trabalha como desprovido de necessidades humanas, não o considerando como ser humano nem em seu tempo livre de “não trabalhador”. O homem proletário reduzido à condição de mero trabalhador é o maior progresso social possível no interior do sistema da propriedade privada. Ao admitir como progresso um desenvolvimento material que não tem como consequência a superação da miséria, a economia política revela não só que toma o proletário como um mero animal, mas também que tem a miséria do proletário como objetivo. Adam Smith comprovaria essa lógica ao reconhecer que não é feliz uma sociedade em que a maioria padece e ainda assim defender esse tipo de sociedade:

[...] uma vez que, segundo Smith, uma sociedade em que a maioria padece não é feliz e já que a mais próspera situação da sociedade causa a agonia da maioria, enquanto o sistema econômico em geral conduz a essa situação muito próspera, segue-se que a miséria social constitui o objetivo da economia. (MARX, 2005, p. 70).

Ao manter a defesa do sistema de propriedade privada mesmo quando identifica que o mero “progresso econômico” é “sacrifício” dos trabalhadores, Smith teria explicitado que a “melhoria de vida humana” do qual fala no interior do progresso da propriedade privada em nenhuma medida é sinônimo de melhoria de vida do proletário e que, portanto, vida humana está disponível apenas àquele que não trabalha. Neste sentido, a própria economia política demonstrara que a liberdade desenvolvida no sistema de propriedade privada é, na verdade, a liberdade de um homem específico: o homem que deverá ser livre é apenas o homem proprietário privado. Trata-se, assim, da

¹²⁹ Note-se que Marx difere “proletário” de “trabalhador”. O termo proletário envolve o sentido humano daquele que exerce a atividade produtiva, ou seja, o homem que trabalha para além do seu caráter de mero trabalhador.

redução do homem a uma parcialidade: ao identificar ser humano com proprietário privado, a economia política está ao mesmo tempo afirmando que a essência do homem é a propriedade privada.

A economia política tem início do fator da propriedade privada. Não o esclarece [...] A economia política não fornece qualquer explicação sobre o fundamento da divisão do trabalho, do capital e da terra. [...] Os únicos motivos que colocam em movimento a economia política são a avareza e a guerra entre os avarentos, a competição. (MARX, 2005, p. 110).

Marx considera que a economia política esclarecida se manteve no interior da lógica que compreende uma causa em si mesma, no caso, a propriedade privada como origem em si mesma. Ela continuou partindo da propriedade privada como pressuposto não explicável tal como a economia política em geral. Este seria um procedimento tão idealista quanto o promovido pela religião, uma vez que fixa uma essência no homem, um princípio em si causal; deixa a propriedade privada como um princípio indeterminado e que determina o homem inevitavelmente. A grande contradição desse procedimento promovido pela economia política seria dar o trabalho como origem da riqueza material e ao mesmo tempo fundar a humanidade na propriedade privada em si. A economia política esclarecida¹³⁰ defendera que a origem da riqueza é o trabalho – e não a propriedade privada – de modo que a sua remissão à propriedade privada como uma essência humana é um procedimento completamente místico. Marx se expressa de acordo com o artigo do inglês Engels¹³¹ a esse respeito:

Engels tem assim razão ao chamar a *Adam Smith o Lutero da economia política*. Assim como Lutero [...] eliminou a religiosidade *externa* enquanto fazia da religiosidade a essência *interna* do homem; [...] assim também fica eliminada a riqueza externa ao homem [...] pelo fato de a propriedade privada ser incorporada ao próprio homem. [...] [Mas] Sob aparência de um reconhecimento do homem, também a economia política, cujo princípio é o trabalho, se manifesta apenas como conclusão lógica da negação do homem [...]. Incorpora a propriedade privada como autêntica essência do homem. [...] Faz isso sem qualquer consideração pelas aparentes contradições a que conduz a sua doutrina. (MARX, 2005, p. 132, grifo do autor).

¹³⁰ Marx define como economia política esclarecida a que se contrapôs aos fisiocratas: Adam Smith, Ricardo, Mill, Say, dentre outros.

¹³¹ Até então, Marx não conhecia Engels pessoalmente.

A economia política esclarecida ao mesmo tempo em que admitia o trabalho como origem da riqueza dava a propriedade privada como essência humana, promovendo simultaneamente tanto um reconhecimento do homem como sujeito de sua própria determinação quanto uma redução do homem a mero objeto de uma indeterminação. Mas tal contradição que passava despercebida por ela estava completamente evidente quando admitia que o desenvolvimento do sistema de propriedade era miséria para o trabalhador. Quando “mostra, com maior clareza e lógica, que o trabalhador é a única essência da riqueza, demonstra, ainda, que semelhante doutrina [...] tem conseqüências *antagônicas ao homem*” (MARX, 2005, p. 132). Assim, a economia política esclarecida era ainda mais cínica que a economia política dos fisiocratas, uma vez que estes indicavam a propriedade como progresso porque viam a terra como fonte única de riqueza:

Não só aumenta relativamente o cinismo da economia política de Smith, passando por Say até Ricardo, Mill etc. [...], mas, de um ponto de vista positivo, tornam-se mais alienadas e mais conscientemente alienadas a respeito do homem em comparação com os seus antecessores. E isto só porque a sua ciência se desenvolve com maior lógica e verdade. Uma vez que eles tomam como sujeito a propriedade na sua forma ativa e visto que, ao mesmo tempo, fazem do homem enquanto não ser um ser, a contradição corresponde assim à essência contraditória que aceitam como princípio. (MARX, 2005, p. 132).

O mérito dos economistas políticos de maior cinismo teria sido expressar de modo ainda mais desavergonhado que os fisiocratas a lógica do sistema de propriedade. Ao reconhecer a constante perda do trabalhador no desenvolvimento da propriedade privada, e ainda assim afirmar tal desenvolvimento como “desenvolvimento da liberdade humana”, expressava com menos pudor como o sistema de propriedade funda-se na não negação dos proletários como seres humanos. Era preciso ir além da economia política

Não daremos início à explicação, como procede o economista, a partir de um estado original mitológico, que nada elucida [...] [A economia política] Implica sob a forma de fato, de acontecimento o que deveria explicar, deduzir; a saber, a relação necessária entre duas coisas, por exemplo, entre a divisão do trabalho e a troca. É assim que a teologia explica a origem do mal pela queda do homem: pressupõe como fato histórico aquilo que deveria explicar. (MARX, 2005, p. 111).

Para ir além da economia política era preciso fazer diferente dela: ao invés de tomar a condição desumana do proletário como fato, explicar porque eles se encontram em tal condição. Isso valia também para o sistema de propriedade privada: ao invés de tomá-lo como fato, explica-lo.

Marx remete-se então a Proudhon (1975). Considera que este, em sua obra *O que é a propriedade?*, teria superado a economia política em um ponto fundamental: desmistificara a propriedade privada de seu caráter inviolável, admitindo-a como ultrapassável (PROUDHON, 1975). Ocorre que, ainda que tenha feito a questão correta – o que é a propriedade? –, Proudhon desenvolvera uma solução equivocada: supusera uma ultrapassagem da propriedade privada mediante uma mudança na categoria econômica alienada.

3.1.2 O desenvolvimento do trabalho em si não emancipa os homens (contraposição ao comunismo grosseiro representado por Proudhon)

Proudhon (1975) sugerira uma equiparação salarial que pudesse elevar todos os homens à condição de trabalhadores, considerando que, se “os trabalhadores são necessariamente iguais em salários como o são em direitos e deveres” (p. 100, tradução nossa), o domínio da propriedade privada acaba por se desvanecer: “[...] suprimi a propriedade e conservai a posse; e, só com essa alteração no princípio, mudareis tudo nas leis, no governo, na economia, nas instituições: expulsareis o mal da terra” (p.100, tradução nossa). Marx segue sua tarefa anunciada a Ruge nas CE de 1843: conscientizar a humanidade sofredora, a qual se expressava nos socialistas, que a revolução social tem que ser, necessariamente, também uma revolução política. Indica assim que o erro fundamental de Proudhon consistia em supor o domínio da propriedade privada alienado do domínio do trabalho, sem entender que o primeiro se funda no segundo. Considerando o trabalho alienado como um extremo oposto à propriedade privada Proudhon considerou que esta poderia ser ultrapassada por uma generalização do trabalho alienado, a qual se daria na redução de todos os homens a meros trabalhadores.

Ao propor a generalização do trabalho como solução, Proudhon expressava a suposição de que o trabalho em si poderia ser diferente do trabalho moderno, que a natureza do trabalho em si pudesse ser diferente daquilo que expressa na modernidade. Marx argumentara, entretanto, que o trabalho na modernidade já é a própria expressão do trabalho em si.

Marx afirma que é preciso partir do fenômeno tal como ele se expressa, que o modo de expressão do fenômeno é sempre também a própria natureza do fenômeno. Assim, era preciso considerar que a própria realidade moderna do trabalho é também expressão da natureza do trabalho. Na verdade, o trabalho na realidade moderna seria justamente o trabalho em seu estágio desenvolvido e, portanto, a expressão total da própria essência do trabalho em si. Seria místico esperar um princípio completamente diferente do modo como o fenômeno se expressa. E, na modernidade, ao invés de expressar-se como emancipação humana, o trabalho se revelava sua natureza como “atividade de mecânica e constante de mera produção material”. Em si mesmo, o trabalho era apenas atividade de transformação material. Em si mesmo, o trabalho apenas aliena o homem e fundamenta a propriedade privada ao invés de ultrapassá-la. Vejamos tal argumentação mais de perto.

3.1.3 O trabalho em si é a origem da propriedade privada

A confiança nos fenômenos como expressão da própria natureza de uma determinada categoria é uma perspectiva de conhecimento que, tal como vimos, Marx esboçou embrionariamente na sua *DFDE*. É com o desenvolvimento dessa perspectiva que ele defende que não se deve esperar da redução dos homens ao trabalho nada além daquilo que já ocorre aos homens “reduzidos ao trabalho na modernidade”: alienação e submissão a um interesse estranho. Marx busca analisar o trabalho partindo da pressuposição de que o modo como ele existe na realidade dada é o modo como ele é em si mesmo. Passa então a descrever o trabalho como uma atividade que, em si mesma, é desumana pelo fato de que os homens que só trabalham não têm nessa atividade uma vida propriamente humana.

Nós partiremos de um fato econômico contemporâneo. O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto maior número de bens produz. Com a *valorização* do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias, produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria. (MARX, 2005, p. 112, grifo do autor).

Para compreender o trabalho era preciso analisar o homem no próprio trabalho. Enquanto a “economia política oculta a alienação na característica do trabalho não analisando a imediata relação entre o trabalhador (trabalho) e a produção” (MARX, 2005, p. 113), era preciso fazer o reverso: analisar a ação dos homens que atuam como meros trabalhadores e a relação destes com a produção.

Marx indica que o fato concreto e imediato do trabalho moderno é que se trata de uma atividade que desvaloriza o homem, ainda que multiplique o seu potencial e valorize as coisas. O caráter do trabalho é ser atividade produtiva meramente material, de modo que nela o trabalhador produz um grande número de mercadorias, mas também se reduz a mera mercadoria, objeto. O trabalho é, em sua natureza, tal como ele surge na modernidade: atividade de mera aquisição:

O trabalho surge na economia política tão somente sob a forma de *atividade de aquisição*: “Quem sabe se faça a argumentação de que as profissões, ao exigir competências específicas ou maior instrução, se tornaram de maneira geral mais remuneradoras, enquanto o salário pela atividade mecânica, constante, que qualquer um pode aprender rapidamente e com facilidade, baixou e tem necessariamente que baixar como resultado da maior concorrência. E é exatamente este tipo de trabalho que, no atual estado da organização do trabalho é o mais comum”.¹³² (MARX, 2005, p. 74).

Marx considera que analisando a natureza do trabalho já dada no seu modo de expressão imediato, em primeiro lugar “é evidente, o trabalho produz coisas boas para os ricos, mas produz escassez para o trabalhador. [...] Produz inteligência, mas também produz estupidez e cretinice para os trabalhadores” (p. 113). O que é evidente primeiramente é que “ser mero trabalhador é ser sujeito alienado do produto de sua

¹³² SCHULZ, 1843.

atividade”. Ser mero trabalhador, portanto, é ser alienado do produto do trabalho, de modo a ser dominado pela sua própria produção alienada na forma objetivada:

A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe independente, fora dele e a ele estranho e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica. (MARX, 2005, p. 113).

Não sendo o trabalho em si “atividade de apreensão”, mas “atividade de produção”, é do seu caráter alienado o estranhamento do homem em relação à sua própria essência externalizada na forma de produto. Portanto, a modernidade indicava que, reduzido a mero ser que trabalha, o homem acaba por permitir que sua essência se volte contra ele como força hostil, já que esta é estranhada sob forma de produto, o qual é apoderado por outro que, por meio deste poder, lhe domina.

Esta alienação em relação ao produto esta interligada com o fato de o trabalho em si ser uma única atividade e não um conjunto de atividades humanas, de modo que alienar-se no trabalho (produção material específica) é alienar-se das demais atividades (produção objetiva e subjetiva, apreensão objetiva e subjetiva): “na alienação do objeto do trabalho, resume-se apenas à alienação na própria atividade do trabalho” (MARX, 2005, p. 114), visto que tal “é a relação do trabalhador com a própria atividade como com alguma coisa estranha, que não lhe pertence” (p. 115). Ou seja, para além de ser próprio da atividade produtiva material não apreender o produto humano, também é próprio dela não apreender a atividade humana. E este é, para Marx, o segundo fato que comprova o caráter alienado do trabalho.

Sendo o trabalho uma alienação do homem de sua essência objetivada – produto – e de sua própria atividade, o homem como mero trabalhador é homem reduzido a fazer alterações materiais desprovidas de sentido e não a desenvolver-se física e mentalmente. Na verdade, ele se esgota: não “desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito” (MARX, 2005, p. 115).

Marx considera que, não sendo *em si mesma* uma atividade na qual homem apreende-se humano, o trabalho é uma atividade na qual o homem perde-se de si mesmo: “a atividade do trabalhador não é sua atividade espontânea. Pertence ao outro, é a perda de si” (MARX, 2005, p. 114). Daí porque, reduzido ao trabalho, “o homem só se sente livre nas suas funções animais – comer, beber e procriar [...] enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal” (p. 115). A alienação do produto e da atividade no trabalho expressavam a existência dessa alienação mais grave e mais fundamental: a alienação do homem em relação em relação à sua condição humana. Tal alienação deriva-se do fato de que os homens se opõe entre si mesmos. Ele afirma que:

Uma implicação imediata da alienação do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é a alienação do homem em relação ao *homem*. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra do mesmo modo em oposição com outros homens [...] De forma geral, a afirmação de que o homem se encontra alienado da sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros e que cada um dos outros se encontra do mesmo modo alienado da vida humana. MARX, 2005, p. 118).

A alienação do homem em relação à condição humana é o estranhamento dos homens uns em relação aos outros, dadas as suas diferentes condições de vida. Como mero trabalhador o homem é não reconhecedor de seu ato e de seu produto, não reconhecedor de si como sujeito e não reconhecedor do outro homem que se lhe opõe como proprietário. A mera atividade de produção material é perda do homem de si mesmo ao conferir sua atividade e seu produto estranhados a um outro homem que lhe domina como se fosse portador de um poder estranho:

Toda a auto-alienação do homem de si mesmo e da natureza manifesta-se na relação que ele postula entre os homens, para si mesmo e para a natureza. Portanto, a auto-alienação religiosa manifesta-se essencialmente na relação do leigo com o sacerdote [...] No mundo real, prático, a auto-alienação só pode revelar-se mediante a relação prática, real, com outros homens. [...] Do mesmo modo como ele cria a sua produção como sua desrealização, como sua punição, como perda, como produto que não lhe pertence, da mesma maneira cria o domínio daquele que não produz sobre a produção e o respectivo produto. Assim como aliena a própria atividade, também confere a um estranho a atividade que não lhe pertence. (MARX, 2005, p. 119).

Ao criar o seu produto de modo alienado o homem tem seu produto como algo que não lhe pertence. Não apreendendo que o poder do outro advém da apropriação

desse produto que ele mesmo (trabalhador) produziu, o trabalhador se submete a esse poder. Assim, o trabalho se volta contra o próprio homem num processo similar à alienação do homem na religião: não se reconhecendo como sujeito de seu próprio produto, o homem torna-se objeto deste e objeto do outro homem que apreendeu tal produto. A alienação, quando joga a sua essência para um objeto e o estranha, é sempre também o domínio deste subjetivo objetivado estranhado por parte de um outro homem que, então, domina o ser alienado. Estranhando o objeto que imprimiu sua subjetividade, pelo fato de ser mero produtor, o homem reduzido a trabalhador é dominado por outro que, então, é apreendedor dos produtos estranhados pelo trabalhador. Este outro surge para ele como dominante porque dotado de um poder estranho e não de produtos socialmente engendrados.

A relação do trabalhador com o trabalho acarreta a relação do capitalista (ou qual seja o nome que ao senhor do trabalho se quiser dar) também com o trabalho. A *propriedade privada* constitui assim o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho alienado*, da relação externa do trabalhador com a natureza e com si mesmo. [...] Embora a propriedade apareça como o fundamento, a causa do trabalho alienado, constitui antes a consequência deste último, da mesma maneira que os deuses são *essencialmente*, não a causa, mas o produto dos absurdos da inteligência humana. (MARX, 2005, p. 120, grifo do autor).

O trabalho é, portanto, a origem da propriedade privada. O domínio do trabalho alienado sob forma de domínio da propriedade privada ocorre pelo mesmo procedimento da inteligência estranhada que domina a si mesma sob forma de domínio dos deuses. Ao fechar-se em um ato isolado, o homem estranha a sua subjetividade de tal modo que se deixa dominar por outro, cujo poder é justamente a posse dessa subjetividade estranhada. Também a propriedade privada tem como causa simplesmente esse estranhamento da subjetividade humana em relação à sua própria expressão, no caso, o trabalho, dada pelo isolamento do homem num único procedimento de vida. O estranhamento não é um ato meramente subjetivo, é um ato prático de fechamento na produção material dividida, repetitiva e sem apreensão do produto. A propriedade privada decorre do fato de que, num fechamento no ato de produção material, o proletário acaba por dar a outro o direito sobre sua própria subjetividade – sob forma de processo ou de objeto.

A autoalienação do homem é um estranhamento da sua subjetividade pelo estranhamento do meio por qual se determina tal objetividade: ato de produção e produto. Decorre assim a apropriação por parte de um outro, que não é mero produtor material, tanto da atividade quanto do produto do mero produtor. Um só se apropria do trabalho do outro no contexto do estranhamento. Mas a não lucidez de uma atividade produtiva é própria do isolamento em tal atividade. Portanto, é na medida em que a atividade de produção material surge dilatada, sobreposta em relação às demais, que os homens produzem riqueza ao mesmo tempo em que surgem também cada vez mais desprovidos de uma relação lúcida com a sua atividade em geral e com os objetos resultante desta atividade. A sintetização do raciocínio de descoberta do trabalho como origem da propriedade privada é dada por Marx nos seguintes termos:

Iniciamos de um fato econômico, a alienação do trabalho e da sua produção. Traduzimos esse fato em termos conceituais, como trabalho alienado. [Mas] observamos ainda como a natureza de trabalho alienado se expressa e se revela na realidade. Se o produto me é bizarro e se contrapõe a mim como poder estranho, a quem pertencerá? Se a minha atividade não me diz respeito, se é uma atividade alheia, coagida, a quem pertencera, então? A outro ser diferente de mim. Quem será este ser? [...] O ser estranho a quem pertence o trabalho, o produto do trabalho, [o ser estranho] a cujo serviço está o trabalho e a cuja posse se destina o produto do trabalho, só pode ser o próprio *homem*. (MARX, 2005, p. 119, grifo do autor).

Marx explica que partiu do fato do trabalho na realidade dada, do trabalho como mero fato econômico, e que nesta realidade na qual o trabalho se expressa como alienação apreendeu a própria natureza do trabalho como alienação. A partir daí concluiu que o estranhamento do produto e da atividade é também a apreensão do produto por um ser estranho – não produtor. Este ser estranho é na verdade apenas outro homem. Assim, foi observando como a propriedade privada se reproduz na modernidade – e não supondo como ela se originou em seus primórdios – que Marx concluiu que ela se origina a partir da redução dos homens a meros produtores materiais a qual gera um estranhamento do trabalhador em relação ao produto. Marx indica assim que evitou a suposição imaginária de um princípio causador universal e buscou entender o fenômeno a partir do modo como o fenômeno se expressa. Foi recusando o idealismo unilateral que ele identificou que o domínio do homem pela propriedade privada nada

mais é que o domínio do homem pelo trabalho. E que a própria atividade do trabalho, por esta não ser em si mesma apreensão de produto e de atividade, mas apenas produção de material seccionada da apreensão prática e subjetiva, gera o domínio do homem sobre o homem quando tal atividade se sobrepõe sobre as demais.

O trabalho moderno não é a negação de uma natureza oculta do trabalho, mas é o próprio trabalho desenvolvido e expressando-se em sua maior extensão. Marx não chama de trabalho qualquer tipo de atividade de produção e sim a “atividade de produção meramente material”. O aprimoramento da produção meramente material (atividade de trabalho) leva à sobreposição do trabalho às demais atividades e à divisão do trabalho. A divisão do trabalho não é contra a natureza do trabalho, mas sim a expressão mais clara de tal natureza. Assim, é do próprio aprimoramento do trabalho que o trabalhador desenvolva-se separando-se dos demais e do processo de produção. É do próprio aprimoramento do trabalho o estranhamento dos homens de sua atividade, de seu produto e dos outros homens. É do próprio aprimoramento do trabalho, portanto, a propriedade privada e o domínio de uns sobre os outros. Tal como o trabalho se expressa na modernidade assim ele é: meio de separação do homem de sua humanidade. A generalização do trabalho em nada alteraria a natureza do trabalho. Ao contrário: foi justamente porque o trabalho se sobrepôs às outras atividades dos homens que estes se tornaram mais completamente divididos tal como se encontram na modernidade. Antes de ser uma contraposição à propriedade privada, “a redução ao trabalho é a origem da propriedade privada”.

O trabalho em si não pode ser, portanto, tomado como forma que realiza o humanismo. O trabalho em si não é a finalidade humana, última, dos homens. O trabalho “não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades” (MARX, 2005, p. 119). A solução de Proudhon estaria equivocada porque o homem humano não é o homem como mero produtor econômico. O homem que só empreende um ato produtivo material repetitivo está fadado a ser dominado por outro homem e a levar uma vida desumana. Ocorre,

entretanto, que também não se trata de ser o desenvolvimento da propriedade privada como forma de realização do humanismo.

3.1.4 O segredo da relação entre trabalho e propriedade privada e o comunismo grosseiro

Dada a primeira compreensão de que o trabalho origina a propriedade privada, Marx (2005, p. 119) esclarece então que dizer que é da natureza do trabalho desenvolver-se alienando-se e originando a propriedade privada não implica em negar a propriedade privada como origem do trabalho alienado. Isso porque, num segundo momento, a propriedade privada também origina o trabalho alienado: “Entretanto, num estágio seguinte, há influência mútua”. Este é o segredo sobre a relação trabalho e propriedade privada que deve ser esclarecido.

A propriedade privada é tanto predicado como sujeito do trabalho, é simultaneamente produto e origem da alienação mais fundamental do homem: “[...] de um lado ela é produto do trabalho alienado e, por outro, ela é o meio pelo qual o trabalho se aliena, a realização da alienação”. A propriedade privada num primeiro momento é consequência do trabalho desenvolvido, do trabalho alienado, consequência da redução do homem a mero trabalhador. Mas num segundo momento é reprodução do trabalho alienado, é reprodução do homem reduzido a mero trabalhador e, portanto, a homem alienado de sua humanidade. Como consequência da redução do homem à mera atividade de cunho econômico, a propriedade privada torna-se meio através do qual o homem se aliena na sua mera atividade de produtividade material, atividade de cunho econômico. A propriedade privada derivada do desenvolvimento do trabalho reproduz as condições de sua origem.

O segredo oculto do trabalho é que, por intermédio dele, os homens tanto desenvolvem as possibilidades humanas quanto se alienam delas. Reduzindo-se ao mero ato de trabalho, o homem se autodetermina em dois: ser genérico (várias possibilidades de ação/expressão humana) e alienação do ser genérico (sobreposição da atividade de produção material como se tal fosse, por si só, a totalidade da

ação/expressão humana). Haveria assim um caráter positivo no desenvolvimento do trabalho em sua forma de propriedade privada: o fato de que “somente por meio da indústria desenvolvida, ou seja, por meio da mediação da propriedade privada, é que surge a essência ontológica das paixões humanas, na sua totalidade e na sua humanidade” (MARX, 2005, p. 166). O desenvolvimento do trabalho aumenta as possibilidades humanas porque aumenta as possibilidades materiais e aliena as possibilidades humanas porque também aliena os homens na produção material, de modo que as oportunidades criadas, ao serem estranhadas, são também negadas em uma realização efetiva, mantendo-se como mera potência – concreta - de emancipação humana.

Marx refere que há uma confusão a respeito dessa questão porque a mutualidade da relação entre o trabalho e a propriedade privada é oculta para aqueles que permanecem alienados em um dos dois extremos. O trabalho alienado parece não ser a origem da propriedade privada, mas apenas a sua consequência, porque num determinado momento ele surge de fato como consequência da propriedade privada. Ao surgir como consequência da propriedade privada, o trabalho simultaneamente oculta sua natureza de ser também origem da propriedade privada. Neste processo complexo, alguns caem na ilusão de poder combater a alienação humana com o desenvolvimento do sistema de propriedade. Outros, tais como Proudhon, caem na ilusão de poder superar a propriedade privada reduzindo todos os homens a meros trabalhadores, empreendendo um comunismo grosseiro.

Marx chama de “comunismo grosseiro” a tentativa de negar a propriedade privada sem negar o trabalho alienado fixado na forma de Estado político alienado. A solução de Proudhon é um comunismo, dado que localiza a solução da cisão na revogação da propriedade privada, mas é um comunismo grosseiro, dado que se mantém no interior das categorias econômicas. O comunismo grosseiro é aquele que, mantendo-se no interior da antítese economicista entre falta de propriedade e propriedade, busca destruir pela força a propriedade privada que não pode ser tida por todos transformando todos em trabalhadores “numa configuração animal” (MARX, 2005, p.

136). Embora tentasse se sobrepor à lógica da propriedade, o comunismo é grosseiro quando, na prática, “vai da relação de casamento exclusivo com o proprietário privado para a relação de prostituição universal com a comunidade” e busca o “nivelamento com base no mínimo pré-concebido” em que “a comunidade é apenas uma comunidade do trabalho e da igualdade de salário”.

Para Marx, Proudhon não apreendera o problema de uma maior sobreposição ainda mais cruel das categorias econômicas, pela sobreposição do trabalho, justamente porque se manteve no interior do economicismo, o qual considera idêntico o desenvolvimento do trabalho alienado e a emancipação social. A economia política também dera como progresso social a redução da maioria dos homens à condição unilateral de “produtores de riqueza”, ainda que o tenha feito como manutenção da inviolabilidade da propriedade privada.

É no interior da falácia dos economistas de que o trabalho não é negativo em si mesmo é que Proudhon desenvolvera a ilusão de que a redução de todos os homens a trabalhadores com igualdade de salários seria a solução. Ocorre que o salário “constitui apenas uma consequência necessária da alienação do trabalho” e, portanto, “a própria igualdade de salários que Proudhon determina mudaria exclusivamente a relação do atual trabalhador com o seu trabalho no interior da relação de todos os homens com o trabalho” (MARX, 2005, p. 121, grifo do autor).

Proudhon não propusera uma solução oposta à dos economistas políticos liberais, pois, ainda que tenha avançado em relação a estes quando questionou a insuperabilidade da propriedade privada, não avançou para o reconhecimento da real origem da propriedade privada. Considerando que na verdade “nem o trabalho, nem a ocupação, nem a lei podem criar a propriedade, [...] ela é um efeito sem causa” (PROUDHON, 1975, p. 11), a preocupação com a origem da propriedade encerrou-se numa negativa da possibilidade de legitimá-la – já que “a certeza do direito de propriedade depende da autenticidade de sua origem” (PROUDHON, 1975, p. 44) e na indicação de que, para aboli-la, não era necessário saber exatamente sua origem, mas

era suficiente saber apenas que ela é “antissocial”. Sem compreender que a origem da propriedade privada está justamente no desenvolvimento do trabalho alienado como atividade sobreposta às demais, Proudhon supõe erroneamente que o trabalho é um extremo absolutamente oposto à propriedade privada. Assim, ao mesmo tempo em que avança ao indicar que a origem da propriedade privada não é meramente política, ele mantém a propriedade privada ao tentar aboli-la no interior da mudança meramente econômica.

Grosso modo, para Marx, a solução proudhoniana no interior do trabalho em si não é possível pelo mesmo motivo como não o é a solução hegeliana no interior do Estado político: ambos propõem como solução “contra a propriedade privada” o próprio embrião da propriedade privada: em Hegel, a propriedade rural, em Proudhon, a o trabalho alinhado. A sobreposição de categorias alienadas seria, na verdade, o próprio modo de desenvolvimento da propriedade privada: alienação entre atividade econômica e atividade política. Assim como Hegel dera sua solução no formalismo devido à sua condição alienada de filósofo, Proudhon dera a sua solução no trabalho devido à sua condição de trabalhador alienado.

O comunismo grosseiro, ao empreender a negação unilateral de todo e qualquer momento de propriedade privada ao homem que trabalha, acaba por reproduzir a mesma negação do homem total empreendida pelo sistema de propriedade: “Semelhante comunismo – à medida que nega em todas as instâncias a personalidade do homem – constitui apenas a expressão lógica da propriedade privada – que é esta negativa” (MARX, 2005, p. 136). Se por um lado a economia política se equivoca ignorando o aspecto negativo da propriedade privada, o “comunismo grosseiro” não entendeu sua característica positiva. Marx afirma que o comunismo grosseiro é:

[...] ainda de particularidade política democrático ou arbitrário; b) com eliminação do Estado, mas ao mesmo tempo realidade ainda incompleta e afetada pela propriedade privada, ou seja, pela alienação do homem [...] porque ainda não entendeu a característica positiva da propriedade privada, sem também ter compreendido a característica humana das necessidades, encontra-se ainda envolvido e contaminado pela propriedade privada. Indubitavelmente já entendeu o seu conceito, mas não a sua essência. (MARX, 2005, p. 137).

Proudhon se localizaria num comunismo grosseiro por considerar a eliminação da propriedade privada só no aspecto objetivo, ou seja, como possibilidade da posse dos produtos do trabalho pelo trabalhador – não em sua essência –, como dissolução da condição de alienação do homem no trabalho. Mantendo o homem como mero trabalhador, o comunismo grosseiro mantém também a alienação política, dado que esta se funda naquela. Assim, ainda que queira eliminar o formalismo da forma política acaba por mantê-lo ao manter a atividade de produção material como central na vida dos homens. O erro de Proudhon era não ter apreendido que justamente a redução dos homens às meras atividades econômicas é que fundamentava o domínio social da propriedade privada, e, portanto, o seu domínio também da esfera política.

Marx considera que o desvendamento do segredo oculto da relação entre trabalho alienado e da propriedade privada - a descoberta do trabalho alienado como o princípio da propriedade privada e desta como princípio do trabalho alienado (posteriormente) “esclarece várias polêmicas até o momento não resolvidas” (MARX, 2005, p. 120). As polêmicas até então não resolvidas eram, mais especificamente, as polêmicas entre Proudhon e a economia política: “A economia política parte do trabalho enquanto alma real da produção e, apesar disso, nada atribui ao trabalho e tudo atribui à propriedade privada. Proudhon, ao confrontar-se com esta contradição, decidiu-se a favor do trabalho contra a propriedade privada” (p. 120). Enquanto a economia política atribui todo progresso humano à propriedade privada, Proudhon atribui todo progresso humano ao trabalho. A elucidação da evolução do trabalho alienado à propriedade privada resolveria essa contradição entre propriedade privada e trabalho por mostrar que “esta aparente contradição é a contradição do trabalho alienado consigo mesmo” (p. 120, grifo do autor).

Na crítica ao comunismo grosseiro Marx explicita, por via de uma caracterização negativa ao comunismo profundo qual o seu horizonte quanto ao modo de subsunção da propriedade privada. Marx defenderá um comunismo que leve em conta que o horizonte para a efetiva liberdade humana não é nem o domínio do trabalho e nem o

domínio da propriedade, mas uma determinação que perpassa os dois extremos e só se realiza na subsunção de tais extremos da forma de extremos ontológicos em que se encontram até então.

3.2 O horizonte do comunismo marxiano no reverso do comunismo grosseiro: a emancipação humana para além das categorias econômicas

Marx indica que o comunismo mais profundo não deve buscar repetir fórmulas históricas. Chama a atenção para o fato de que o comunismo profundo deve ser a propriedade subsumida, mas que o “momento da propriedade privada subsumida” podia aparecer em várias doutrinas comunistas simplesmente como “momento de não propriedade” e, portanto, como possível de ser realizado sem a ultrapassagem da propriedade privada em sua forma acabada, na sua forma de Estado político. É no bojo da possibilidade de um comunismo sem ultrapassagem da propriedade privada desenvolvida que se afirmavam os socialismos de Cabet e Dézamy. Contraposto ao “comunismo incompleto” de Etienne Cabet, Marx defende que comunismo real é um enigma: “[...] o outro comunismo ainda incompleto procura em determinadas formas históricas, oposta à propriedade privada, uma justificação histórica baseada no que já existe” (MARX, 2005, p. 138), mas o comunismo real “é o decifrar do enigma da História [...]” (p. 138).

Na verdade, só é possível compreender o comunismo de Marx aqui em termos hegelianos: não é o puro momento da não propriedade em si mesmo, mas o momento da não propriedade “no interior do movimento” de ultrapassagem da propriedade privada desenvolvida. A diferenciação entre trabalho como humanismo e trabalho como mediação para o humanismo é feita por Marx numa inspiração hegeliana: o trabalho em si não é o humanismo real, ainda que seja momento do humanismo, passagem na determinação do humanismo. É no bojo da compreensão de que o trabalho é e não é humanismo que Marx afirmará que a propriedade privada, ainda que não seja humanismo, é necessária ao humanismo: “[...] o material do trabalho e o homem como sujeito são o resultado e o ponto de partida deste desenvolvimento – e

porque este ponto de partida tem de existir, a propriedade privada é uma necessidade histórica” (MARX, 2005, p. 139, grifo do autor).

O homem só se constrói como humano desenvolvendo a matéria pelo trabalho e dividindo sua atividade de desenvolvimento material: não há homem humano antes do trabalho alienado porque o surgimento do trabalho é o surgimento da alienação do homem na atividade de produção material e porque o desenvolvimento do humanismo passa pela alienação do homem. Sendo da natureza do trabalho a alienação, a propriedade privada é consequência inevitável do desenvolvimento do trabalho. Nesse sentido, Marx defende que é preciso falar em eliminação da propriedade privada em termos de superação desta e não de eliminação pura:

Que a eliminação da propriedade privada só em pequena medida representa legítima apropriação prova-se pela negação abstrata de todo o mundo do cultivo e da civilização, pelo retorno à antinatural simplicidade do indivíduo pobre e carente, que não só não ultrapassou, mas nem sequer atingiu ainda a propriedade privada. (MARX, 2005, p. 136).

O comunismo para Marx não deverá ser um retorno ao momento de não propriedade na medida em que tal é a busca abstrata de uma não civilização, um retorno à simplicidade, à carência e à pobreza ao invés de uma ultrapassagem desta realidade. A emancipação humana não se refere a uma pura eliminação da propriedade privada porque não se refere a uma realidade de carência e não civilização. Marx invoca uma apropriação legítima – negação do homem como mero produtor e afirmação dele como também apropriador – em grande medida e não em pequena medida.

Marx não defende uma simples rejeição da propriedade privada porque retoma Hegel no que tange à contradição moderna, ainda que não entenda a solução no interior forma política alienada. É preciso subsumir a propriedade privada, admiti-la como momento do desenvolvimento da liberdade. Trata-se de negá-la como fim da liberdade sem negá-la como caminho da liberdade. Daí por que os termos que usa para definir a verdadeira eliminação da propriedade privada se dá de modo hegeliano. Marx indica que em sua forma mais profunda, ou seja, de modo não grosseiro, “[...] o

comunismo é a eliminação positiva da propriedade privada como auto-alienação humana e, desta forma, a real apropriação da essência humana pelo e para o homem” (MARX, 2005, p. 138, grifo do autor). Os termos “eliminação positiva” invocam-se como um só movimento carregado de categorias opostas: negação versus afirmação. Não se trata assim de uma pura e unilateral negação, mas de uma negação que afirma. Trata-se de dissolver a separação entre o trabalho e a propriedade, entre a produção e a apropriação. Marx afirma que o comunismo real é “[...] o retorno do homem a si mesmo como ser social, ou melhor, verdadeiramente humano, retorno esse integral, consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior” (MARX, 2005, p. 138). O homem deve assimilar e não negar a riqueza da indústria desenvolvida.

O que deve ser considerado comunismo é justamente a dissolução da alienação do homem em relação ao seu “humanismo produzido” e, portanto, dissolução do indivíduo em relação à espécie humana como humanismo inteiramente desenvolvido:

O comunismo como naturalismo inteiramente evoluído = humanismo, como humanismo inteiramente desenvolvido = naturalismo, estabelece a resolução autêntica do antagonismo entre homem e a natureza, entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. (MARX, 2005, p. 138).

O humanismo como naturalismo passa por um processo de desenvolvimento no qual há um antagonismo homem-natureza. O humanismo não está dado imediatamente na espécie, não é imediatamente naturalismo, mas é “naturalismo desenvolvido”. Do mesmo modo, o naturalismo do homem é humanismo desenvolvido, não é imediato. O humanismo e naturalismo desenvolvido é comunismo. Os termos possuem inspiração hegeliana: enquanto não há a resolução do antagonismo, não há de fato naturalismo e humanismo. O comunismo é assim o humanismo desenvolvido e este é aquele em que não existe mais conflito entre a objetivação e a autoafirmação, ou seja, o trabalho não é mais negação da autoafirmação do homem e sim se harmoniza com essa autoafirmação. Esse humanismo é um enigma na história simplesmente porque não há qualquer experiência empírica, mas não porque qualquer relação entre homem e natureza, homem e homem possa ser chamada de comunismo.

O comunismo é superação da propriedade privada desenvolvida, na medida em que esta já ocorreu e já determinou o homem em outros termos: dadas as possibilidades, não há como voltar atrás para uma realidade na qual estas não apareciam em qualquer horizonte. No sentido de que o humanismo é determinado, não há como realizá-lo sem ultrapassar – e, portanto, passar por – o desenvolvimento da grande indústria, a propriedade privada desenvolvida. Marx retoma o que outrora indicara nas CE em setembro de 1843: abolir a propriedade não é sinônimo de comunismo, ainda que o comunismo inevitavelmente passe pela abolição da propriedade privada. “[...] a abolição da propriedade privada e o comunismo não são de modo algum idênticos e não é acidental, mas inevitável, que o comunismo se depare com outras doutrinas socialistas – tais como as de Fourier, Proudhon, etc. – se levantando para confrontá-lo” (MARX, 1975r, p. 401, tradução nossa). A confusão entre comunismo e abolição unilateral da propriedade privada desde aquele momento é o que impulsionava Marx a enfrentar as doutrinas socialistas dadas até então.

3.2 O humanismo marxiano em sua dupla e contraditória determinação

Como vimos, Marx indicara como comunismo grosseiro aquele que buscou superar a propriedade privada sem compreender a característica positiva da propriedade privada e “sem também ter compreendido a característica humana das necessidades”. No anúncio do que ele mesmo compreendeu, Marx anunciou “iremos neste momento além do nível da economia política”, indicando que apenas ultrapassando a lógica alienada na economia é que verificava-se que as necessidades humanas são relativas, tal como fizera o socialista alemão Wilhelm Schulz (1843):

Ainda que fosse tão verdade como na verdade é falso que os rendimentos médios de todas as classes tivessem aumentado, a disparidade de rendimentos teria ainda crescido e, conseqüentemente, o contraste entre riqueza e a pobreza surgiria com maior evidência. Pela razão de que a produção total aumenta é que igualmente as necessidades, os anseios e as carências também se elevam, tornando-se assim viável que a pobreza relativa se desenvolva enquanto a pobreza absoluta cresce. O russo não é miserável com o seu óleo de baleia e o seu peixe rançoso, porque na sua sociedade isolada todos têm idênticas necessidades. Mas numa sociedade em desenvolvimento, que o espaço de dez anos intensifica em um terço a produção total em relação à

população, o trabalhador que ganha a mesma quantia ao fim de dez anos não permanece na situação financeira razoável em que estava, mas fica um terço mais miserável. (SCHULZ, 1843 apud MARX, 2005, p. 73).

Marx analisa a reflexão de Wilhelm Schulz (1843) sobre a pobreza relativa como uma certificação de que as melhorias meramente econômicas, materiais, não podem ser prosperidade social ainda que seja aumento de rendimentos para os trabalhadores, certificação possível no âmbito de uma reflexão não economicista. O comunismo grosseiro buscava manter todos no “nivelamento com base no mínimo pré-concebido” (p. 166) porque, do interior do economicismo, não podia compreender que as necessidades humanas são também subjetivas e não unilateralmente objetivas. Não compreendeu, assim, que o trabalhador permanece miserável numa sociedade materialmente desenvolvida, não pelo fato de não melhorar de vida e sim porque, ainda que melhore sua situação financeira, sempre se manterá numa vida restrita em relação às possibilidades socialmente engendradas e realizadas em outros. O exemplo da satisfação do russo com o óleo de baleia indica que as carências têm origem social, são relativas às possibilidades sensíveis dadas. Numa sociedade na qual já é possível ir além do básico, é nesse além do básico que repousam as necessidades.

Indo além da lógica economicista, verifica-se que as necessidades humanas devem ser medidas não pela vida dos homens que apenas trabalham (submetidos ao trabalho alienado) e sim também pelas possibilidades de vida do homem enquanto “não trabalha”. Serão as mesmas as necessidades dos capitalistas e dos proletários, ainda que na modernidade só os primeiros possam as satisfazer plenamente. Quanto maior a abundância de possibilidades de experiências disponíveis, maiores as “possibilidades humanas não realizadas” pelo homem proletário reduzido a mero trabalhador, justamente porque a necessidade é determinada pelas demandas de satisfação que se afirmam possíveis, ainda que não efetivadas.

Vimos que Marx afirmara que o trabalho em si expressa a alienação do homem em relação à generalidade humana. O que ele explicita de modo mais claro no

posteriormente é que esse humanismo do qual o homem está alienado no trabalho é um humanismo que só por meio do trabalho foi relativamente determinado.

Uma implicação imediata da alienação do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é a alienação do *homem* em relação ao *homem*. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra do mesmo modo em oposição com outros homens [...] De forma geral, a afirmação de que o homem se encontra alienado da sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros e que cada um dos outros se encontra do mesmo modo alienado da vida humana. (MARX, 2005, p. 118).

Sua afirmação da alienação “em relação aos outros homens” se trata de uma alienação em relação a um humanismo também desenvolvido no trabalho. Marx não se refere aqui a um humanismo como espécie, dado que ele indica os predicados humanos como predicados desenvolvidos nas relações sociais. Na verdade, o tipo de humanismo que Marx defende aqui é uma reapropriação de Feuerbach num modo bastante peculiar.

Para Feuerbach, a natureza do ser está dada nas múltiplas formas de manifestações sensíveis do ser, ou seja, na amplitude de modos de expressão dos homens já se manifesta a própria natureza humana. Numa perspectiva feuerbachiana, o ser é o conjunto de suas manifestações sensíveis diversas, as razões e paixões expressas na sua convivência objetiva comum são a sua própria essência. A manifestação da totalidade está imediatamente dada no conjunto amplo das multiplicidades fenomênicas, não são o desenvolvimento de um conceito oculto. Em Feuerbach (1988, p. 49), a essência é determinada pelos sentidos, o sentimento é determinante sobre a vontade e a razão, e “o que a essência afirma, a razão [sensível], o gosto ou o juízo não podem negar”. O ser genérico feuerbachiano é, assim, o conjunto das manifestações sensuais particulares dos homens compartilhadas num espaço comum. A essência humana está dada completamente já nos modos de manifestação em geral, nos predicados dos diversos indivíduos coexistentes.

A consciência do ser está sempre e de modo necessário vinculada com conteúdos determinados [...] O ser não é um conceito universal, separável das coisas. É um só com o que existe. Só é mediamente pensável – só pensável mediante os predicados,

que fundam a essência de uma coisa. O ser é a posição da essência. O meu ser é o que é a minha essência. (FEUERBACH, 1988, p. 71).

Em Feuerbach, tendo em vista que a essência do ser é já simplesmente os predicados deste, as satisfações de um indivíduo integram já imediatamente as manifestações das suas necessidades de todos os homens. Nele, cada nova individualidade é uma nova qualidade da essência geral, cada homem novo é uma nova humanidade: “A essência humana é, pois, uma riqueza infinita de diversos indivíduos. Todo homem novo é, ao mesmo tempo, um novo predicado, um novo talento *da humanidade*” (FEUERBACH, 1988, p. 65, grifo nosso).

Marx retoma essa compreensão, mas de um modo diferente: as novas possibilidades de vida engendradas por meio do trabalho são sempre também novas necessidades da humanidade, ainda que sejam experimentadas efetivamente apenas pelos capitalistas. “O russo não é miserável com o seu óleo de baleia e o seu peixe rançoso” (SCHULZ, 1843 apud MARX, 2005, p. 73) apenas numa sociedade na qual “todos têm idênticas necessidades”. Do contrário, a necessidade do mais abastado determinará também a necessidade do miserável. Para Marx, os múltiplos modos de ser dos homens também expressam a vida humana, daí por que aquele que pode viver efetivamente as possibilidades – o capitalista – será sempre determinante das necessidades gerais – incluindo as necessidades do trabalhador.

Mas em Marx tais manifestações são engendradas socialmente, não estão dadas de modo acabado pela natureza. Marx mantém nesta questão a inspiração hegeliana já demonstrada outrora em seus artigos para a *Gazeta*: há uma passagem dos homens da vida animal para a vida humana. Ele fundamenta na relatividade das necessidades humanas como uma construção histórica a diferença do seu posicionamento em relação à Feuerbach e aos comunistas grosseiros. Diferente destes, reconhece um mérito no desenvolvimento da propriedade privada e da industrialização, indicando uma concepção de humanismo mais complexa. Tal complexidade fica evidente na seguinte passagem:

Considerando-se que os sentimentos, as paixões etc. do homem não são simples características antropológicas no sentido restrito, mas verdadeiras afirmações ontológicas do ser (natureza) – e se realmente se afirmam só à medida que o seu objeto existe como objeto sensível, então é óbvio: (1) que o seu modo de afirmação não é um só e imutável, mas antes os diversos modos de afirmação constituem a característica da sua existência, da sua vida; a maneira como o objeto para eles existe é o modo característico de sua satisfação; (2) onde a afirmação sensível surge como a direta anulação do objeto na sua forma independente [...] esta é a afirmação do objeto; (3) uma vez que o homem, e assim também os seus sentimentos são humanos, a afirmação do objeto por outra pessoa constitui da mesma forma sua própria satisfação; (4) somente por meio da indústria desenvolvida, ou seja, por meio da mediação da propriedade privada é que surge a essência ontológica das paixões humanas, na sua totalidade e na sua humanidade; a ciência do homem constitui também um produto da auto-realização do homem através da atividade prática. (MARX, 2005, p. 166).

Neste trecho Marx explica que a multiplicidade de manifestações sensíveis são as diversas expressões do ser genérico ao mesmo tempo em que são as diversas (auto)determinações do ser genérico produzidas no desenvolvimento da indústria. Assim, nele não há uma antropologia restrita: se é verdade que o humanismo já se afirma na medida em que se manifesta, as manifestações se diversificam em ampla escala mediante o desenvolvimento da produção material em larga escala. Assim, a indústria desenvolvida foi necessária para que o homem produzisse também o modo de vida não animal, um modo de vida não reduzido à mera animalidade.

O sentido do humanismo de Marx aqui é tanto feuerbachiano quanto hegeliano: o predicado manifesta imediatamente a essência e, ao mesmo tempo, o predicado se desenvolve de modo mediado. O uso dos termos de Feuerbach para definir a alienação surge aqui como uma reapropriação, porque é na redução a uma única atividade segregada do conjunto amplo das demais, é na alienação do trabalho, que os homens constroem predicados diversos em potencial. Marx acrescenta um “movimento” ao sensualismo “inerte” de Feuerbach, o que expressa sua inspiração hegeliana: a manifestação do ser genérico é uma atividade de produção do ser genérico. Só por meio da atividade o homem pode potencializar-se ser de múltiplas maneiras e fazer-se em diversos predicados. Em Feuerbach, o homem contempla seu ser genérico como espécie natural na comunidade, uma contemplação do outro dada numa coexistência

espacial¹³³, sendo, portanto, uma determinação “sem movimento”, de “natureza”. Em Hegel, diferentemente, a posição do ser passa por um movimento/desenvolvimento histórico, temporal de uma potência já dada em si mesma.

Grosso modo, Marx indica, entre Feuerbach e Hegel, um novo ser genérico: o ser se autodetermina múltiplo na convivência, mas o que contempla no outro é manifestação potencial também produzida concretamente, não é apenas a essência dada por natureza e nem dada apenas pela razão conceitual. Além disso, o ser manifesta-se determinando-se ao mesmo tempo em que aliena de si mesmo nessa determinação. Daí o caráter contraditório do trabalho consigo mesmo: o trabalho é atividade que é simultaneamente realização e alienação da liberdade dos homens. A humanidade é assim imediatamente sua manifestação sensível, mas uma manifestação de produto mediatamente engendrado. Nem a atividade do conceito indeterminado e nem sensualismo inerte do homem determinado são para Marx um humanismo. O laço (razão/humanismo/totalidade) dos homens não é razão (ideia) e nem espécie (natureza), mas é relação determinada na atividade de produção da vida (social) passando pela alienação desta na atividade unilateral de produção econômica.

Em 1837 Marx negara Kant com Hegel por julgar que este combatia o idealismo e depois criticara Hegel por este se revelar idealista, aproximando-se de Feuerbach por conta de seu materialismo. Mas Marx nunca fora exatamente feuerbachiano pelo fato de nunca ter abandonado uma tentativa, pela trilha política, de salvar a dialética. Aqui, entretanto, ele desenvolve uma maior complexidade da sua relação com Feuerbach: a “duplicação” do homem em sujeito e objeto não é admitida numa mera reflexão contemplativa sensualista e nem no mero desenvolvimento da forma política. Aqui o homem não se duplica somente “na consciência, mas ativamente, ele se duplica de modo real”. Assim, o homem não é “ser genérico” (MARX, 2005, p. 117) desde

¹³³ “É com razão que o empirismo deriva também dos sentidos a origem das nossas idéias; esquece-se apenas de que o objeto mais importante e mais essencial dos sentidos humanos é o próprio homem; que unicamente no olhar do homem sobre o homem se acende a luz da consciência e do entendimento. Por conseguinte, o idealismo tem razão quando busca no homem a origem das idéias; mas erra ao querer derivá-las do homem isolado, fixado como ser que existe para si, com alma, numa palavra: ao querer deduzi-las do eu sem um tu sensivelmente dado” (FEUERBACH, 1988, p. 86).

sempre, mas se faz genérico: “Ao não se reproduzir somente intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele se duplica de modo real e percebe sua própria imagem no mundo por ele criado” (p. 117).

Se em Feuerbach a consciência sensível dos homens na vida em comunidade é já imediatamente a consciência da sua essência, em Marx essa consciência é um projeto a ser realizado por meio do desenvolvimento do socialismo. Até então, o homem se manifesta nas expressões sensíveis mediante uma atividade na qual ele simultaneamente não apreende sua generalidade imediatamente e sim, alienado no trabalho, a estranha. A consciência sensível do homem só será consciência imediatamente teórica e prática da sua generalidade quando este homem não estiver recluso na atividade única do produzir o humanismo potencialmente nos produtos, quando não estiver reduzido a uma produção material cindida da produção subjetiva.

Nos *MEF*, Marx se mantém feuerbachiano no que tange ao fato de que a essência é dada quando o homem se faz sujeito e objeto de si, que é determinada pela totalidade das expressões das subjetividades. Entretanto, ele escapa de Feuerbach quando indica que esse “fazer-se sujeito e objeto de si” exige não apenas uma coexistência espacial, mas uma relação social que permita realizar a potência humana em humanismo real. Alienado da integralidade da atividade produtiva e num sistema que reproduz tal alienação, o trabalhador não pode “contemplar” seu ser genérico, tal como o quer Feuerbach. “Contemplar” o ser genérico é contemplar as experiências humanas possíveis no homem não trabalhador, o que passa primeiro pelo desenvolvimento da multiplicação das possibilidades de experiências por intermédio da alienação do homem trabalhador¹³⁴. É apenas por intermédio do desenvolvimento histórico da atividade do trabalho que o homem determina o que é o homem e o que é a natureza,

¹³⁴ Para Ruy Fausto (1987, p. 237), trata-se de uma “antropologia negativa”. Marx indicaria que o homem moderno ainda não é ser genérico, ainda não é propriamente homem ao afirmar: “[...] e como tudo o que é natural deve nascer, o homem também tem o seu ato de nascimento, a história [...] a história é a verdadeira história natural do homem” (MARX, 2005, apud FAUSTO, 1987, p. 237). Para Fausto, “[...] se se afirma que a história não é mais que a pré-história do homem, o homem não está lá, perde-se o direito de falar do homem” (p. 237).

a essência homem e essência natureza é dada na vida prática e sensível do homem mediante a história: o humanismo é produzido ativamente.

Nesse humanismo peculiar, Marx indica mais claramente o desvanecimento da alienação religiosa pelo desvanecimento do trabalho alienado. O desvendamento do caráter contraditório do humanismo acaba por tornar abstrata a questão da existência de Deus por revelar fictício o ser genérico como um princípio causal em si: não existindo ser essencial antes da vida prática dos homens que exige relações entre eles, não existe, obviamente, um ser que se sobrepõe e dá origem ao homem antes do desenvolvimento do trabalho. Se o homem se torna “ser genérico” ao mesmo tempo em que nega a si se autoalienando das demais possibilidades humanas, ser genérico é laço, relação humana, e não existe efetivamente antes da dissolução do trabalho alienado que separa os homens.

A generalidade essencial é a soma das manifestações empíricas (Feuerbach), mas esta se dá apenas mediante um autodesenvolvimento do ser ao seu absoluto por meio da alienação (Hegel). Na modernidade o ato de produção material se sobrepõe de modo alienado aos demais atos e permanece como tal a despeito das oportunidades geradas.

A orientação *real*, ativa do homem para si mesmo enquanto ser genérico ou a fixação por si próprio como ser genérico real, quer dizer, como ser humano, só é possível na medida em que ele realiza todos os seus *poderes específicos* – o que, por sua vez, só é possível através da ação coletiva dos homens e como resultado da história – e trata estes poderes como objetos. Mas isto só é viável na forma de alienação. (MARX, 2005, p. 178), grifo do autor).

O homem só se determina como humano por meio da ação coletiva de trabalhos alienados (divisão do trabalho), é nela que as capacidades humanas particulares, múltiplas surgem e se desenvolvem, se dão como genéricas e como objetos do próprio homem. A totalidade das manifestações dos homens desenvolvidas mediante o trabalho alienado é justamente o que definiu o ser humano genérico. Uma vez que é na alienação do trabalho na propriedade privada, na divisão ampla do trabalho que os homens manifestam uma maior amplitude de objetivações, é nesse sistema que as

determinações mais múltiplas são a potência – não a realidade - da determinação mais ampla da totalidade do homem.

Pela alta produtividade da indústria desenvolvida no sistema de propriedade privada, o homem se aliena das suas determinações/manifestações concretas da sua totalidade na mesma medida em que as cria. A indústria desenvolvida, a mediação da propriedade privada na atividade produtiva, foi assim necessária para a determinação do ser genérico na medida em que por intermédio dela foi possível intensificar e diversificar amplamente as possibilidades de os homens expressarem/elaborarem suas subjetividades. Para Marx (2005, p. 78), portanto, “a vida humana necessitou da propriedade privada”, já que necessitou da divisão do trabalho, porque foi mediante a alienação do trabalho dividido coletivamente que o homem se produziu como humano, como ser de múltiplas atividades e possibilidades – (4) somente por meio da mediação da propriedade privada é que surge a essência ontológica das paixões humanas” (MARX, 2005, p. 166). Marx afirma que a vida humana necessitou da propriedade privada e afirma que a prova de tal fato consistia justamente no fato de que a vida humana precisou da divisão do trabalho e da troca.

É exatamente no fato de a divisão do trabalho e a permuta serem manifestações da propriedade privada que reside a prova, primeiramente, de que a vida *humana* necessitou da *propriedade privada* e, depois, de que ela precisa agora da eliminação da propriedade privada. (MARX, 2005, p. 165, grifo do autor).

Assim, Marx concorda parcialmente com a economia política. Por um lado, de fato o humanismo dependeu do desenvolvimento da propriedade privada, mas, por outro lado, o humanismo depende também da subsunção da propriedade privada. A submissão dos homens ao sistema de propriedade privada deve ser ultrapassada porque nela a multiplicidade de possibilidades sensíveis dos homens permanece separada destes. As possibilidades produzidas pelo trabalho, enquanto não apreendidas pelo homem, são apenas a expressão da própria separação do homem de sua humanidade, daí porque o dinheiro, representante universal das possibilidades humanas, é laço e, simultaneamente, cisão dos homens. Alienada por meio de um

único objeto, o dinheiro, o desejo por tal multiplicidade surge aos homens como o mero desejo por dinheiro.

Marx afirma que no sistema de propriedade privada o dinheiro surge e se mantém como vínculo dos homens justamente pelo seu poder de acesso às possibilidades do homem dele alienadas: “O dinheiro, em virtude da propriedade de tudo comprar, de se apropriar de todos os objetos, é conseqüentemente o objeto por excelência” (MARX, 2005, p. 169). O dinheiro não pode ser considerado um progresso social em si e sim uma contradição que precisa ser ultrapassada para a efetivação do humanismo. Qualquer mediação que se interponha entre os homens e suas possibilidades objetivas de elaboração de sentidos subjetivos torna-se um sentido único aos homens. E este é o problema do dinheiro: no trabalho alienado desenvolvido, o dinheiro está entre o homem e os seus modos de elaborar sentidos. O laço social se reduziu ao dinheiro apenas porque é o dinheiro que separa do homem da sua essência genérica:

Se o dinheiro é o vínculo que me liga à vida humana, que liga a sociedade a mim, que me une à natureza e ao homem, não será ele o laço de todos os laços? Não poderá ele soltar e unir todos os vínculos? Não será ele, portanto, *meio* universal de separação? [...] o vínculo que me liga à vida humana, que liga a sociedade a mim [...] constitui o verdadeiro meio de separação e união, a força galvano-química da sociedade [...] o poder alienado da humanidade. (MARX, 2005, p. 169).

Dado que o laço do homem moderno é o dinheiro e que isso revela justamente que o dinheiro é a alienação dos homens da humanidade, é preciso ultrapassar os laços meramente econômicos. Marx se contrapõe à economia política mostrando que, se de fato a propriedade privada faz surgir a vida humana – pelo fato de a “essência ontológica das paixões humanas” ser determinada mediante a diversidade dos objetos/manifestações sensíveis os quais são desenvolvidos mais amplamente no sistema de propriedade –, por outro lado, o dinheiro se interpõe entre o homem e tais objetos/manifestações determinando o homem submetido ao poder do dinheiro como poder estranho. Ao contrário do que afirma a economia política, o trabalho e seu desenvolvimento em propriedade privada, portanto, não é mero progresso humano, ainda que tenha gerado esse potencial. É também negação do homem de sua humanidade, já que no interior do sistema de propriedade privada “com a multidão de

objetos cresce de forma igual o império das entidades estranhas a que o homem se encontra sujeito. Todo produto novo constitui uma nova potencialidade de mútuo roubo e engano” (MARX, 2005, p. 155).

Uma vez que a possibilidade nova não termina por se traduzir de fato em uma subjetividade nova ao homem, em uma humanidade nova, ele é justamente o roubo constituído dessa humanidade. É preciso que a amplitude das possibilidades sensíveis desenvolvidas pela ampla alienação do trabalho na propriedade privada se traduza na determinação real da vida humana a todos. Ou seja, é preciso agora reverter a alienação outrora necessária para a constituição de amplas possibilidades para que tais possibilidades convertam-se de humanidade potencial à humanidade real.

Assim, o homem como mero trabalhador cria as chances de realizar seu humanismo engendrado e estagnado no estado de “pressuposição” apenas deixando de ser simplesmente trabalhador. Reduzido a produtor separado de sua essência objetivada (produto), ele não a toma como objeto e, assim, não é sujeito que concretamente escolhe de modo consciente a racionalidade de sua principal atividade. Como indicara Schulz (2005, p. 119):

Uma nação que procura desenvolver-se espiritualmente com maior liberdade não pode continuar vítima das suas necessidades materiais, escrava do seu corpo. Acima de tudo precisa de tempo livre para criar e usufruir cultura. Os progressos da organização do trabalho facultam esse tempo. [...] Mas a divisão das vantagens que conquistamos ao velho Cronos no seu próprio campo é ainda determinada pelo jogo dos dados do acaso cego e injusto.

O homem mero trabalhador não experimenta uma amplitude subjetiva em sua vida, mas apenas a produção no sentido físico, de sobrevivência animal. Nas palavras de Marx (2005, p. 119, grifo do autor):

Na medida em que o trabalho alienado tira do homem o elemento da sua produção, rouba-lhe do mesmo modo a sua *vida genérica*, a sua objetividade real como ser genérico e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal [...] o trabalho alienado transforma a vida genérica do homem em meio à existência física.

O trabalho como única atividade humana (trabalho alienado), reduz a vida de produção objetiva e subjetiva a mera vida de produção material, objetiva, vital alienada. O homem vive assim tal um animal: tem em sua atividade um meio de vivência meramente físico. Este é o argumento que costura a terceira indicação de alienação humana no trabalho como alienação ao ser genérico. Esquemáticamente, para Marx o humanismo dependeu do trabalho alienado e da propriedade privada em seu sentido de potência, pressuposição e precisa agora da subsunção do trabalho alienado e da propriedade privada para efetivar sua realidade, posição.

A descoberta do caráter contraditório do trabalho que permitiu verificar o erro tanto da solução do liberalismo quanto da solução do comunismo grosseiro também permitiu, portanto, o surgimento do horizonte da verdadeira emancipação humana: uma emancipação do fazer, da produção da vida, em relação ao mero manejo de coisas, à restrita produção de riqueza *material*. A mera produtividade material deve deixar de ser dada como sinônimo de imediato progresso humano e compreendido como mero pressuposto do progresso, que jamais deixa de ser pressuposto sem negar seu fechamento em progresso meramente econômico. A verdadeira emancipação trata-se de realizar como vida produtiva humana não a mera vida produtiva material, mas a vida produtiva material que se realize simultaneamente em progresso de produção subjetiva, criatividade de sentidos à vida.

3.2.1 A emancipação humana como emancipação dos sentidos: para além do utilitarismo do mero ter ao mero produtor material, a vida produtiva do ser

Marx defende que a emancipação social é antes uma negação da redução dos homens a mero “ser em torno da economia”, a mero “ser de atividade produtiva material mecânica e constante” do que exatamente uma negação unilateral da propriedade privada. Neste sentido, é preciso superar tanto a propriedade privada quanto o trabalho como extremos em si mesmos. Na medida em que é a partir da apreensão da sua multiplicidade de sentidos que o homem pode elaborar sua generalidade, o que se trata de revogar é a separação do homem daquilo que ele próprio criou, das

possibilidades sensíveis que dele estão sendo constantemente alienadas ao mesmo tempo em que são produzidas. Se as possibilidades sensíveis mais amplas dos homens estão fechadas na vida dos homens capitalistas, emancipar os homens é realizar tais possibilidades em todos eles.

Indo além dos limites das categorias da economia política, Marx indica que a emancipação humana perpassa não uma negação unilateral da propriedade privada, mas o desenvolvimento de uma outra perspectiva e de um outro modo real de *vida produtiva*, completamente diferente daquela compreendida e realizada hoje no interior do limitado campo dominado pela economia política. Essa nova verdadeira vida humana seria não a vida em torno da produtividade de riqueza material, expressa como vida em torno do trabalho, do ato de criar apenas objetos, mas sim a vida como o exercício do conjunto amplo de atividades por intermédio das quais os homens determinam seu diferencial em relação aos outros animais: a verdadeira vida produtiva para um humanismo é a vida que produz muito mais que progresso material. Ao afirmar que “a vida produtiva é a vida genérica. É a vida criando vida”, que Marx indica não é que a vida de mera produtividade material é a verdadeira vida humana e sim o oposto, ou seja, que a verdadeira vida produtiva não é a vida de mera produtividade material e sim a vida de produção/progresso total: tanto de produtividade quanto de subjetividade.

Marx indica que a atividade dos homens só é humanamente produtiva quando é genérica quando, diferente dos demais animais, é uma atividade material que também é produção de subjetividade. Reduzido a trabalhar, o indivíduo está reduzido ao ato unilateral de produzir matéria dele alienada, ou seja, não tem vida genérica e sim vida alienado das outras formas de elaborar o sentido humano, as quais não se dão apenas no ato em si de transformação material da natureza, mas no modo como essa transformação se traduz em produção de ricos sentidos à vida.

O conjunto efetivo de todas as atividades de todos os indivíduos, incluindo, portanto, as funções dos não proletários, é o que definirá a vida humana como vida genérica.

Uma vez que o humanismo não existe como conceito em si anterior e causal dos homens e sim como produto deles em seu conjunto empírico concreto, ser homem não é ser apenas ser que trabalha. A essência do ser é uma integração dos diversos atos de criação genuína (material e de sentidos subjetivos diversas) que diferencia os homens dos animais. E o homem como mero trabalhador não tem o trabalho como um ato interligado a uma totalidade por meio da qual ele se faz humano. O trabalho como única atividade de um indivíduo o reduz a um ser dilacerado, alienado de seus outros modos de fazer-se diferente dos animais. O trabalho — produção material repetitiva — deve ser assim atividade conscientemente integrada a outras atividades, ou seja, não deve ser sobreposta às demais atividades dos homens que através das quais eles se produzem como espécie peculiar. O trabalho em si mesmo, enquanto desconectado das demais atividades, é desprovido de lucidez. Não caracteriza sozinho (alienado em si mesmo) o humanismo porque só as atividades vitais lúcidas são criações do homem que o tornam uma espécie peculiar:

O animal identifica-se prontamente com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital lúcida [...] A atividade vital lúcida diferencia o homem da atividade vital dos animais. Só por esse motivo ele é um ser genérico. Ou então, é um ser lúcido, ou melhor, a sua vida é para ele um objeto, porque é um ser genérico. Exclusivamente por este motivo é que a sua atividade surge como atividade livre. (MARX, 2005, p. 124).

Assim, a alienação dos homens no trabalho é danosa e não define *por si só* o homem justamente porque o que define o homem é a não realização de uma atividade *por si só*. O trabalho em si não é atividade vital lúcida, já que reduzido a produtor o homem não se dá como sujeito de si, mas como mero objeto de si, o trabalho em si não faz do homem um ser genérico justamente porque, obviamente, o faz também um ser parcial. É apenas quando ultrapassa a atividade material como trabalho em si é que temos o homem que trabalha não só como objeto, mas também como sujeito. Para se entender como humano, o homem tem de ser humano na prática: ser sujeito de várias atividades, incluindo o trabalho. Ao ser sujeito apenas do trabalho o homem é, na verdade, objeto do trabalho. E, ao ser mero objeto do trabalho, o homem é mero objeto da propriedade privada. E esta então lhe domina como poder estranho nas

duas faces de sua determinação única: na forma de capital e na forma de Estado político.

A liberdade do homem ocorre apenas quando “a sua vida é para ele um objeto”, no sentido de que ele deve ser sujeito da totalidade de sua vida e não apenas de parte dela. Só então ele se dá como simultâneo objeto e sujeito de si mesmo. Marx deixa implícito assim que a atividade de produção material só é humana quando apenas o integrada à vontade e à consciência ampla, relacionada, portanto, a outros atos de tipicamente humanos de criar a vida. O ser genérico é, por conseguinte, o ser que não é só trabalho, mas tem no trabalho uma atividade conscientemente integrada a suas outras atividades.

Ao indicar que é somente na vida ativa que o homem pode ser emancipado, Marx indica que é na prática da sua generalidade, e não apenas na contemplação de sua generalidade, que o homem desenvolve sua lucidez. Marx não usa o termo “vida ativa” em oposição à “vida contemplativa”, mas, mais propriamente, recusa a possibilidade de contemplação da vida genérica fora da atividade da vida genérica. Ele é explícito em explicar que *vida ativa* não é o ato de produção material oposto à produção subjetiva e sim a vida integral do homem. Apenas como agente de atividades diversas o homem é consciente, livre, humano. A verdadeira vida produtiva é definida por Marx como o conjunto geral de atividades mediante a qual os homens dão a si mesmos um sentido humano, mas tais atividades incluem a atividade do pensamento. Se vida produtiva humana para ele não é sinônimo de vida produtiva de objetos, é porque inclui vida produtiva de ideias. Marx se contrapõe tanto aos economistas políticos que defendem o sistema de propriedade privada burguesa quanto aos comunistas que buscam puramente a eliminação do capital em si e vitória do trabalho justamente porque para ele não se trata de cindir a ação objetiva e subjetiva:

[...] há a produção da atividade humana como *trabalho*, ou seja, como atividade que é alheia a si, ao homem e à natureza, conseqüentemente alheia à consciência e à realização da vida humana, a existência *abstrata* do homem como simples *homem que trabalha*, que por conseqüência todos os dias emerge a partir do seu nada realizado ao

nada absoluto, na sua não existência social e, portanto, autêntico. (MARX, 2005, p. 125, grifo do autor).

Mantendo-se trabalhador alienado, o homem todos os dias age como se não tivesse já constituído socialmente outras possibilidades, como se ainda não tivesse saído do seu estado de natureza – quando de fato só pode exercer o trabalho como atividade vital/sobrevivência e não como atividade vital lúcida. Marx (2005, p. 125) quer negar “a existência abstrata do homem como simples homem que trabalha”, justamente recusando o trabalho como um humanismo que naturalmente definiria a totalidade da existência do homem.

Fica patente aqui, portanto, que a emancipação humana não se realiza com a eliminação da propriedade privada em nome da vitória do trabalho e da posse, mas com a eliminação da atividade econômica como totalidade da atividade humana. Dado que o capital constituído como totalidade da vida humana é o trabalho alienado constituído como totalidade da vida humana, a emancipação dos trabalhadores é tanto o ato político de dissolução da redução dos homens ao trabalho quanto o surgimento do como parte da atividade humana que não se sobrepõe às suas outras atividades através das quais ele dá sentido à sua vida. Trata-se de retirar o homem do lugar de ser que só trabalha.

Marx afirma que o que leva o comunismo grosseiro a buscar pura e simplesmente a negação da propriedade privada é justamente não tratar a emancipação dos homens no caráter subjetivo como uma emancipação da atividade: não parte da determinação objetiva do trabalho e sim do conceito, não parte do trabalho real e sim do trabalho ideal. O comunismo grosseiro não percebe que a vida humana alienada no trabalho é que origina a propriedade privada.

Não é difícil compreender a necessidade que conduz todo movimento revolucionário a encontrar sua base empírica e teórica no desenvolvimento da propriedade privada e, mais precisamente, do sistema econômico. A propriedade privada *material*, imediatamente perceptível, é a expressão material e sensível da vida *humana alienada*. (MARX, 2005, p. 138, grifo do autor).

Os movimentos comunistas grosseiros só percebem a alienação da vida humana em sua forma material produto e não em sua forma atividade e subjetividade. Daí por que buscam a libertação do homem contrapondo-se apenas a essa alienação perceptível na antítese conceitual entre propriedade (ter) e não propriedade (não ter). Daí por que se voltam contra a propriedade privada no sentido de negar a alienação da posse concreta do objeto, tornando-o posse comunal, afirmando-se a propriedade privada para toda a comunidade no sentido de posse material do objeto (ter) e não no sentido de direito a todos de variedade de atos de construção de sentidos (*ser*). Marx não nega que seja importante a afirmação do ter a todos, mas salienta que o ter deve ser apenas um dos modos pelos quais o homem apropria-se do seu ser. O homem não deve apenas consumir, mas ser, de modo total:

Do mesmo modo como a propriedade privada constitui apenas a expressão sensível do fato de o homem ser para si algo de objetivo e se tornar para si objeto estranho e não humano, do fato de a sua manifestação da vida ser a sua alienação da vida, de a sua realização ser a sua desrealização, a emergência de uma realidade *estranha*, assim também a eliminação positiva da propriedade privada, a apropriação sensível da essência e da vida humanas, do homem objetivo, das criações humanas [...] não deve considerar-se apenas no sentido do *ter*. O homem apropria-se do seu ser unilateral de uma maneira compreensiva, portanto, como homem total. (MARX, 2005, p. 141, grifo do autor).

O homem não se apropria da sua vida humana apenas por intermédio da criação dos objetos ou da posse dos objetos criados, mas sendo um homem que faz outras atividades para além de produzir coisas e consumir coisas. Na dissolução da alienação do homem como trabalhador, a ampliação do ter (consumer) deve ser considerada, mas ela sozinha não o emancipa. Daí por que não basta um aumento salarial e a consequente ampliação das posses materiais. A verdadeira apropriação da essência e da vida humana pelo e para o homem não se resume à posse concreta dos objetos (desalienação dos produtos do trabalho) e sim ao modo como se dá essa apropriação (desalienação da atividade de trabalho). A apropriação do homem em relação ao seu ser se dá nas atividades de sua vida e não simplesmente no consumo material. Trata-se de multifacetar as atividades dos indivíduos incluindo a ampla gama de possibilidades

de atividades que o diferencia dos animais para além das de cunho meramente econômico e produtivo.

É preciso, portanto, transformar o fazer do homem, afirmá-lo como sujeito de vida ativa ampla. A mera posse material não elimina necessariamente o estranhamento, uma vez que na mera posse para um homem cuja vida é uma produção material sem sentido é ainda a manutenção do homem num agir não humano, numa relação de estranhamento com o seu objeto. O homem só se apropria de si mesmo, da sua humanidade, quando amplia os seus sentidos subjetivos, devendo ultrapassar o relacionamento com o mundo do modo meramente utilitário.

Todas as suas relações *humanas* com o mundo – visão, audição, olfato, gosto, percepção, pensamento, observação, sensação, vontade, atividade, amor – em síntese, todos os órgãos da sua individualidade, como também órgãos diretamente comuns na forma, são, no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento perante o objeto*, a apropriação do referido objeto, a apropriação da realidade *humana*. (MARX, 2005, p. 141, grifo do autor).

Os órgãos sensíveis, tal como em Feuerbach, são diretamente os órgãos da essência: mediante a totalidade sensível é que se apreende a essência, a apropriação do objeto em sua multiplicidade sensível é a apropriação da totalidade da essência humana dada na realidade empírica. É por meio dos cinco sentidos e da percepção, da observação, do amor, de outros atos de criação para além do produtivo material que o homem se relaciona com o mundo em sua integralidade humana. Assim, não se trata de *ter* o mundo e sim de *experimentar* o mundo para além do ato em si de posse. A relação do homem com o empírico deve ser integração de diversas apreensões, dados na múltipla possibilidade objetiva dos cinco sentidos: apreender o mundo não é simplesmente ter posse dele, na forma de posse de objetos, mas experimentá-lo de modo complexo, atribuindo novos significados a ele. Trata-se, portanto, de transformar o estar do homem no mundo de modo a tornar o seu agir uma relação rica e integral de sentir, observar, pensar, atuar.

A crítica de Marx é de que os homens na modernidade estão tão completamente reduzidos à mentalidade da lógica da propriedade privada que nem mesmo consegue

pensar na emancipação fora das categorias economicistas do ter: “[...] todos os sentidos físicos e intelectuais foram substituídos pela simples alienação dos sentidos, pelo sentido do *ter*. O ser humano viu-se reduzido a essa total miséria a fim de produzir toda a sua riqueza interior” (MARX, 2005, p. 142, grifo do autor). E:

A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando por nós é diretamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo, habitado etc., ou melhor, quando *é utilizado*. [...] A supressão da propriedade privada constitui, desse modo, a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanas. Mas só é esta emancipação porque os referidos sentidos e propriedades se tornaram humanos, tanto do ponto de vista subjetivo como objetivo. (MARX, 2005, p. 142, grifo do autor).

A supressão positiva da propriedade privada, distinta da preconizada pelo comunismo grosseiro, explicita-se aqui claramente. A emancipação dos sentidos e qualidades humanas refere-se obviamente à propriedade objetiva dos objetos “apenas se acompanhada da propriedade subjetiva” deles: o homem deve tomar posse do seu sentir, do seu olhar, do seu agir, do seu pensar no mundo, deve tomar posse de suas ações múltiplas através das quais dá sentido à vida e não simplesmente tomar posse de objetos. Deste modo, a generalização de salários de Proudhon¹³⁵, ao buscar suprimir a propriedade privada apenas por generalização do ter, não pode ser uma verdadeira superação da propriedade privada na medida em que não supera a submissão de nosso modo de viver o mundo à lógica mesquinha da propriedade privada. Ainda que essa posse de objetos, esse consumo, esse ter também seja parte do processo de dissolução da propriedade, ela é apenas um momento, uma dissolução *negativa*, insuficiente, ainda não afirmadora do humano, já que é na multiplicidade da atividade – e não do mero ter, não do consumo em si mesmo - que o homem se faz humano. O mais importante é o homem tornar-se “ser social”, de modo a poder também ter os objetos atribuindo-lhes um sentido para além do consumo utilitário. Daí por que não se trata de o homem suprir necessidades e satisfações como “homem

¹³⁵ A contraposição de Marx a Proudhon será contundente após este abandonar a perspectiva revolucionária. É sobretudo em “A miséria da filosofia” que Marx (1985, p. 135) o critica por buscar acabar com a divisão do trabalho apenas no interior do trabalho alienado, sem querer o lado positivo da indústria a qual, para Marx, deveria liquidar as especializações: “O Sr. Proudhon, sem sequer ter compreendido este único aspecto positivo da fábrica, retrocede e propõe ao operário fazer não só a duodécima parte de um alfinete, mas, sucessivamente, as doze partes. O operário chegaria, assim, à ciência e à consciência do alfinete. É isso o trabalho sintético do Sr. Proudhon”.

trabalhador”: o homem deve ter experiências subjetivas amplas e ricas, para além da lógica pragmática.

Na verdade, a revogação do trabalho alienado aqui deve passar por todas as determinações de alienação que Marx destrinchara. Como vimos, o trabalho alienado não é só o “não acesso do trabalhador ao produto”, mas também a alienação do trabalhador no processo produtivo em si. Relembremos que a alienação do objeto apenas é o resumo da alienação do ato: “[...] na alienação do objeto do trabalho, resume-se apenas a alienação na própria atividade do trabalho” (MRX, 2004, p. 114), que o mero trabalhador não “desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito” (p. 114), já que o trabalho “não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades” (p. 114), “a atividade do trabalhador não é sua atividade espontânea. Pertence ao outro, é a perda de si” (p. 114).

Assim, a afirmação do ter ao trabalhador não é a solução integral e já afirmativa para a reversão da alienação, já que mantém o trabalho alienado em termos do fazer, da relação do trabalhador com sua atividade, num modo em que “tal relação é a relação do trabalhador com a própria atividade assim como com uma coisa estranha, que não lhe pertence, a atividade como sofrimento (passividade)” (Marx, 2005, P. 115), de modo que “o homem (trabalhador) só se sente livre nas suas funções animais – comer, beber e procriar [...] enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal” (P. 115). A mera afirmação do ter mantém a realidade na qual o homem humano ainda está negado: se sente livre apenas no momento em que exerce atividades animais, no mero produzir coisas ou no mero consumir coisas, atos ainda dados pelo homem enquanto homem alienado.

Assim, contraposto ao trabalho em si, Marx indicou a vida ativa genérica como atividade dos homens em geral, diferente de uma “atividade reduzida à criação de

riqueza material”.¹³⁶ Para além da mera garantia do ter ao trabalhador é preciso revogar a atuação do homem reduzida ao utilitarismo. Marx recusa o utilitarismo

¹³⁶ Nesse sentido, consideramos que os *MEF* lançam luz para uma crítica da crítica promovida por Hannah Arendt a Marx, ainda que tal não se remeta especialmente ao jovem Marx. Em *A condição humana*, Arendt (1958, p. 98) supõe que Marx teria perdido de vista a distinção entre animal *laborans* e *homo faber*: “Ao invés disso (da distinção entre animal *laborans* e *homo faber*) encontramos primeiro a distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo [...], trabalho qualificado e não qualificado e [...] trabalho manual e intelectual”, e acabado por indicar erroneamente a emancipação humana na elevação do animal *laborans*: “Numa sociedade completamente ‘socializada’, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital – e é este o ideal, infelizmente um tanto utópico, que orienta as teorias de Marx – a distinção entre labor e trabalho desapareceria completamente; todo trabalho tornar-se ia labor, uma vez que todas as coisas seriam concebidas, não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva do labor, como funções do processo vital”. Para Arendt a vitória do animal *laborans* seria ainda pior que a do *homo faber*, pois se este, ao desconsiderar a atividade contemplativa, percebe os processos não como meios e sim como fins, o animal *laborans* é ainda pior, pois tem como fim último simplesmente o prazer, ou melhor, a ausência de dor, o que leva o homem a ter como fim simplesmente a vida biológica. Arendt (1994, p. 19) afirmou que, “para Marx, que virou o idealismo hegeliano de cabeça para baixo, era o trabalho, a forma humana do metabolismo com a natureza, que preenchia essa função”, indicando, em termos gerais, que Marx inverteu a hierarquia entre ação e pensamento elevando a primeira sobre a última, mantendo-se no interior da dicotomia entre *Vita activa* e *Vita contemplativa* e numa indistinção entre as diferenças no interior da *Vita activa*. Arendt expressa-se influenciada pela interpretação de Lobkowitz ao citá-lo em *A vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar* (ARENDR, 1992, p. 8): “O que me interessava no estudo sobre a *Vita activa* era que a noção de completa quietude da *Vita contemplativa* era tão avassaladora que, em comparação com ela, todas as diferenças entre as diversas atividades da *Vita activa* desapareciam. Frente a essa quietude já não era importante a diferença entre laborar e cultivar o solo, trabalhar e produzir objetos de uso ou interagir com outros homens em certas empreitadas. Mesmo Marx, em cuja obra e em cujo pensamento a questão da ação teve um papel tão crucial, utiliza a expressão ‘praxis’ simplesmente no sentido ‘daquilo que o homem faz’ em oposição ‘àquilo que o homem pensa’” (ARENDR, 1992, p. 8). Consideramos que nos *MEF* Marx promoveu uma distinção entre trabalho em si e vida produtiva que estará contida no desenvolvimento da práxis em *IA*, assim como nesta estará presente o humanismo como predicado e abertura e não como metafísica ou antropologia. Neste sentido, sob luz dos *MEF*, consideramos que parece ocorrer com Arendt a mesma confusão de Stirner ao julgar o comunismo (e que fora combatido em *IA*): uma redução de Marx a Proudhon. Diferentemente de Proudhon, Marx se opõe à generalização do trabalho em si como humanismo, indicando-o antes como alienação e afirmando a atividade produtiva ampla e emancipatória aquela não reduzida ao metabolismo material com a natureza. Antes de ser um empreendimento buscado por Marx, a redução do humanismo à atividade de animal *laborans* é denunciada por ele como própria do modo capitalista de produção. É o sistema de propriedade privada que acaba por impor à maioria dos homens a redução à uma atividade alienada à sobrevivência física ao mesmo tempo em que identifica tal redução à realização da plena liberdade. Marx, ao contrário, distingue atividade produtiva humana de atividade produtiva alienada na produtividade material e indica como emancipação a elevação do primeiro sobre o segundo no interior da vida ativa. Para Marx a redução do homem ao processo de produção material como fim, que é justamente o que Hannah Arendt critica pelo fato de que tal daria a todas as atividades um princípio simplesmente utilitarista; é justamente o que deve ser ultrapassado, uma vez que o homem como mero produtor material é trabalhador alienado, no interior do sistema de organização cuja atividade prática está separada da intelectual e escrava do metabolismo natural. Na verdade, é Arendt quem parece manter-se no interior da dicotomia que acusa haver em Marx, na medida em que considera que uma elevação deste de *Vita activa* implica uma oposição radical à *Vita contemplativa*, não percebendo assim as nuances distintas entre trabalho em si e práxis. A própria retomada dos termos cindidos *Vita activa* e *Vita contemplativa* é problemática aqui. Marx difere-se dessa tradicional cisão entre vida ativa e vida contemplativa: ao invés de contrapor a lucidez à ação dando-a como contemplação, ele sugere a

como próprio dos homens, afirmando-o como próprio dos homens “que só trabalham”, que só exercem atividade produtiva economicamente. Trata-se de contrapor a vida prática alienada à vida prática desalienada. A negação da relação utilitarista, a emancipação total dos sentidos se dá numa sobreposição da lucidez ao estranhamento mediante a ultrapassagem da prática que gera o estranhamento, sobreposição da atividade lúcida à atividade não lúcida (no lugar da sobreposição tradicional do lúcido-contemplação inerte à atividade não lúcida).

A libertação do trabalhador interessa somente como meio de libertação do homem, na medida em que a riqueza material (o ter) é apenas uma das condições para a riqueza de sentidos. Para que o homem não dê aos objetos que toma posse somente um sentido de satisfação utilitária, ele tem de ter ultrapassado a atividade meramente utilitária. Marx (2005, p. 144, grifo do autor) afirma:

A mais bela música nada significa para o ouvido completamente não musical [...] os *sentidos* do homem como ser social são *diferentes* dos do homem não social. Só por meio da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é que em parte se cultiva e em parte se cria a riqueza da sensibilidade subjetiva *humana* (o ouvido musical, o olho para a beleza das formas...). [...] O sentido encarcerado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado limitado. Para o homem esfomeado não existe a forma humana do alimento [...] é impossível dizer em que medida essa atividade alimentar se diferenciaria da atividade alimentar animal.

O homem é humano na medida em que os objetos têm para ele um sentido não meramente material. Encerrado em uma atividade de finalidade meramente objetiva, e não também subjetiva, tal como ocorre na realidade do trabalho alienado, o homem não tem os sentidos humanizados e assim tomará posse dos objetos como mero uso animal, pragmático. Assim, de nada adiantam a generalização do ter se o homem que apreenderá os objetos sensíveis é um homem que passa a maior parte do tempo fragmentando-se, reduzindo os seus sentidos a produção de riquezas apenas materiais, vivente de uma a vida ativa alienada.

constituição de uma lucidez na própria ação, ou seja, a constituição da vida ativa como vida que também é lucidez na medida em que não é sinônimo de trabalho alienado.

A emancipação total do homem como emancipação total dos sentidos ocorre quando a “necessidade ou o prazer perderam todo caráter egoísta e a natureza perdeu a sua mera utilidade, na medida em que sua utilização se tornou utilização humana” (MARX, 2005, p. 1452, grifo do autor). Não basta assim que o homem possa usar os objetos como indivíduo de necessidades reduzidas às necessidades animais (meramente materiais), é preciso que ele os use como ser social, significando humanamente a sua relação com o sensível. A eliminação da propriedade privada deve ser eliminação da relação animal entre o homem-natureza no desenvolvimento de uma relação humana homem-atividade produtiva da vida.

Da mesma forma como a sociedade, nos seus momentos iniciais, descobre por meio do desenvolvimento da propriedade privada com a sua riqueza e pobreza – a um tempo intelectual e material – os materiais necessários a essa *evolução cultural*, assim também a sociedade inteiramente constituída produz o homem em toda a perfeição do seu ser, o homem rico e dotado de todos os sentidos, como sua constante realidade. Somente no contexto social é que o subjetivismo e o objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade deixam de ser e de existir como contradições.

O desenvolvimento da propriedade privada em capital, ou seja, da forma do trabalho alienado, dá as condições para a emancipação do homem, para uma riqueza material que é simultaneamente riqueza subjetiva. Eliminar a propriedade privada para Marx não é eliminar o modo de vida capitalista, é antes eliminar o modo de vida do mero produtor material. Não é promover uma generalização da condição de vida dos trabalhadores a todos os homens e sim eliminar a redução da relação homem-mundo, homem-homem à prática alienada do trabalho.

Assim, a emancipação humana é a negação da redução da relação entre homem e objeto sensível à relação de posse material direta em favor de uma relação com sentido social. Daí por que, enquanto para o comunismo grosseiro, “a posse física, imediata, aparece-lhe como única finalidade da vida e da existência”, o comunismo não grosseiro, que elimina a propriedade privada num sentido positivo, porque afirma (põe) o humano, pretende que os homens se apropriem do objeto num sentido amplo,

social e, para tanto, que não haja homens sobrepondo o trabalho – atividade produtiva material – a sua vida produtiva genérica.

Marx indica aqui o horizonte da revolução social que defende. Se outrora nos *Anais* ele diferenciara emancipação política de emancipação social/humana, aqui ele diferencia emancipação dos trabalhadores de emancipação social/humana. Tal como a solução não se limita a ser mero domínio da forma política alienada, também não se limita a ser mero domínio da produção econômica alienada. A revolução social não se define pelo objetivo de liberdade dos trabalhadores, mas sim por ser desalienação dos trabalhadores do trabalho, ou, em outras palavras, fazer os homens surgirem como não escravos da atividade econômica em si. Embora tenha a tomada do poder por parte dos trabalhadores como meio, o fim é a emancipação dos homens da redução a meros trabalhadores.

Da relação da propriedade privada com o trabalho alienado percebe-se ainda que a emancipação da sociedade quanto à propriedade privada, à servidão, adquire a forma política da emancipação dos trabalhadores; não na acepção de que somente está implicada a emancipação dos últimos, mas porque tal emancipação inclui a emancipação da humanidade como totalidade, uma vez que toda a emancipação humana encontra-se envolvida na relação do trabalhador com a produção [...]. (MARX, 2005, p. 121).

A revolução social a partir dos trabalhadores é apenas a forma política da emancipação humana da redução ao trabalho, dado que essa redução fundamenta as demais alienações. Como a forma política até então é formalismo público para domínio da propriedade privada, não se trata apenas tomar o poder de tal formalismo. Ao mesmo tempo, adquirir o poder da forma é necessário, porque o formalismo da forma em nenhuma medida implica a ausência de domínio social da forma, mas justamente o contrário, é pelo formalismo que a propriedade privada mantém fixo o seu domínio. A tomada da forma formalista pelos trabalhadores e não deve constituir um Estado político de trabalhadores e sim dissolver a forma da sua condição de formalismo, da sua condição de política alienada (Estado político), dissolvendo a redução dos homens a meros trabalhadores e os tornando sujeitos efetivos da ordenação social efetiva.

A revolução social preconizada por Marx trata-se não só da submissão da forma pública à determinação da totalidade dos homens, mas de tal submissão à totalidade de homens *humanos*, homens de *vida genérica*. Dado que o homem até então não realizou sua vida genérica, a revolução social tratará de fazer do humanismo pressuposto, já dado, se realizar como posto. Assim, embora o comunismo já exista (como pressuposto) ele é, simultaneamente, enquanto real, posto, um enigma que só através dos embates históricos concretos os homens poderá decifrar.

3.2.2 Relação entre comunismo e o socialismo

Marx diferencia o comunismo não grosseiro do socialismo em termos dialéticos. Enquanto o comunismo é o surgimento das condições empíricas do humanismo, o socialismo é a autoconsciência do homem de seu humanismo: “Tanto a origem real do comunismo – o nascimento da sua existência empírica – como também a sua consciência pensante, é o movimento apreendido e consciente do seu devir” (Marx, 2005, p. 138). Essa autorreflexão do movimento de desenvolvimento do humanismo que perpassa o humanismo dado como potencial no concreto é o socialismo:

O socialismo é [...] a auto-consciência do homem, positiva, já não mediada pela eliminação da religião, [...] por meio da eliminação da propriedade privada, através do *comunismo*. O comunismo constitui a fase da negação da negação e é, por consequência, para o seguinte desenvolvimento histórico, o fator real, imprescindível, da emancipação e reabilitação do homem [...] mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana – a forma da sociedade humana. (MARX, 2005, p. 138, grifo do autor).

A determinação do humanismo – e, portanto, da liberdade – se dá de modo objetivo e subjetivo. O comunismo é o humanismo empírico e o socialismo é a auto-consciência não religiosa do homem em relação a esse humanismo. Comunismo e socialismo são determinações do movimento para a forma social humana e não a própria forma social humana. Ao afirmar que “o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana” Marx nega o comunismo como estágio final. O comunismo não é uma forma social e política e sim as condições concretas dessa forma. A liberdade real

é tanto a condição empírica da liberdade (comunismo) quanto a consciência da liberdade (socialismo).

A determinação comunista em si mesma também tem uma dupla determinação. Já surge potencialmente por meio do desenvolvimento das possibilidades empíricas passando pela propriedade privada desenvolvida (grande indústria), mas só surge em sua determinação real por meio da negação positiva da propriedade privada desenvolvida, a qual é realização do potencial humano concreto na desalienação concreta das possibilidades geradas na indústria.

O socialismo também não é a forma da sociedade humana: o socialismo é a autoconsciência do homem de seu humanismo. O socialismo é a consciência do humanismo e surge potencialmente tão logo o comunismo surge na sua forma de potência concreta do humanismo, mas só se realiza também com a realização madura do comunismo. O comunismo – movimento empírico do humanismo que passa pela propriedade privada desenvolvida (negação do humanismo) e posteriormente a nega (negação da negação do humanismo) – já surgiu em seus pressupostos concretos, ainda que não esteja posto concretamente. O socialismo, autoconsciência do comunismo sobre si mesmo, também já surgiu em seu pressuposto, em potência.

O movimento de desenvolvimento do humanismo já sofreu a dupla determinação; empírica (comunista) e socialista (ideal) apenas potencialmente, apenas como pressuposto, não sendo possível prever em qual forma de sociedade estará como realidade posta. A forma social determinada pelo comunismo e pelo socialismo é um enigma que só por meio da história será resolvido. Marx recusa-se a antecipar como deve funcionar a sociedade de real humanização, indicando apenas a forma do movimento que desenvolve humanismo. Tal movimento é distinta tanto do liberalismo quanto do comunismo grosseiro: o desenvolvimento da propriedade privada *é e não é* desenvolvimento do humanismo, bem como o desenvolvimento do trabalho alienado *é e não é* desenvolvimento do humanismo. O humanismo não se realiza, portanto, em nenhum dos dois termos e sim na subsunção de ambos, sendo imprevisível a forma da

realidade histórica que deve advir dessa subsunção, dado que o comunismo e o socialismo são apenas o movimento de subsunção e não a forma subsumida.

3.3 Considerações finais deste capítulo

Marx concordava com Hegel e Proudhon quanto a um ponto fundamental: a emancipação humana referia-se à revogação da propriedade privada como poder social. Mas discordava quanto à forma de se fazer isso. Havia uma diferença essencial entre Hegel e Proudhon sobre como desenvolver tal revogação: enquanto para Hegel o interesse privado se revogava pelo domínio do interesse do monarca idêntico ao interesse do morgadio – supostamente opostos ao interesse mesquinho da propriedade privada –, para Proudhon somente uma relação econômica na qual todos fossem trabalhadores assalariados superaria o domínio da propriedade privada e a opressão desta por meio do governo, já que o poder público da propriedade privada não se originava no direito e sim na prática social. Marx desenvolveu uma perspectiva diferente dos dois, indicando que ambos mantinham a solução no interior das formas da propriedade (Estado político e trabalho alienado), embora não se apercebessem disso. Seja no Estado do morgadio, seja no Estado dos trabalhadores alienados, Hegel e Proudhon tinham como contraposição da propriedade privada a própria propriedade privada em suas formas embrionárias.

É possível localizar os *MEF* no bojo do projeto de Marx anunciado nas *CE*, tal como ocorrera com os *Anais*. Se por um lado os *Anais* buscam despertar os filósofos da necessidade de revolução social para a realização da filosofia, os *MEF* buscam desconstruir o utopismo dos socialistas que vislumbravam a ultrapassagem do domínio da propriedade privada sem passar por uma revolução política. Estimulado pelo artigo publicado nos *Anais*, o “Esboço de uma crítica da economia política”, de Friedrich Engels (NETTO, 2001), e pelas reuniões com o movimento operário francês, os *MEF* são uma contra-argumentação ao caminho de emancipação humana limitado no interior da esfera econômica. O ponto de partida para a crítica da racionalidade econômica são os pressupostos economia-política admitidos pela própria economia-política.

Marx anunciara na introdução destes *Manuscritos econômico-filosóficos* que seu mergulho nas categorias da economia-política não se pautava numa admissão de tais categorias como fundamento absoluto, como princípio em si da contradição moderna. Antes, baseava-se numa pretensão de partir das próprias categorias que a modernidade afirmava como este fundamento em si. Partir do próprio modo como a economia se expressava, da alienação econômica, não implicava assim uma admissão das resoluções alienadas na economia, não implicava creditar a solução da cisão moderna no interior da mera solução econômica, mas sim desconstruir a solução meramente econômica mostrando seus limites de dentro para fora, a partir da própria alienação econômica. Marx indica que tal procedimento não admite um princípio absoluto que deve ser desenvolvido progressivamente, tal como faziam os jovens hegelianos, pois isso seria cair numa teologia:

Observada mais proximamente, a crítica teológica, que estabelece, no começo do movimento, um fator legitimamente progressivo, surge em última análise como um simples desfecho e conseqüência da antiga transcendência filosófica, sobretudo hegeliana, desfigurada em caricatura teológica. (MARX, 2005, p. 62).

Na verdade, ao partir das categorias econômicas, ao invés de admiti-las como princípio em si, Marx pretende desconstruí-las como princípio em si. Mas tal desconstrução não pretende colocar outro princípio em si no lugar e sim indicar as várias determinações como relações entre os homens passíveis de serem transformadas. O determinismo da esfera econômica é admitido como alienação dos homens na economia e não como fundamento absoluto dos homens. *Criticar a economia política* implicava justamente a desconstrução da economia como sujeito da história. A crítica econômica seria uma crítica alienada que só faria sentido como parte de várias outras críticas alienadas e que só depois seriam interligadas numa obra mais ampla. Esta sobreposição das determinações concretas umas às outras expressa uma intenção de desenvolver uma solução entendendo o termo solução fora da pretensão de desenvolvimento progressivo ou sentença definitiva:

Eu poderia apenas reprovar semelhante riqueza e diversidade de objetos a tratar numa obra única escrevendo em estilo de sentença definitiva [...] Por essa razão

publicarei minha crítica do direito, moral, política etc. em vários cadernos independentes; e, finalmente, em obra separada procurarei apresentar o todo interligado, mostrar as relações entre as partes e ministrar uma crítica ao tratamento especulativo desse material. (MARX, 2005, p. 62).

O desenvolvimento da crítica em cadernos independentes de diversas críticas expressa justamente que Marx considera que cada crítica em separado parte de uma atomização, de uma alienação, dado que assim se encontram as esferas na realidade até então: pressupondo-se separadas. A crítica parte das esferas tal como se determinaram: alienadas umas das outras. Daí, primeiramente, a crítica deve se fazer como críticas independentes. Mas, posteriormente, elas devem ser apresentadas – para além do modo fictício em que realmente se fixaram - como interligadas, como partes que se relacionam, não devem manter-se como críticas atomizadas e sim serem dadas num todo mediante o qual se fará a crítica do tratamento especulativo, crítica do desenvolvimento das esferas como atomizações.

Num sentido hegeliano, trata-se de cumprir com uma consciência da liberdade como integração que dá sentido às partes. Mas aqui o reconhecimento das partes separadas como integrantes de um todo não implica afirmar a razão como princípio em si que se desenvolveu progressivamente na história como em Hegel. Na verdade, trata-se de tomar os fenômenos múltiplos como mundos determinados mutuamente e não como a aparência de um princípio conceitual que se desenvolve progressivamente nos bastidores, tal como outrora elogiara em Epicuro, que diferentemente de Demócrito, “[...] considera real o mundo dos fenômenos e despreza o empirismo” (MARX, 1972b, p. 155). Além de tomar as determinações como realidades em si mesmas – tal como também o fez Feuerbach, Marx quer revelar como fictícia a independência de tais determinações umas em relações às outras. Como vimos, para Marx Epicuro contrapusera as determinações ao revelá-las como repulsões e fazer prevalecer o princípio racional delas como ilusório, meramente conceitual. Os fenômenos determinados foram dados como esferas que surgem casualmente de repulsões umas às outras, mas que, a despeito de serem determinadas, “imaginam-se” derivadas de princípios abstratos e racionais a partir de si mesmas:

O átomo adquire através das suas qualidades uma existência que contradiz o seu conceito; é considerado um *ser-á alienado, diferente e separado da sua essência*. É nesta contradição que reside o enorme interesse de Epicuro. Assim que considera uma propriedade, daí tirando como consequência a natureza material do átomo, imediatamente contrapõe determinações que de novo negam esta propriedade na sua própria esfera e fazem prevalecer, pelo contrário, o conceito de átomo. Determina *todas as qualidades de tal maneira que elas se contradizem a si mesmas*. [...] *a repulsão é a primeira forma da consciência de si*; como tal, ela corresponde à consciência de si, concebendo-se esta como algo de imediatamente – sendo e de abstratamente singular. A repulsão é, pois, a realização efetiva do conceito de átomo segundo o qual ele constitui a forma abstrata; mas é igualmente a realização do contrário desse conceito – segundo o qual ele é matéria abstrata – pois o átomo relaciona-se de fato com átomos, mas com *outros* átomos. (MARX, 1972b, p. 180, 176, grifo do autor).

Uma esfera independente é, na verdade, uma esfera determinada, atomizada a partir de uma repulsão. Ainda que surja de uma repulsão ao outro, há a idealização de um surgimento num princípio singular em si mesmo. Na verdade, o princípio de toda esfera trata-se sempre de uma relação, ainda que não se imagine como tal e ainda que se trate de uma relação casual.

Para desenvolver a filosofia de Epicuro e a dialética que lhe é imanente, é essencial reter esse ponto: dado que o princípio é um princípio representado que se comporta relativamente ao mundo concreto sob forma de ser, a dialética, essência interna destas determinações ontológicas, só se pode desenvolver na medida em que essas determinações, por serem imediatas, entram necessariamente em colisão com o mundo concreto e revelam, no seu comportamento específico em relação a ele, que apenas são a forma fictícia, exterior a si mesma, da sua idealidade, ou melhor, que não existem enquanto pressupostos, mas sim enquanto idealidade do concreto. Portanto, as determinações deste mundo são falsas em si; suprimem-se. (MARX, 1972a, p. 12).

Entrando em colisões, a independência das esferas umas em relação às outras se revela falsa, ou seja, as indeterminações revelam-se derivações e a autonomia revela-se pura idealidade de autonomia. É revelando-se como relações que elas suprimem-se como alienações.

Quando Marx anuncia em seus *Manuscritos* que partirá dos fenômenos como determinações em si, que criticará as esferas no interior de suas alienações só para depois posteriormente justapô-las e “[...] mostrar as relações entre as partes e ministrar uma crítica ao tratamento especulativo desse material” (MARX, 2005, p. 62),

ele busca desenvolver uma dialética aberta: as esferas não são independentes, mas se influenciam mutuamente e casualmente.

Marx busca a relação entre as partes sem pretender fixar um princípio indeterminado que se desenvolve numa esfera independente do mundo, indicando que a independência das esferas são apenas alienações e não se desenvolvem em si progressivamente a partir de um princípio interno, tal como supõe a especulação tradicional. Apenas no início é preciso fazer a crítica da religião, a crítica da política e a crítica da economia separadamente, e num segundo momento as esferas criticadas devem ser necessariamente reveladas como interdependentes, dissolvidas como esferas principiadas em si. Portanto, ainda que se expressem de modo unilateral no interior de uma esfera, as críticas específicas de Marx refugam uma fenomenologia que cinde o mundo ontologicamente. Tal como indica Kosik (1976, p. 12) no que tange a esse tipo de dialética:

A essência se manifesta no fenômeno [...] Se a essência não se manifestasse no mundo fenomênico, o mundo da realidade se distinguiria radical e essencialmente do mundo do fenômeno: em tal caso o mundo da realidade seria para o homem “o outro mundo” (platonismos, cristianismo), e o único mundo ao alcance do homem seria o mundo dos fenômenos. O mundo fenomênico, porém, não é algo independente e absoluto: os fenômenos se transformam em mundo fenomênico na relação com a essência, e a essência não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa da do fenômeno. Se assim fosse efetivamente, o fenômeno não se ligaria à essência através de uma relação íntima, não poderia manifestá-la e ao mesmo tempo escondê-la; a sua relação seria reciprocamente externa e indiferente. Captar o fenômeno de determinada coisa significa indagar e descrever como a coisa em si se manifesta naquele fenômeno e como ao mesmo tempo nele se esconde.

O ponto relevante aqui é que, se há uma interligação entre as partes e a admissão de uma essência, tal não é similar à totalidade hegeliana porque “a essência não é uma realidade de ordem diversa da do fenômeno”. É justamente essa perspectiva que Marx indica na introdução de seus *MEF* e que desenvolve na *IA*: o fenômeno é tanto revelação imediata da realidade quanto ocultamento dela, na medida em que é parte da própria realidade. O fenômeno é a realidade, mas não ela toda e oculta a realidade toda na medida em que assim se expressa. A interligação a ser demonstrada na crítica toda não implica a admissão de um princípio em si, de uma razão absoluta, e sim de

uma relação ampla e concreta entre as esferas e categorias. Cada alienação deverá ser revelada apenas como repulsão/diferenciação uma da outra num sentido casual e não como um desenvolvimento progressivo de uma racionalidade e realidade fechada.

Marx indica a possibilidade de mudança da ordem social vigente no modo como as esferas se sobrepuseram umas às outras. Tal como elogiara em Epicuro: “O que vem aqui é portanto a sua aptidão para a mudança e não sua persistência. [...] O ato de criação corresponde neles à morte da sua existência particular, e o resultado dessa criação é apenas a negação de uma tal persistência” (MARX, 1972a, p. 71-72). Ou seja, trata-se de negar as esferas alienadas como seres em si, sem com isso afirmar uma racionalidade progressiva as costurando.

Por fim, o *MEF* esclarece que, embora seja um puro idealismo antecipar o comunismo no plano histórico, já é possível ter claro o que o “comunismo não é”: não é uma submissão mais geral do homem à produção econômica, não é a redução de todos os homens a mera produção material e nem a mera generalização das posses. A partir dos *MEF*, a crítica da economia política se torna uma arma fundamental da crítica que pretende contribuir para a realização da emancipação humana efetiva.

CAPÍTULO 4 A EMANCIPAÇÃO HUMANA COMO PRÁXIS: O DESENVOLVIMENTO DO COMUNISMO COMO PROCESSO NÃO IDEALISTA E NÃO ECONOMICISTA

Marx ainda se debruçava na crítica da economia política em seus *MEF* quando um jovem hegeliano tivera grande repercussão com a publicação de uma crítica filosófica elaborada do comunismo. Tratava-se da obra *O único e sua propriedade*, de Max Stirner (1844), cujo sucesso na Alemanha fora anunciada numa correspondência de Friedrich Engels, o qual Marx já havia conhecido pessoalmente¹³⁷. Na correspondência de novembro de 1844, Engels (1975) chama a atenção do novo amigo para a necessidade de criticar Stirner, mas de também levar em conta crítica de Stirner ao humanismo feuerbachiano.

De fato nós não devemos partir do homem feuerbachiano, tal como afirma Stirner, já que este homem feuerbachiano foi deduzido de Deus, é um homem com auréolas. Nós devemos partir do homem egoísta e o homem parte mesmo de seu egoísmo. Entretanto, ao contrário de Stirner, nós não queremos nos manter no egoísmo, mas ir além dele. Devemos partir assim do homem stirneano, mas ir além de Stirner. O homem deve sair fora de si mesmo, do seu egoísmo. (ENGELS, 1975)¹³⁸.

A crítica de Stirner a Feuerbach colocara a necessidade de romper mais definitivamente com este. Era preciso partir da crítica de Stirner a Feuerbach, mas ir também além de Stirner. Engels propõe uma crítica dura ao humanismo como espécie de Feuerbach, pois Stirner tivera razão quando indicara que havia nesse humanismo uma espécie de teologismo. Em pleno acordo com Engels, Marx desenvolve as *Teses*

¹³⁷É sabido que Engels se tornou o grande parceiro de Marx por toda a vida. Como vimos no capítulo anterior, o artigo que ele publicara nos *Anais* chamara a atenção de Marx, tendo uma contribuição inestimável para o esboço da crítica da economia política (*MEF*). Mas eles selaram uma grande amizade apenas durante a estadia deste em Paris, num intervalo que Engels fizera da sua viagem entre a Inglaterra e a Alemanha. Diferente dos demais jovens hegelianos, Engels estava completamente de acordo com Marx da necessidade de superação da propriedade privada pela construção de uma revolução social proletária “Constatamos nossa completa concordância em todas as questões teóricas”, afirmará Engels em 1885 (LUKÁCS, 2009, p.180). Juntos, já desenvolviam uma defesa de Proudhon dos ataques de Ruge e dos irmãos Bauer em *A sagrada família*. Esta obra não será nosso objeto de análise, na medida em que o que nos interessa dela pode ser entrevisto em *A Ideologia alemã*, segunda obra conjunta dos dois.

¹³⁸ENGELS, Friedrich. Letter to Marx – Barmen, November. In MECW, Vol. I London: International Publishers, 1975. Disponível em <http://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/index.htm> Página não identificável.

sobre Feuerbach (TSF) e *A ideologia alemã* (IA). Embora seja uma interrupção da crítica da economia política, esse processo se faz como um aprofundamento das perspectivas que vinham sendo desenvolvidas nos *MEF* acerca da emancipação humana.

4.1 A emancipação humana como práxis (*Teses sobre Feuerbach*)

Para o Marx que já vinha reelaborando o humanismo feuerbachiano nos *MEF*, que já vinha dando a humanidade como derivação histórica e não dado imediato da espécie natural, a conclamação de Engels cai num campo fértil. As *Teses sobre Feuerbach* constituem a busca de ultrapassar Feuerbach a partir da forma com que este se apresenta, por meio de aforismos, num desenvolvimento mais profundo da crítica ao humanismo feuerbachiano esboçado nos *MEF*, numa recusa ainda mais nítida a um humanismo ontológico.

Marx indicará que Feuerbach, tal como Hegel e os demais jovens hegelianos, também mantivera um absoluto, um em si e repartira o mundo em duas partes essenciais. Nele a realidade estaria dividida do seguinte modo: de um lado os objetos sensíveis em movimento, de outro a contemplação dos objetos sensíveis. Tal bipartição seria verificada justamente na recusa a dar a atividade sensível como definidora do humano, contrapondo-a à contemplação sensível inerte das manifestações objetivas (empíricas, fenomênicas) como contemplação do genuinamente humano. Assim, a doutrina materialista existente até então, melhor expressa em Feuerbach, “tem que separar a sociedade em duas partes das quais uma lhe é superior” (MARX, 2007a, p. 28, aforismo 3). A contemplação como sensualidade inerte fora dada como atividade superior e a atividade como sensualidade ativa for a dada como atividade inferior.

Mantendo a atividade da razão como contemplação pura, Feuerbach permanece num idealismo e no desenvolvimento de um humanismo em si, um humanismo que “[...] que une os indivíduos *de maneira natural*” (MARX, 2007a, p. 28, aforismo 6). Ao eleger a contemplação pura como caráter do humanismo, o seu homem natural nada mais é que o homem moderno, o indivíduo isolado da sociedade civil: “O extremo a que chega o materialismo contemplativo, quer dizer, o materialismo que não compreende

a sensibilidade na condição de atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares da sociedade civil” (MARX, 2007a, p. 29, aforismo 9). Desse modo, Feuerbach permanece numa unidade dada em si, numa unidade que não é determinação ativa do homem (e para o homem) em comunidade social e sim um princípio pronto dado no gênero da espécie humana. Nele é possível um humanismo contido naturalmente no indivíduo isolado, o que é uma concepção própria da sociedade moderna.

Dando a essência humana não como derivada das relações sociais, mas “apenas na condição de gênero” (MARX, 2007a, p. 28, aforismo 6), Feuerbach considera a alienação do homem como natural e não como fruto social, acabando por não apreender também que a dissolução da essência religiosa é insuficiente para a liberdade e que para tanto seria necessária uma desalienação social. “Feuerbach não vê [...] que a ‘índole religiosa’ é, ela mesma, um produto social, e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2007a, p. 29, aforismo 7).

É verdade que Marx dá um passo à frente do idealismo hegeliano em sua tentativa de reconhecer a razão racional na própria sensibilidade ao contrário de limita-la à pura ideia em si. No entanto, ao buscar negar Hegel fugindo de todo e qualquer movimento de mediação da razão, ele acabou por simultaneamente excluir a realidade sensível efetiva, dado que esta não pode ser contemplada na inércia. Neste desprezo pela atividade Feuerbach também repartira o mundo em dois porque acabara por retirar o sensível de sua realidade concreta de movimento. Nele a relação humana entre o Eu e o Tu é uma mera inércia de coexistências contempladas num mesmo espaço, não é uma atividade concreta.

Assim, se por um lado Feuerbach avançara ao não querer o puro pensar e sim o pensar como sensualidade, permanecera limitado ao não querer o sensível como atividade material: “Feuerbach, não satisfeito com o pensar abstrato, quer a contemplação, mas ele não compreende a sensualidade como atividade prática, humano sensível” (MARX,

2007a, p. 28, aforismo 5). Nele o entendimento permanece não determinado pelo concreto, na medida em o concreto é movimento, é atividade, não é inércia. A racionalidade permanece dada como completa apartada do mundo.

Marx desenvolverá então um materialismo que apreende o mérito de Feuerbach e o mérito de Hegel, ultrapassando o equívoco peculiar de ambos. Hegel teria o mérito de entender a razão como determinada no movimento histórico, mas o demérito de dar tal como atividade de um sujeito Ideia pura. Feuerbach teria o mérito entender a razão como imediatamente sensual, mas o demérito de fixa-la numa inércia. Marx dará a determinação da razão como movimento simultaneamente ideal e sensível: como práxis.

Nesse sentido, enquanto para Feuerbach o verdadeiro é o que é tomado conjuntamente pela contemplação sensível, para Marx (2007a, p. 27, aforismo 2) “é na práxis que o ser humano tem de provar a verdade”, na medida em que já não se separam pensamento-inércia e realidade-atividade sensível, mas toma-se a unidade pensamento-atividade sensível. O termo práxis se contrapõe à contemplação inerte do sensível e, ao mesmo tempo, à atividade de uma razão pura ou absoluta. A práxis é a determinação do pensar e do sensível como determinações necessariamente inseparáveis na atividade dos homens, o que implica que o pensar determina e é determinado pelo sensível na medida em que o sensível determina e é determinado pelo pensar. O humanismo não é apreendido na contemplação inerte e nem no movimento do pensar, mas é dado na atividade prática dos homens, a qual é sempre também atividade das ideias.

Para Marx, a alienação feuerbachiana não explica a alienação material. Dar a autoalienação mediante a contemplação inerte é não explicar o autodilaceramento do mundo que se verifica na atividade de produção da vida.

Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo em religioso e mundano. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e

fixe para si mesmo um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do autodilaceramento e autocontradição desse fundamento mundano. (MARX, 2007a, p. 28, aforismo 4).

Apenas o pensamento como atividade humana sensível, como práxis, é explicação para a autoalienação do homem como autocontradição do mundo e, nesse sentido, é também a solução desta autoalienação. Uma vez que a alienação está na ação dos homens sobre as circunstâncias, e não simplesmente na contemplação inerte das circunstâncias, a resolução da autoalienação é justamente a práxis revolucionária, é ação sensível que muda o mundo: “As circunstâncias são transformadas pelos homens [...] A coincidência do ato de mudar as circunstâncias pode ser compreendida e entendida de maneira racional apenas na condição de práxis revolucionária” (MARX, 2007a, p. 28, aforismo 3) e o “[fundamento mundano da autoalienação] ele mesmo deve ser entendido tanto em sua contradição como revolucionado na prática” (aforismo 4).

É pela práxis que o homem se autoaliena, é pela práxis que o homem entende o fundamento sensível da sua autoalienação e é pela práxis que o homem revoluciona (ultrapassa) essa autoalienação. Assim, a autoalienação do homem não é uma confusão da razão na contemplação sensível inerte e nem a desalienação se dá pela razão que contemplação os homens em coexistência. A autoalienação do homem é uma derivação do fato de a atividade humana ser simultaneamente concreta e ideal e ao mesmo tempo desenvolver-se numa separação fictícia destas determinações, separação que só pode ser negada por uma prática de unidade entre inteligível e sensível, e não por um inteligível em si mesmo. A desalienação não depende de um novo modo de os homens contemplarem a si no mundo, não depende uma nova interpretação do mundo. Na medida em que o dilaceramento não é puramente contemplativo, a desalienação depende da unidade entre o fazer, sentir e o pensar. Daí porque tarefa não é interpretar o mundo diferentemente e sim transformá-lo: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo diferentemente, importa é transformá-lo” (MARX, 2007a, p. 29, aforismo 11).

Marx defende que, ao contrário do humanismo feuerbachiano, a essência humana não é simplesmente contemplação da espécie numa convivência espacial e sim atividade produtiva da vida, relação social determinada historicamente. Trata-se de uma construção do ser genérico (ser humano) pela construção da relação (laço) social. Marx rompe com Feuerbach entendendo que “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade ela é o conjunto das relações sociais” (MARX, 2007a, p. 28, aforismo 6). Mas o conjunto das relações sociais se dá mediante as ações humanas, “[...] toda vida social é essencialmente prática” (p. 29, aforismo 8).

As TSF compõem assim o desenvolvimento mais completo do deslocamento de Marx para uma emancipação humana para além de categorias alienadas em si mesmas esboçado embrionariamente nos MEF. Partir de uma determinada sensibilidade é partir de uma determinada prática de vida social. Se os homens são de fato aquilo que manifestam, é preciso apreender que se trata de uma manifestação do que é determinado socialmente e não simplesmente do dado naturalmente. Se manifestam a razão alienada é porque de fato a atividade prática dos mesmos *está* alienada da inteligibilidade, mas isso não implica que trata-se de uma separação natural, não implica a atividade prática dos mesmos *é* alienação da inteligibilidade. A manifestação do humano é sempre uma manifestação de uma determinação social, há um processo histórico para os homens engendrem a condição que estão a manifestar num determinado momento.

4.2 A crítica de Stirner: o comunismo é movido por um humanismo utópico

Stirner considerava que não havia enigma: o comunismo era mais uma espécie de religião, mais uma utopia de paraíso, se mantinha no interior de uma moral sagrada ainda que promettesse realizar um céu em terra. Mais uma dentre tantas utopias de humanismo, de bem absoluto, a diferença do comunismo é que ele se voltava contra o bem dos proprietários: “Será que todos possuem um e único bem? [...] Ao proclamar o bem de todos, o comunismo aniquila justamente o bem-estar daqueles que até agora viveram de suas rendas” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 224), afirma.

A crítica de Stirner ao comunismo vinha no bojo de uma crítica ao idealismo em geral, passando também, portanto, pela crítica a Feuerbach e Bauer. Para ele, a tentativa de negação da postura religiosa pela abolição de uma essência sobre-humana apenas resultou numa transposição de Deus para o subjetivo dos homens em termos de humanismo. Os jovens hegelianos não teriam abolido o ser supremo, mas transferido este para um absoluto na espécie humana: um humanismo absoluto para o qual o homem continua tendo de se curvar, um moralismo que permaneceu fixo mesmo com a dissolução de Deus. Feuerbach, por exemplo, ao identificar uma essência humana na espécie natural, teria colocado o gênero humano no lugar fixo outrora ocupado por Deus, mantendo o homem individual submetido a uma instância externa fixadora de uma essência absoluta. Na verdade, “[...] o comportamento em direção ao ser humano ou ao ‘homem’ apenas removeu a pele de serpente da antiga religião para assumir uma nova, igualmente religiosa” (STIRNER, 1899 apud SARTÓRIO, 2001, p. 11), a sobreposição do Homem a Deus apenas a sobrepôs a moral absoluta secularizada à moral absoluta religiosa por meio do encontro de um absoluto na natureza. O problema, indica Stirner, é que a moralidade permaneceu atada num absoluto, aprisionando o homem numa *ideia fixa* ao invés de libertá-lo.

A verdadeira liberdade humana estaria no âmbito do desenvolvimento da liberdade subjetiva, de um desenvolvimento da liberdade individual. A autonomia humana se daria apenas na propriedade do Eu por parte do indivíduo particular, não passaria portanto por uma luta pela liberdade *humana* e sim pela liberdade *do eu*. Liberdade humana seria um idealismo, dado que todas as lutas por liberdade humana revelaram-se lutas por liberdades particulares: “As lutas pela liberdade não têm tido em todo tempo por objetivo mais que a conquista de uma liberdade determinada” (apud SARTÓRIO, 2001, p. 11). As chamadas conquistas de liberdade sempre foram apenas a conquista de uma outra forma de opressão no lugar daquela que fora negada, as lutas por liberdade humana nunca resultam de fato em autonomia de todos os seres humanos. Castro (2009, p. 42) explica:

No parecer de Stirner, todos estes esforços têm sido estéreis, mais ainda, têm desembocado em novas formas de opressão. Os que queriam liberar-se da fé têm

ficado escravos da sua incredulidade porque esta significa a limitação do homem ao meramente presente. Por outra parte, a Revolução Francesa, no melhor dos casos, substitui a opressão dos senhores pela ditadura da lei sobre o indivíduo. Por último, a igualdade socialista submete irremediavelmente o indivíduo à sociedade, convertendo aquele num escravo desta.

Stirner recusa todas as lutas de emancipação política e social como válidas para a liberdade efetiva. No bojo dessa compreensão, afirma que o comunismo é apenas mais um pedido de submissão a uma outra forma de opressão. No caso, ao pedir aos homens que limitassem suas propriedades em uma quantidade fixa, o comunismo estaria pedindo que limitassem em quantidade fixa suas próprias necessidades. Daí porque tal pedido seria uma forma de opressão: os homens se definiriam justamente pela impossibilidade de fixarem suas necessidades e, portanto, pela impossibilidade de fixarem uma quantidade fixa de propriedades. Os homens sempre buscariam ter cada vez mais justamente por não possuírem nenhum limite fixo às suas necessidades.

Stirner indica que é pela sua propriedade que o indivíduo define o seu EU, considerando a diferença da quantidade de posses tão inevitável e natural quanto a diferença de personalidades. Qualquer tentativa de revogação das diferenças de posses seria apenas uma utópica e perniciosa tentativa de fixar uma essência única nos homens, de igualar as personalidades. Antes de ser uma emancipação humana, o comunismo seria assim um retrocesso da liberdade. O sacrifício de todos os indivíduos a um humanismo em si seria utópico – dado não existir humanismo fixo – e opressor – dado exigir uma opressão da sociedade sobre o indivíduo. O pedido do comunismo era, portanto, similar ao dos demais dogmas religiosos.

Stirner defende que a liberdade só pode existir de modo individual, que o desenvolvimento da liberdade só deve ser buscado no âmbito de um EU e não num âmbito humano. E tal desenvolvimento seria o progresso da propriedade do EU pelo EU. O ponto central é que o EU deve assumir conscientemente seu egoísmo. A verdadeira liberdade, portanto, não se refere a uma luta política e social de negação “das opressões determinadas” (Religião, Absolutismo, Estado político), e sim a uma luta do EU consigo mesmo para tomar posse de si como princípio e fim de si mesmo. A

liberdade é aqui a mais completa alienação do indivíduo em relação à determinação do(s) outro(s) sobre o seu EU. A liberdade é o EU radical:

Se a liberdade é o objeto de vossos esforços, sabeis querer sem detervos na metade do caminho! Quem, pois, pode ser livre? Tu, eu, nós! E livres de quê? De tudo o que não és tu, eu, nós! Eu sou o núcleo; eu sou a amêndoa que deve ser liberta de todas as suas cobertas, da casca na qual está envolta. E o que ficará quando eu for liberto de tudo o que não for eu? Eu, sempre e nada mais do que eu. (STIRNER, 1899 apud CASTRO, 2009, p. 44).

Stirner defende que a liberdade só é possível como “egoísmo consciente” ou “verdadeiro egoísmo” e que tal exige a propriedade do indivíduo sobre seus atributos próprios, peculiares. Neste sentido, a história do desenvolvimento da liberdade é a história da autonomia do EU, um voltar-se cada vez mais profundo do indivíduo a si mesmo, um processo de libertação de todos os determinismos externos, tanto dos objetivos (mundanos) quanto dos subjetivos (*ideia fixa*).

Transpondo a filosofia da história de Hegel para o desenvolvimento da liberdade do Eu subjetivo, Stirner considera que a infância/antiguidade refere-se à completa determinação do ser pelo mundo, quando a realidade surge como sagrada, impositiva absoluta. A infância/antiguidade teria terminado com os cétricos,¹³⁹ que duvidaram da verdade do mundo e assim se sobrepuseram a ele numa primeira descoberta do espírito humano pelo Eu.

A modernidade começara com a adolescência/cristianismo, caracterizada por uma confusão de liberdade absoluta com negação absoluta de si mesmo, ilusão da possibilidade do Eu de ter liberdade absoluta na liberdade total. Na adolescência, o Eu se libertara do mundo, mas fixa-se numa liberdade extrema, numa essência completamente indeterminada,¹⁴⁰ chegando ao ponto de se perder a si mesmo. Esse

¹³⁹ Para Stirner, nos cétricos “[...] toda relação com o mundo é privada de valor e verdade” (apud MARX; ENGELS, 2007b, p. 162). Assim, “a história antiga acabou desde que o Eu conquistou o mundo como sua propriedade. [...] Ele deixou de ser superior a mim, deixou de ser inacessível, sagrado, [...] poderia exercer sobre ele, se quisesse, toda minha força prodigiosa, ou seja, a força do espírito” (apud MARX; ENGELS, 2007b, p. 163).

domínio do indeterminado não seria essencialmente distinto do dogma religioso e permaneceria acompanhando a modernidade nos princípios filosóficos e políticos, na medida em que estes permanecem moralistas em imperativos absolutos. Stirner defende que chegara o momento de avançar da adolescência para a fase adulta: estágio de “liberdade egoísta”, que ocorre quando o indivíduo é livre de todos, menos de si mesmo. Para tanto, ele precisa desenvolver a consciência do seu egoísmo: o Eu não se submete mais ao não Eu, na medida em que toma posse de si mesmo por meio da efetivação de suas propriedades. O verdadeiro egoísmo, chamado também de propriedade do Eu ou egoísmo consciente, é um autocontrole: o indivíduo é o ser absoluto sobre si mesmo, é o único¹⁴¹ e absoluto proprietário de sua propriedade. Apenas o egoísmo consciente, o verdadeiro egoísmo, livra-o de toda determinação sem correr o risco de perder-se de si mesmo, tal como outrora se perdeu na adolescência.

A questão de “não perder-se a si” é mais bem compreendida no modo como Stirner problematiza a questão da liberdade. Para ele, a liberdade é a não necessidade de submissão a alguma coisa: “Estar livre de alguma coisa é estar quite com ela” (STIRNER, 1899 apud CASTRO, 2009, p. 1). Liberdade exige indeterminação. Entretanto, a “pura” indeterminação é um problema, pois, não tendo absolutamente nada, o homem não tem nem a si mesmo. Para ser livre no sentido de ser autônomo o indivíduo deve não ser livre de tudo: “[...] se tivesses livre de tudo, já não terias nada, porque a liberdade é, por essência, vazia de todo conteúdo” (STIRNER, 1899 apud CASTRO, 2009, p. 1). É nesse sentido que o homem autônomo é o homem proprietário: apenas como proprietário concreto ele é proprietário de sua razão, vontade e paixão, não tendo assim o risco de perder a si mesmo

No bojo dessa perspectiva é que, entre comunismo e liberalismo, Stirner opta pelo último. O liberalismo estaria mais próximo de possibilitar ao indivíduo o verdadeiro egoísmo contrapondo-se ao homem propriedade e afirmando o homem proprietário. Já o comunismo, era um retrocesso da consciência do egoísmo e do homem

¹⁴¹ Esse desenvolvimento da razão stirneana baseia-se na análise de Marx (MARX; ENGELS, 2007b).

proprietário e seria mais propriamente um egoísmo não assumido: não consciente de que devem apropriar-se do que é seu, os proletários não só não se apropriam de suas posses como ainda querem que todos se rebaixem à sua condição. Tal como os demais moralismos, o comunismo seria uma espécie de rancor, rancor dos proletários com os homens proprietários. Apenas por rancor é que trabalhadores sem posses podem querer que todos sejam também trabalhadores sem posses (STIRNER, 1899 apud MARX; ENGELS, 2007b, p. 236-237).

4.3 A alienação da filosofia como alienação na propriedade privada

Ao conclamar Marx a combater a obra anticomunista de Stirner, Engels (1975) afirmara que, embora não fosse mais do que uma tentativa de transposição do egoísmo moral de Bentham (2001) para o campo da lógica hegeliana, tal tarefa fazia-se urgentemente necessária:

Esse egoísmo é simplesmente a essência da sociedade presente que o homem atual trouxe à consciência, o máximo que pode ser dito contra nós pela sociedade atual, o ponto culminante de toda a teoria intrínseca à estupidez reinante. Mas é precisamente isso o que torna a coisa mais importante [...] Não devemos simplesmente lançá-lo de lado, mas sim usá-la como a expressão perfeita da atual loucura, de modo que a sua inversão é ao mesmo tempo uma construção sobre ela. Esse egoísmo vai tão longe, é tão absurdo e ao mesmo tempo tão auto-consciente, que não pode manter-se por um instante na sua unilateralidade, mas deve se transpor imediatamente para o comunismo. (ENGELS, 1975).

Para Engels, Max Stirner era a exposição mais crua da essência da liberdade burguesa, de modo que uma refutação feroz ao jovem hegeliano, que gozava naquele momento de grande popularidade, seria uma ótima oportunidade para defender o comunismo com maestria. Marx aceita o desafio e, juntamente com Engels, dedica-se com afinho e capricho à tarefa: esboça cerca de trezentas páginas que buscam desconstruir minuciosamente as ideias de Stirner. Referindo-se ao jovem hegeliano como um santo de tipo cômico, “São Max”, ou como “Sancho Pança”, o personagem companheiro de Dom Quixote de La Mancha¹⁴² cujo percurso vai do realismo à confusão fantasiosa, ele desenvolve uma crítica a Stirner carregada de ironias. O ponto relevante, no que tange

¹⁴² CERVANTES, 2003.

à nossa questão, é que nessa crítica Marx acaba desenvolvendo também de modo mais nítido sua perspectiva de emancipação humana, aprofundando as perspectivas outrora esboçadas nos *MEF* na medida em que as desenvolve numa fraseologia não filosófica.

Marx acusa que, na verdade, é o homem stirneano e não o comunista que permanece no moralismo celeste: o próprio Stirner é quem estaria projetando um “bem em si” quando imagina que aniquilar o “bem-estar associado às rendas” é aniquilar o “bem-estar em si”, esquecendo-se que pode haver uma sociedade na qual viver de rendas não seja sinônimo de bem-estar:

Ele afirma que o bem-estar na condição de pessoas que vivem de rendas seja algo inerente aos indivíduos que agora vivem de suas rendas, algo inseparável da sua individualidade, ele imagina que para esses indivíduos não possa existir outro “bem-estar” a não ser aquele que é condicionado pelo fato de viverem de renda. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 245).

Para Marx, entretanto, o “bem-estar que aquele que sobrevive de rendas goza na condição de *pessoa que vive de rendas*, não é o ‘bem-estar’ do indivíduo como tal [...] mas sim um bem-estar universal *no interior da classe*” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 40). Stirner teria admitido uma essência humana fixa ao resolver o conflito da liberdade consigo mesma mediante a categoria propriedade afirmando: “Não encontro nada para desaproveitar na liberdade, porém te desejo mais do que liberdade; não deverias estar simplesmente livre daquilo que não quer, deveria também ter o que quer; não é suficiente ser livre, deves ser mais, deves ser proprietário” (STIRNER, 1899 apud MARX; ENGELS, 2007b, p. 40). Ao considerar que apenas a propriedade realiza a liberdade como autonomia, Stirner dá na propriedade privada a propriedade do EU, para um “egoísmo consciente”. A autonomia seria assim um estar-livre das diversas determinações sociais, menos da personalidade, mas essa personalidade é apenas a propriedade construída como propriedades do indivíduo:

[Stirner] teve sempre e em todos a categoria do estar-livre (liberdade) como objetivo. A categoria negada do estar-livre é a personalidade, que naturalmente não tem nenhum outro conteúdo que não esse estar-livre. A personalidade é a propriedade

filosoficamente construída de todas as propriedades do indivíduo stirneano. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 273).

Marx acusa que o que Stirner define como liberdade humana nada mais é que a liberdade burguesa na propriedade privada desenvolvida, por meio de um procedimento filosófico em que a identifica como a própria personalidade do indivíduo. O “estar-livre” em Stirner é sempre na verdade “apropriar-se”, como se a não determinação do indivíduo pelo mundo objetivo ou pelos pensamentos fixos fosse possível apenas quando o indivíduo toma posse de coisas. Stirner teria feito o trajeto de uma maior consciência do indivíduo em relação ao seu egoísmo como desenvolvimento do indivíduo na condição de proprietário privado. Revela, deste modo, que o único é justamente o Eu que só é completamente dono de si mesmo quando é proprietário privado completamente livre. Nele o desenvolvimento do homem autônomo é apenas o desenvolvimento do homem como burguês, de modo que o identifica ser humano com ser proprietário:

O estar-livre do mundo das coisas e do mundo dos pensamentos já foi compreendido como apropriação desses dois mundos [...] Sua posse do mundo e seu estar-livre do mundo agora se transformaram nessa relação negativa consigo mesmo, nessa autodissolução e nesse pertencer-se a si mesmo do proprietário. O Eu assim determinado é... O Único, que, portanto, mais uma vez não tem outro conteúdo a não ser o proprietário. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 273).

Para Marx, a única determinação que Stirner admite na liberdade para que ela não seja um vazio absoluto – e sim uma autonomia – é a propriedade privada justamente pelo fato de que ele dá como natureza do homem justamente a natureza do burguês: a propriedade privada objetiva. O único stirneano é assim uma universalização do proprietário privado concreto numa categoria filosófica, sendo portanto um único determinado historicamente, ainda que hipocritamente seja afirmado como um ser indeterminado. Marx pretende desmascarar essa ilusão pela promoção da inversão materialista:

Stirner comete a hipocrisia de afirmar que seu único seja outra coisa diferente do Único construído, mas algo que não pode ser dito – ou seja, um indivíduo corpóreo. Essa ilusão hipócrita desaparece caso se invertam as coisas, determine-se o Único como sendo o proprietário e diga do proprietário que este determinou a categoria

universal da propriedade como sendo sua determinação universal. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 273).

Marx mostra que a ilusão de Stirner é revalada pelo procedimento materialista: não é o ser indeterminado que chega a ser proprietário privado em seu desenvolvimento por si mesmo e sim o proprietário privado que se afirma como ser humano universal na medida em que afirma a propriedade privada como sua determinação universal.

O procedimento materialista de revelação da ilusão de Stirner prossegue indicando que este desenvolve a liberdade não só como determinação do homem burguês, mas como determinação do burguês alemão. Marx mostra que Stirner define o único como o *egoísta em acordo consigo mesmo*. Mas este egoísta em acordo consigo mesmo surgiria numa negação e ultrapassagem do burguês, “egoísta em sentido comum”, o qual, quando não sacrifica pelo “interesse geral” (tal como fizeram Robespierre e Saint-Just), é “egoísta sem consciência de ser egoísta”. Para Marx, apenas como burguês alemão é que Stirner poderia acreditar que os burgueses ainda não são plenamente egoístas:

O artifício próprio de São Max é a transformação dos “egoístas em sentido comum”, burgueses, em não-egoístas [...] o artifício próprio de São Max consiste em provar a eles que não correspondem ao “ideal”, ao “conceito”, à “essência”, ao “ofício” do egoísta [...] Mais uma vez paira diante dele apenas o pequeno burguês alemão. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 275).

Para Marx, Stirner não toma o burguês como plenamente consciente do seu egoísmo justamente porque parte do pequeno burguês alemão, o qual, diferentemente dos burgueses dos demais países, não efetivaram seus interesses concretamente, mas os mantiveram no mundo das ideias, da moral como razão pura. Ao afirmar que o burguês não é egoísta consciente, Stirner confirma que apenas eleva o homem determinado – o burguês alemão, que de fato não tem consciência da sua moral como egoísmo efetivo – a homem em geral. Com esse procedimento, ele apenas se confirma como também um burguês alemão típico, que universaliza o particular e o determinado por categorias meramente filosóficas, julgando resolver assim o conflito.

Stirner se mantém no idealismo porque apreende a contradição entre interesses pessoais e interesses gerais não como um conflito concreto entre distintos modos de vida dos homens e sim como uma luta do pensamento consigo mesmo, na condição de indivíduo. Permanece, portanto, na mesma trilha de Kant e Hegel, os quais tentaram resolver a contradição por um procedimento filosófico alienado. Tal como em Hegel, Stirner dá a cisão como ontológica e não como um conflito determinado entre os homens:

Ele descobre na história, para seu grande desprazer, que dos dois lados que comparecem nela – o interesse privado e o interesse geral – um deles sempre acompanha o outro. E ele o descobre, como de costume, de uma forma errada, em sua forma sagrada, segundo o lado dos interesses ideais, do Sagrado, da ilusão. Ele pergunta: “Como pode que os egoístas comuns, os representantes dos interesses pessoais, estejam ao mesmo tempo sob império dos interesses gerais dos mestres-escola e da hierarquia? Ele responde [...] dizendo que os cidadãos ‘parecem demasiado pequenos a eles mesmos’ [...] quer dizer, ele esclarece seu comportamento religioso a partir de seu comportamento religioso, depois de ter transformado a luta dos interesses gerais e pessoais na imagem especular da luta, simples reflexo da fantasia religiosa”. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 276).

É reduzindo os conflitos efetivos a conflitos conceituais que Stirner tenta desenvolver a liberdade. Nele o burguês seria um egoísta meio consciente, precisaria apenas desenvolver sua “verdadeira essência egoísta” ou “verdadeira indeterminação”. A realização da liberdade se daria por um procedimento de desenvolvimento meramente conceitual do conflito da ideia consigo mesma, tal como fizera Hegel:

Na condição de dogmático ele toma para si um dos lados [...] esclarece-os aos indivíduos como tais de modo devido e proclama sua aversão contra o outro. Como a um dogmático, o outro lado também lhe aparece em parte na condição de mera afetação de índole, *devoûment*, em parte na condição de um mero princípio [...] O “princípio” também precisa ser arrancado consequentemente “da cabeça” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 278).

Em Stirner, tal como em Hegel, a ideia se autodetermina individualmente, a liberdade é um interesse pessoal que se dá a si mesmo. Marx mostra, entretanto, que ao contrário do que supõe o burguês alemão Stirner, a liberdade dos burgueses não foi desenvolvida até então num jogo psicológico contra a ordem externa e sim num através de disputas efetivas. Os burgueses “[n]ão se livraram realmente da ‘ordem e do arbítrio dos indivíduos’, mas sim do império da corporação, dos estamentos, e por

isso só então podiam exercer na condição de burgueses individuais e reais, ‘ordem e arbítrio’ sobre os trabalhadores” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 249). A liberdade dos burgueses antes de resultar da recusa subjetiva às determinações das relações sociais sobre o indivíduo tratou-se da transformação de tais relações. Os burgueses se libertaram apenas quando alteraram concretamente justamente as relações de produção baseadas em corporação e estamento, de modo que a liberdade deles é uma determinação objetiva de domínio sobre os trabalhadores. Não compreendendo a reação concreta a esse processo concreto é que Stirner acusa o comunismo de moralismo (MARX; ENGELS, 2007b, p. 250): “como se a ‘ordem e o poder do indivíduo’ não fossem eles mesmos uma ‘conjuntura das relações’”, ele acaba por “afastar assim, portanto, o fundamento real do comunismo, ou seja, a conjuntura *determinada* das relações sob o regime burguês” (p. 250), podendo “transformar o comunismo que ele tornou tão engraçadinho em seu comunismo sagrado” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 250).

O equívoco de Stirner localizava-se justamente nessa ilusão da ideia como um poder em si. As críticas de Stirner ao comunismo como mero idealismo adviriam da extrema idealização do próprio filósofo sobre a realidade dos movimentos proletários. Mantendo-se na seara kantiana e hegeliana da autodeterminação dos homens como uma mera questão de vontade, Stirner dissolve o poder do dinheiro com extrema facilidade, indicando que bastaria que os trabalhadores deixassem de acreditar em tal poder:

Todo o infortúnio das relações sociais vigentes se reduz ao fato de que “cidadãos e trabalhadores acreditam na verdade do dinheiro”. Jacques Le Bonhomme imagina aqui que depende dos “cidadãos” e “trabalhadores” que estão espalhados por todos os Estados civilizados do mundo, protocolar em todas as manhãs de dias quaisquer, bem de repente, sua “descrença” na “verdade do dinheiro. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 228).

O mesmo procedimento deveria ser feito em relação ao trabalho: bastaria que passassem a gozar do produto do trabalho como sendo seu. Cita Stirner: “Os trabalhadores têm nas mãos um poder monstruoso [...] eles precisariam *apenas* cessar o trabalho e olhar para o trabalhado e gozá-lo como sendo seu. É este o sentido das agitações dos trabalhadores que surgem aqui e ali” (STIRNER, 1899 apud MARX, 2007b, p. 228). Marx considera que tais indicações stirneanas explicitam por si mesmas

uma visão fantasiosa da realidade e do movimento comunista. Stirner teria reduzido a cadeia dos homens e o movimento comunista a uma questão puramente conceitual, deixando implícito que os trabalhadores só não teriam se libertado ainda por falta de vontade.

Marx acusa que é também pelo procedimento de redução conceitual, por dar o conceito como princípio das relações sociais, que Stirner desenvolve como efetivas as ilusões da burguesia de que propriedade privada e atributo individual são uma mesma coisa. A defesa da renda pelo patrimônio em nome do EU autônomo seria justamente uma redução conceitual burguesa.

Marx retoma o questionamento de Proudhon ao burguês Destutt de Tracy desenvolvido outrora em *O que é a propriedade?* para desconstruir Stirner. Ao defender o direito à renda por patrimônio em nome do EU autônomo, este teria feito a mesma confusão conceitual burguesa de Destutt de Tracy, o qual dera a propriedade privada como irrevogável ao considerar indistintas a “propriedade subjetiva” e a “propriedade de bens” quando acusara o comunismo de julgar a propriedade “[...] como se dependesse de nós decidir se pode ou não haver propriedade nesse mundo” (TRACY apud MARX; ENGELS, 2007b, p. 256). De Tracy teria afirmado: “Por acaso apenas dinheiro e bens são propriedade ou qualquer pensamento é algo Meu, Minha Posse? Portanto, todo pensamento tem de ser suspenso ou ser tornado impessoal” (STIRNER, 1899, apud MARX; ENGELS, 2007, p. 256). Ao acusar o comunismo de querer destituir a propriedade do Eu sobre o Eu, ou seja, a personalidade do EU pelo fato de querer destituir a propriedade privada, Stirner repete a confusão entre propriedade e personalidade do outrora promovida por Destutt de Tracy:

[...] o senhor Destutt de Tracy se põe a provar que propriété, individualité e personnalité são idênticas, que no moi (eu) também está o moi en (meu), e ele encontra um fundamento natural para a propriedade privada no fato de que “a natureza dotou o homem de uma propriedade inevitável e inexteriorizável, a de seu indivíduo’ [...] ‘A propriedade existe, se não por tudo onde existe um indivíduo que sente, pelo menos por tudo onde existe um indivíduo que quer’ [TRACY, 1818]. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 257).

Embora Marx avalie em seus *MEF* que Proudhon comete o mesmo erro que outrora criticara em Destutt de Tracy, retoma a crítica a este para questionar Stirner. O problema estaria numa identidade entre o ser e o ter que é típica do burguês. Confundindo qualidade (propriedade) pessoal com propriedade privada é que Stirner teria desenvolvido o estar-livre da personalidade como propriedade livre:

[Stirner] teve sempre e em todos a categoria do estar-livre (liberdade) como objetivo. A categoria negada do estar-livre é a personalidade, que naturalmente não tem nenhum outro conteúdo que não esse estar-livre. A personalidade é a propriedade filosoficamente construída de todas as propriedades do indivíduo stirneano. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 273).

Ao identificar propriedade e personalidade, Stirner elevou a propriedade privada a um caráter de generalidade humana, explicitando também que o seu fundamento das relações humanas em geral está reduzido às meras relações de trocas materiais:

É tanto mais fácil para o burguês provar a identidade de suas relações mercantis e individuais, ou até mesmo das genericamente humanas, a partir da sua língua [...] tanto na realidade como na língua as relações de regateio foram tornadas fundamento de todas as outras. Por exemplo, *propriété*, propriedade (*Eigentum*) e característica (*Eigenschaft*), *property* propriedade e peculiaridade, “próprio” em sentido mercantilista e em sentido individual [...] termos que são usados tanto para relações comerciais como para características e relações entre indivíduos como tais. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 260, grifo do autor).

Stirner fala nos mesmos termos que o burguês ao reduzir as relações humanas a relações comerciais. Daí por que sua fala em termos de uma identidade entre característica e posse material, dando desenvolvimento da autonomia como propriedade do Eu. Num contexto em que o ser confunde-se com o ter é que a propriedade privada do eu será dada como único modo de autodeterminação da liberdade dos homens: “[Stirner] toma o jogo de palavras do burguês com propriedade (*Eigentum*) e atributo (*Eigenheit*) tão ao pé da letra que ele até mesmo se empenha em se comportar como proprietário privado em relação a seus próprios atributos” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 260). Num contexto em que o ter confunde-se com o ser é que a propriedade privada do eu será dada como autodeterminação do indivíduo livre.

Para Marx a confusão entre a abolição da propriedade e abolição da personalidade ocorre justamente porque se pensa numa abolição conceitual e porque os conceitos são sempre determinados – neste caso, determinados pela realidade moderna: “Todo esse absurdo teórico, que procura seu asilo na etimologia, seria impossível, se a propriedade privada real que os comunistas querem supressumir não fosse transformada no conceito abstrato ‘a propriedade’” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 258). Mais adiante: “A propriedade privada real é a coisa mais comum de todas [...] Enquanto valho na condição de propriedade, não valho na condição de indivíduo – uma sentença que os casamentos por dinheiro provam diariamente” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 258). Marx indica que abolir a propriedade privada real é justamente o contrário de abolir o que cada um vale como indivíduo, é justamente abolir a igualdade moderna dos indivíduos na modernidade: o caráter de objeto a que todos estão submetidos.

Marx afirma que no contexto do sistema burguês o que se considera propriedade privada para os economistas é o que é trocável, o que dá comando sobre o trabalho do outro. Assim, a abolição da propriedade trata-se de abolir não a posse individual de coisas, o ter (ex.: casaco), e sim que essa posse me permita ter o domínio de um outro indivíduo, ou seja, que o ter tenha poder soberano. O sentido da abolição da propriedade privada real é indicado aqui na abolição do trabalho alienado como moeda:

Em relação ao meu casaco eu só tenho propriedade privada enquanto eu posso esbanjá-lo, transferi-lo ou vendê-lo [...] não ocorrerá a economista nenhum qualificá-lo como minha propriedade privada uma vez que ele não dá a mim qualquer tipo de comando sobre a menor quantidade de trabalho estranho que seja. [...] A terra e o solo não têm nada a ver com a renda da terra. [...] Para o proprietário de terras, a terra e o solo só têm importância na medida em que proporcionam renda. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 258).

Nesse sentido, propriedade privada não tem nada a ver com peculiaridade pessoal e sim o oposto. Marx indica que a real abolição da propriedade privada é dissolver o poder social das posses. Dissolvendo-se o poder social na posse, a posse deixa de ser propriedade privada, ou seja, de exercer comando sobre trabalho alheio. As posses são

poder social apenas quando valem como moeda, não há nenhuma peculiaridade do proprietário dota a coisa que ele possui de poder social: a terra é propriedade privada quando a posse da terra vale como renda, o casaco é propriedade privada quando a posse do casaco permite-me também vender o casaco. Abolir a propriedade privada não é, portanto, abolir a peculiaridade do proprietário e sim abolir a relação na qual a mera posse é poder social. Trata-se de abolir a mera posse dos meios como fundamento do poder dos homens sobre os homens.

Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 258) afirma que o fato de propriedade privada universal ser o dinheiro confirma que a propriedade privada nada tem a ver com peculiaridade do proprietário: “Quão pouco o dinheiro, a forma mais universal de propriedade, tem a ver com peculiaridade pessoal, quanto ele até mesmo se opõe a ela, já o sabia Shakespeare”. Este teria criticado em um poema o império do dinheiro sobre todas as outras qualidades pessoais como um império do ter sobre o ser. Marx retoma aqui a temática dos *Manuscritos*: o comunismo volta-se contra a propriedade privada concreta (trabalho alienado) e não à propriedade como conceito, o qual inclui “personalidade”. Stirner indica que a insurreição das classes oprimidas é guiada por conceitos de “humanidade” dados no Estado político moderno, enquanto que para Marx os trabalhadores não se preocupam em instruir-se a respeito desses conceitos a ponto de se guiarem por eles.¹⁴³

Ao tratar da linguagem do burguês, Marx identifica que a redução conceitual entre propriedade e personalidade funda-se numa redução própria da prática de uma única e determinada classe: a classe burguesa. A confusão conceitual entre a “abolição da propriedade” e “abolição da personalidade” ocorreria justamente porque os conceitos são dados numa realidade determinada. Tal redução etimológica de propriedade à personalidade seria uma espécie de asilo da propriedade privada em relação à luta dos comunistas: “Todo esse absurdo teórico, que procura seu asilo na etimologia, seria

¹⁴³ Marx afirma que mesmo os levantes dos catalães ocorreram relacionados não aos conceitos e sim à prática de trabalho e propriedade: “As formas anteriores dos levantes de trabalhadores estavam relacionadas ao desenvolvimento do trabalho de então e à feição da propriedade dada através disso; a insurreição comunista está relacionada, direta ou indiretamente, à grande indústria” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 258).

impossível, se a propriedade privada real que os comunistas querem supressumir não fosse transformada no conceito abstrato ‘a propriedade’” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 258).

Marx indica que Stirner teria retrocedido o egoísmo positivo de Feuerbach. Este já havia indicado que nem todo egoísmo é negativo ao afirmar como “egoísmo positivo” o voltar-se para o Eu deixando a natureza em paz, abstendo-se da prática de transformação da natureza. Mas se em Feuerbach ainda é o homem que dá a si mesmo como amor, sabedoria, justiça etc. mediante a consciência, em Stirner tais qualidades é que definem o homem. Nele a “essência do homem é pressuposta aqui, portanto, na condição de coisa existente, ela é ‘a essência mais alta’, ela não é Eu” (MARX, 2007b, p. 36). Assim, Feuerbach “pelo menos fez um progresso” (p. 223) em relação aos demais jovens hegelianos, de modo que as considerações feuerbachianas deveriam ter guiado os jovens hegelianos para uma trilha menos idealista. E isso já teria sido indicado outrora nos Anais:

Ao passo que Feuerbach revelou o mundo religioso na condição de ilusão do mundo terreno, [...] a pergunta não respondida nem por ele próprio acabou capitulando por si mesma também para a teoria alemã: como foi que os homens chegaram a “plantar” essas ilusões “em suas cabeças”? Essa pergunta abriu caminho até mesmo para os teóricos alemães em direção a pressupostos materialistas, não sem pressupostos, mas reais e materiais como sendo um modo de ver o mundo empiricamente e apenas por isso realmente crítico. Esse caminho já havia sido assinalado nos Anais Franco-Alemães, na Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e em Sobre a questão judaica. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 265).

A admissão de um egoísmo positivo como caminho para a liberdade desenvolvido por Feuerbach fora reapropriada por Stirner num retrocesso ao tratar em termos de propriedade do Eu. Enquanto aquele buscou ao menos aniquilar a ilusão de que o predicado (Deus) é sujeito, em Stirner os próprios predicados se tornaram sujeitos.

Se Stirner acusa Feuerbach de não chegar a nada porque este transforma o predicado em objeto e vice-versa, ele mesmo consegue chegar menos longe ainda, porque aceita fielmente esses predicados feuerbachianos transformados em sujeitos, como se fossem personalidades reais (...) e essas frases acerca das relações como se fossem as próprias e reais relações(...) ou seja, ele faz exatamente o mesmo que acusa Feuerbach de fazer (...) Em Stirner também a consciência ‘bateu as botas’, ele acredita

realmente no império dos pensamentos abstratos da ideologia no mundo atual, ele acredita, em sua luta contra os ‘predicados’, contra os conceitos, não estar mais atacando uma ilusão, mas sim os poderes imperantes reais do mundo. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 35)

O problema de Stirner é a sua manutenção do idealismo próprio da alienação dos filósofos alemães. Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 35) faz da sua crítica a Stirner uma crítica à ideologia alemã em geral.

4.4 A ideologia alemã e a alienação da filosofia

O idealismo stirneano não deveria ser condenado solitariamente. Ele apenas expressava de modo mais desavergonhado o extremo idealismo dos filósofos alemães, os quais “apenas espelham a miséria da situação atual da Alemanha” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 35), na qual “industriais filosóficos [...] até então haviam vivido da exploração do espírito absoluto” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 35). Passando ao largo de uma crítica às mudanças efetivas pelas quais passara a Europa com o desenvolvimento do capitalismo, ou seja, ao largo de uma crítica às cadeias concretas e determinadas, não só Stirner, mas todos os filósofos alemães se mantinham na “feira livre filosófica”.

Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 35) afirma que havia um “contraste tragicômico entre o desempenho real desses heróis e as ilusões acerca desse desempenho”, na medida em que reduzem as maiores modernas em geral apenas ao intervalo de 1842 e 1845, aos anos de supostas transformações nas ideias alemãs, anos em que eles teriam supostamente “arrasado completamente” o sistema hegeliano. Na verdade, ao contrário do que imaginam, teriam permanecido místicos tal como Hegel. Elevam as ideias alemãs a princípios universais, dão as mudanças meramente formais destes princípios alemães como as verdadeiras e significativas mudanças *do homem*.

Ao tomarem “as ideias e conceitos como princípios determinantes” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 36), a filosofia alemã desenvolvera a filosofia como ideologia, como determinação unilateral das ideias. Mantendo-se na promoção de críticas das alienações das ideias e não das alienações reais e empíricas, insistem que as cadeias

dos homens estão apenas nas interpretação do mundo e que basta mudar as ideias para que estes possam se libertar

Na verdade, ainda que protestassem contra Hegel, todos eles, ao seu modo, repetiam o mesmo deslize do mestre: “Os filósofos alemães afirmam, todos eles [...] que o mundo real é um produto do mundo ideal. [...] Eles se diferenciam naquilo que eles mesmos esclarecem como pensamentos fixos” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 36). Quer dizer, todos eles partem de uma indeterminação absoluta, fixa, como princípio, variam apenas no que seja esse princípio fixo. Em outras palavras, “[...] limitam-se ao fato de cada um deles extrair um lado do sistema hegeliano e voltar esse lado tanto contra o sistema inteiro quanto contra os lados extraídos e analisados pelos outros” (p. 39) – Marx retoma aqui o tema da viragem filosófica que luta contra o mundo como um ser ontologicamente distinto. As categorias hegelianas como substância e autoconsciência apenas adquiriram nos jovens hegelianos “nomes mais mundanos”, tais como “gênero” (Feuerbach), “O único” (Stirner), “o homem” (Bauer).

O progresso da crítica filosófica alemã estaria apenas no modo como revelara a farsa da ideologia em todos as esferas ao “esclarecer a consciência política, jurídica, e moral como consciência religiosa ou teológica e o homem político, jurídico e moral, em última instância, ‘o homem’, como religioso” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 40). Nesse sentido, possuem apenas o mérito de terem ingenuamente mostrado como o desenvolvimento das esferas política, jurídica e moral, em suas formas alienadas, não passam de diferentes tentativas idealistas de pressupor uma essência humana fixa e absoluta anterior às relações sociais. Ao darem uma unidade entre os homens em o homem, num “homem” indeterminado e universal, tais tentativas desnudaram as esferas do Direito, do Estado e da moral como espécies de teologia.

Toda a crítica filosófica alemã desde Strauss até Stirner se limita à crítica das idéias religiosas [...] O progresso consistia em englobar as idéias metafísicas, políticas, jurídicas, morais [...] sob a esfera das idéias religiosas [...] Os neohegelianos coincidiam com os velhos hegelianos na fé no império da religião [...] A única diferença é que estes combatiam como usurpação o poder que aqueles reconheciam e aclamavam como legítimos. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 40).

Assim chama os filósofos alemães de santos num tom irônico: eles canonizam o mundo. Nesse sentido “nenhuma diferença específica diferencia o idealismo alemão da ideologia de todos os demais povos” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 40): retornam ao campo do domínio do mitológico. “Pouco a pouco cada relação reinante foi esclarecida como sendo uma relação da religião e transformada em culto do direito, culto do Estado [...]. Por todos os lugares o que havia era o dogma, a crença no dogma” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 40). Tal como nos demais povos, também nos alemães os filósofos autonomizam o que é produto da consciência e então a dão como grilhão do qual o homem precisa se libertar.

Nesses jovens hegelianos as noções, pensamentos, conceitos e, de uma maneira geral, os produtos da consciência por eles mesmos autonomizadas são tidos como os autênticos grilhões dos homens – exatamente como entre os hegelianos antigos eles são esclarecidos como sendo os verdadeiros elos da sociedade humana. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 40).

Assim como os conservadores acreditam que os elos sociais estão nas ideias em si, os jovens acreditam que as cadeias são também meramente ideológicas: “[...] veem a expressão autonomizada do pensamento do mundo vigente como o fundamento do mundo vigente” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 113), eles acreditam “que uma nova reviravolta da interpretação das relações vigentes poderia revolucionar o mundo existente até agora” (p. 113). Para eles, basta a vontade de trocar de consciência: “Os jovens hegelianos estabelecem seu postulado moral de trocar sua consciência presente pela consciência humana, crítica ou egoísta e, através disso, eliminar suas barreiras” (p. 113).

A crítica de Marx à ideologia alemã buscará em si mesma ser mais do que uma contraposição de meras ideias. Para além de identificar que a filosofia alemã é desenvolvimento meramente ideológico, Marx busca mostrar que tal desenvolvimento tem uma determinação concreta. A ideologia alemã advém de uma maior alienação dos intelectuais burgueses alemães em relação à prática, em última instância ela

advém de uma alienação dos burgueses em relação aos trabalhadores. Na luta de classes efetiva entre os não proprietários e os proprietários é que está o fundamento da alienação da filosofia em si mesma, o fundamento de seu caráter teológico. *Grosso modo*, a alienação da filosofia será não somente criticada, mas também revelada como derivada da alienação do trabalho. Não se tratava simplesmente de uma alienação entre os filósofos e o povo pressuposta na alienação do Estado a partir do declínio da democracia grega, tal como desenvolvera outrora na sua *DFDE*. A viragem da filosofia para a teologia revela-se aqui não pela alienação dos filósofos na alienação da política e sim na alienação do trabalho.

4.5 O processo de alienação da filosofia como divisão do trabalho intelectual e físico

Na crítica a Stirner e aos demais jovens hegelianos, Marx não só identifica a disputa conceitual como uma disputa de classes, como também avalia uma determinação para o fenômeno de viragem da filosofia em teologia diferente daquela outrora indicada na *DFDE*. Aprofundando-se do esboço sobre a alienação do trabalho empreendido nos *MEF*, o processo de fechamento da filosofia como conceito em si é aqui o desenvolvimento da divisão do trabalho. O desenvolvimento da cisão entre atividade racional e atividade prática seria simultaneamente herança dos modos de produção anteriores e fruto do próprio modo capitalista de produção. A divisão mais profunda entre trabalho manual e trabalho intelectual seria uma complexificação do trabalho alienado e não poderia ser ultrapassado no interior da filosofia, um dos extremos da divisão, mas apenas pela revolução social que recusa dialeticamente o domínio do trabalho alienado.

Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43) considera que num primeiro momento o espírito nasce “[...] ‘com a maldição de estar impregnado de matéria, que aqui se manifesta sobre a forma de linguagem”, ou seja, a consciência nasce como linguagem para todos os homens e só com o desenvolvimento da atividade produtiva ela passa a existir de maneira privada. A linguagem teria decorrido da necessidade de comunicação dos homens entre si, perspectiva que Marx completa na nota de rodapé afirmando que “[...] minha relação com meu ambiente é minha consciência” (MARX; ENGELS, 2007b,

p. 43). Assim, consciência e matéria são, num primeiro momento, uma coisa só, uma “consciência gregária”. Apenas numa realidade na qual uma divisão de trabalho mais elaborada se torna possível é que haveria então a separação de trabalho físico e intelectual, só na condição específica de alienação no processo de trabalho é que a consciência pode “imaginar-se pura” e distinta: “ [...] desde esse instante se acha a consciência em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria ‘pura’” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43).

Já nos *MEF*, Marx indica uma alienação entre lucidez e prática decorrente da alienação no trabalho, na produção material em si, destacada da produção subjetiva. Aqui ele desenvolve mais profundamente esse movimento de alienação/libertação da razão em relação à particularidade contingente no contexto específico de um desenvolvimento complexificado da divisão do trabalho. A contraposição razão/realidade outrora identificada na *DFDE* como alienação sábio/povo no âmbito político é identificada como luta de classes que surge em profunda cisão na sociedade capitalista. Uma razão determinada surge como razão em si, como ilusória indeterminação, como razão universal, na medida em que a classe social desta razão domina concretamente as outras classes:

As idéias da classe dominante são as idéias dominantes em cada época, quer dizer, a classe que exerce o poder *objetal* dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder *espiritual* dominante. [...]. A divisão do trabalho [...] manifesta-se também no seio da classe dominante como divisão do trabalho espiritual e material, de tal modo que uma parte dessa classe se revela como sendo aquela que dá seus pensadores [...]. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 71, grifo do autor).

Marx mostra que as ideias da classe dominante podem não aparecer como relacionadas à determinada classe, que muitos historiadores contam a história como o domínio das ideias sem se preocuparem “o mínimo que seja com as condições de produção nem com os produtores dessas ideias” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 72). Ocorre que as ideias de honra e lealdade foram exaltadas durante o domínio da aristocracia, enquanto no domínio da burguesia a ideia de liberdade privada é que atinge valor supremo. Assim, os historiadores acabam tendo de se deparar com o fato

de que a mudança das ideias dominantes é, fundamentalmente, a mudança da classe dominante:

Essa concepção da história, que prevalece entre todos os historiadores desde o século XVIII, obrigatoriamente se deparará com o fenômeno de que são cada vez mais abstratas as idéias que imperam, quer dizer, que se revestem cada vez mais da forma do universal. Cada nova classe que passa a ocupar o posto daquela que dominou antes dela se vê obrigada, para poder encaminhar os fins que persegue, a apresentar seu próprio interesse como interesse geral [...] a imprimir a suas ideias a forma de universalidade. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 72).

A explicação da história por uma sucessão/desenvolvimento conceitual não é absoluta, mas decorre da própria divisão do trabalho material/intelectual e do fato de que até então o poder político esteve justamente com aqueles que nesta divisão se ocupam da atividade intelectual e não do trabalho material. Daí por que a explicação das relações sociais tem sido dada em termos de domínio da razão mais absoluta e por que a razão dada como universal é sempre uma racionalidade de propriedade. É assim que o domínio da propriedade privada tem sido justificado em termos de domínio da racionalidade social mais elevada e não em termos do domínio da classe dos proprietários privados. Não se trata de um discurso deliberado para enganar, tal justificativa é o próprio entendimento da atividade intelectual cindida, alienada da atividade material. Ainda que se peguem em contradição – tal como os economistas –, acabam retornando para o interior da alienação: para a defesa do domínio da propriedade privada como domínio da racionalidade pura, para a história como um desenvolvimento da ideia, da razão pura em si mesma e para a luta de classes como uma luta de conceitos.

Marx avalia assim que não há razão universal e sim racionalidades de classe. O domínio de uma classe expressa-se como domínio da sua racionalidade específica sob forma de razão universal. Haveria um fator próprio da dinâmica da luta de classes que concorreria para a elevação de uma racionalidade particular à racionalidade universal: quando uma classe se contrapõe a outra classe ela precisa surgir aos olhos de todos não como classe e sim como representante de todos:

A classe revolucionária aparece de antemão, tão somente pelo fato de se contrapor a uma classe, não como classe, mas sim como representante de toda a massa da sociedade, diante da única classe, a classe dominante. E pode fazê-lo assim porque no princípio seu interesse se harmoniza realmente, mais ou menos, com o interesse comum de todas as demais classes não dominantes. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 73).

Uma racionalidade só surge como representante universal no processo em que uma classe luta para se sobrepor à outra. Mas não se trata de mera ilusão: de fato, num primeiro momento, há uma identidade entre as várias classes oprimidas no interesse de se sobrepor à opressão de uma classe específica. Uma classe pode tomar o poder expressando-se representante universal, mas só pode assim expressar-se quando de fato tem alguma identidade com as demais classes. Nesse processo, uma racionalidade particular, ao surgir como universal, surge também alienada da classe que lhe deu origem. É assim que a história aparece apenas como luta de ideias. É por surgirem alienadas que as ideias dominantes puderam ser apresentadas por Hegel como autodeterminações do conceito:

Uma vez que as idéias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e, sobretudo, das relações que brotam de uma fase dada do modo de produção – e disso resulta o fato de que a história dominante é sempre o pensamento – fica bem mais fácil abstrair destes diferentes pensamentos o pensamento, a idéia etc., como aquilo que impera na história, apresentando assim todos esses conceitos e pensamentos individuais como “autodeterminações” do conceito que se desenvolve por si mesmo na história. Assim consideradas as coisas, é perfeitamente natural, também, que todas as relações vigentes entre os homens derivem do conceito do homem [...] Assim o fez, com efeito, a filosofia especulativa. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 73).

Uma vez que na disputa de classes uma classe surge como representante das demais, sua respectiva razão surge como razão absoluta e a vitória dessa classe aparece na história como vitória de uma razão absoluta. A filosofia especulativa hegeliana e de todos os demais jovens hegelianos partiu da tradição dos demais historiadores de explicar a luta de classes como luta de ideias, mas com a peculiaridade de tornarem as ideias dominantes ainda mais abstraídas de suas determinações concretas. Tal abstração mais completa justifica-se também no fato de que aqueles que se fixaram até então como classe dominante não foram trabalhadores efetivos e sim aqueles que no interior da divisão do trabalho não estão reduzidos a mera produção material. Marx (2007b, p. 73) afirma:

Nesse momento se pode voltar mais uma vez os olhos aos “produtores” do “conceito”, aos teóricos, ideólogos e filósofos e se chegará então à conclusão de que os filósofos, os pensadores como tais, sempre dominaram na história – um resultado que, conforme vemos, já foi proclamado por Hegel. [...] Esse método histórico que na Alemanha chegou a imperar [...] preferentemente devem ser explicados a partir das ilusões dos ideólogos [...] a partir dos sonhos dogmáticos e distorções desses tipos, que podem ser explicados de um modo bem simples através da posição prática desses mesmos tipos acerca da vida, a partir dos seus negócios e da divisão do trabalho.

Se a classe dominante é a classe cujas ideias são dominantes, o domínio de uma história como pura alternância de ideias puras repousa no fato de que aqueles que até então ocupam o lócus da atividade meramente intelectual foram classes dominantes.¹⁴⁴

Inaugurando a expressão “trabalho físico” para referir-se à atividade de mera produção material, Marx traz aqui um diferencial em relação ao *MEF*. Se no esboço da crítica da economia política o termo trabalho indica *sempre* atividade de produção meramente material, ou seja, atividade de produção material separada da produção de sentidos subjetivos, na *IA* o termo trabalho tem o sentido de produção (física ou intelectual), de modo que a produção meramente material passa a ser chamada de “trabalho físico” e a produção de sentidos subjetivos passa a ser chamada de “trabalho intelectual”. Trata-se do esforço de se desvencilhar da fraseologia filosófica (que tratava produção simultaneamente intelectual e material como vida genérica) , bem como da fraseologia economicista (que não chama a atividade intelectual de trabalho, mas usa esse termo apenas para trabalho material). Assim, enquanto no *MEF* o desenvolvimento da divisão do trabalho é o desenvolvimento do trabalho no sentido de sobreposição da atividade de produção meramente material às demais atividades,

¹⁴⁴ Marx (2007b, p. 105) afirma que não houve nunca como ponto de partida indivíduos “puros”: os indivíduos sempre partiram de si mesmos, das condições históricas dadas. Com a divisão do trabalho ocorre uma diferença entre a vida pessoal e o indivíduo enquanto de determinada classe: a pessoa individual de cada um existe, mas condicionada pela classe à qual ela pertence. O caráter de classe acaba por ser determinante na formação da personalidade do ser. Um nobre é um nobre independente das suas outras relações. A diferença entre os homens como pessoas individuais e não pela classe a que pertence é “um produto da burguesia”: vem da luta concorrencial e é puramente casual. “Por isso, na imaginação, os indivíduos pensam ser mais livres sob o poder da burguesia do que antes, mas na realidade são naturalmente menos livres, uma vez que se acham mais subsumidos a um poder objeto”.

na *IA* o desenvolvimento do trabalho é explicado em termos de separação do trabalho físico e do trabalho intelectual e alienação da maioria dos homens no trabalho físico.

Na *IA* Marx também se aprofunda mais no modo como o processo ocorreu, também aqui distanciando-se da fraseologia filosófica: a separação entre trabalhadores intelectuais e trabalhadores físicos ter-se-ia desenvolvido pela divisão entre campo e cidade e se agravado com o desenvolvimento de mais liberdade à propriedade privada, desenvolvimento da propriedade privada capitalista:

A maior divisão entre trabalho físico e intelectual é a separação entre cidade e campo [...] A separação entre cidade e campo pode ser concebida também como a separação entre o capital e a propriedade da terra [...] existência de uma propriedade baseada tão somente no trabalho e na troca. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 77, 78).

A separação radical entre razão e realidade é avaliada assim em termos de desenvolvimento radical da divisão do trabalho, ou seja, num processo concreto de desenvolvimento da atividade produtiva da vida. É do agir do homem no trabalho que ocorrem a alienação e a distinção entre interesse particular e interesse coletivo.

[...] a força de produção multiplicada, que nasce por obra da cooperação dos diferentes indivíduos, sob a ação da divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos (por não tratar-se de uma cooperação voluntária, mas sim natural) não como um poder próprio deles mas sim como um poder alheio a eles, os quais não sabem de onde prossegue nem para onde se dirige e que, portanto, não podem dominar, mas sim que decorre, pelo contrário, de uma série de fases e etapas de desenvolvimento peculiar e independente da vontade e dos atos dos homens e que inclusive dirige esta vontade e estes atos. (MARX, 2007b, p. 36).

Ao derivar-se num primeiro momento de uma cooperação natural, o desenvolvimento da divisão do trabalho que culmina no trabalho alienado aparece aos homens não como obra deles e sim como um “desenvolvimento independente”, sobre o qual não possuem poder. Daí por que o processo capitalista de produção, não sendo decorrência de desenvolvimento lúcido, domina os homens modernos e lhes parece como completamente impossível de ser alterado. Os homens não se consideram sujeito da divisão do trabalho pelo fato de não terem começado a desenvolver a divisão do trabalho partindo de um acordo voluntário e lúcido e pelo fato de tal desenvolvimento reproduzir a alienação deste momento primeiro. Em um dos

prováveis rascunhos da *IA*, Marx afirma mais claramente que a fonte de alienações do homem é justamente a divisão do trabalho engendrada numa determinada conjunção das forças produtivas,

Os indivíduos partiram sempre de si mesmos, partem sempre de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo de vida real. Donde vem que suas relações se tornam autônomas contra elas? Em uma palavra: *a divisão do trabalho*, cujo estágio depende da força de produção desenvolvida a cada vez. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 618).

Marx considera que essa perspectiva do desenvolvimento do trabalho alienado como fundamento da alienação fundamental dos homens já está dada desde os seus *Anais*, mas que ela não fora bem compreendida por conta de sua fraseologia filosófica.

Esse caminho já havia sido assinalado nos *Anais Franco-Alemães*, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e em *Sobre a questão judaica*. Uma vez que isso na época ainda aconteceu em fraseologia filosófica, as expressões como “essência humana”, “gênero” etc. que aqui passaram inadvertidas, deram aos teóricos alemães a desejada ocasião para compreenderem erradamente o desenvolvimento real, e acreditarem que se trata aqui apenas de uma nova reversão de seus casacos teóricos puídos. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 265).

4.6 O materialismo histórico como forma de desenvolvimento da emancipação humana

Ao identificar mais nitidamente que a manutenção na filosofia era em si mesma é uma manutenção na alienação do trabalho, Marx considera que é preciso desenvolver a revolução social e o comunismo mediante uma outra forma de atividade intelectual crítica, a qual seja em si mesma uma ultrapassagem do trabalho alienado.

Por intermédio de uma autocrítica, Marx sugere que o modo utópico com que sua defesa da revolução social fora tomada pelos filósofos também repousava no fato de ele mesmo ter se mantido no interior da fraseologia filosófica ao abordar a alienação do trabalho em termos como “essência humana”, “gênero” etc. Assim, ainda que já defendesse o comunismo como uma determinação objetiva do humanismo, na medida em que se mantinha no interior da filosofia dera espaço para ser incompreendido num

sentido dialético. Mediante a crítica a Stirner que ampliou-se para uma crítica ao modo de desenvolvimento unilateral da filosofia, Marx apreende que definitivamente não era possível manter-se no interior da filosofia. Em si mesma, a filosofia só pode continuar a ser uma rejeição ao mundo efetivo num plano idealista:

Tem-se “de deixar a filosofia deitada de lado” [...] tem-se de saltar para fora dela e se dedicar, na condição de homem comum, ao estudo da realidade, para o que existe, também literariamente, um material monstruoso, naturalmente desconhecido aos filósofos. [...] Filosofia e mundo real se comportam um em relação ao outro como onania e amor sexual. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 266).

Marx anuncia então sua saída da filosofia. É verdade que desde 1839 ele buscou como filosofia filosófica uma filosofia não alienada nas categorias conceituais em si mesmas. Mas ao identificar claramente que enquanto Stirner “permanece no interior do mundo dos pensamentos puros naturalmente pode se salvar dele apenas através de um postulado moral” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 266). Para se salvar da alienação/desalienação limitada ao mundo dos pensamentos puros, para que a dissolução da alienação da razão seja concreta e não meros postulados morais, Marx decide acertar as contas com a filosofia e afirma que não há mais nada a se investigar fechado no interior dessa disciplina no que tange ao dilema entre ser e consciência. É preciso ultrapassar os idealistas partindo dos homens reais:

Os pressupostos com os quais começamos não são dogmas arbitrários, não são nem dogmas, são pressupostos reais, das quais só é possível abstrair-se na imaginação. Eles são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as encontradas quanto as engendradas através de sua própria ação. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 41).

Os homens produzem seus meios de vida determinados pela maneira como estes meios se encontram. O momento presente traz o modo anterior não num sentido racional e sim no sentido de realidades materiais disponíveis. A maneira de produzir meios de vida de homens específicos é então uma maneira condicionada pelo modo como homens de outra especificidade produziram na medida em que estes deixam uma herança de domínio da natureza para aqueles. São modos de produção diferentes e não produção absoluta. Portanto, são racionalidades diferentes e não racionalidade

absoluta: “O que são [os homens] coincide, por conseguinte, com sua produção, tanto com o que produzem quanto com o modo como produzem” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 41) – no caso, produção de meios de vida. A relação entre as racionalidades não é subjetiva: parte-se dos produtos materiais elaborados e disponíveis e não de uma continuidade conceitual no sentido de uma razão pura que costura tais modos de vida.

Como saída da crítica teórica filosófica, Marx busca desenvolver uma crítica teórica histórica. Afirma que apenas a história deve ser reconhecida como ciência não alienante. Mas reitera que não se trata de uma história como desenvolvimento da razão a partir de si mesma – o que seria ainda a própria Filosofia alienada – e sim da história da atividade de transformação da natureza e das relações sociais determinada em contextos específicos, a história da intervenção dos homens tomados em suas realidades específicas. Somente na história a razão universal surge como mera abstração:

Reconhecemos somente uma ciência, a ciência da história. A história, considerada desde dois pontos de vista, pode dividir-se em história da natureza e história dos homens. Ambos aspectos, contudo, não são inseparáveis: enquanto existir homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionarão reciprocamente. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 16, nota 2).

No bojo da história determinada, as relações dos indivíduos com os outros numa dada particularidade não são fruto de um desenvolvimento conceitual tal como ocorre na filosofia da história. No bojo da história materialista, a propriedade privada não decorre de um desenvolvimento/progresso no conceito de propriedade, a propriedade privada é uma relação específica e refere-se a um determinado modo dos homens de dividirem o trabalho. A complexidade na divisão do trabalho determina uma forma de trabalho diferente daquela que ocorre numa divisão de trabalho menos complexa.

Os diferentes estágios de desenvolvimento da divisão do trabalho são, da mesma maneira, diferentes formas da propriedade; quer dizer, o estágio da divisão do trabalho em cada uma das fases determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 43).

O desenvolvimento da divisão do trabalho é analisado em termos de dialética de determinações materiais e não de um esquema de racionalidade universal. Uma vez que o modo como se dá as relações com a posse refere-se ao modo como se divide o trabalho, as relações de posse como propriedade privada não são, portanto, universais. A disposição dos elementos materiais necessários à produção/reprodução da vida por parte dos homens é sempre diferente em tempos e espaços diferentes e, desse modo, a divisão da atividade de combinação/alteração destes materiais, divisão do trabalho, também será diferente. Para compreender, portanto, uma dada relação de propriedade é preciso tomá-la em sua particularidade: partindo da especificidade da divisão de trabalho entendendo que esta também parte da especificidade das disposições/condições materiais num dado tempo e espaço.

Em Marx aqui se trata de uma história diferente da de Hegel, pois, ainda que trabalhe com os termos pressuposto e posto, trata-se de uma apropriação materialista de tais termos: o pressuposto são as disposições materiais e não o conceito ingênuo. Marx considera como um pressuposto que num primeiríssimo momento os homens partiram de necessidades meramente fisiológicas (primeiras necessidades) e de disposições materiais apenas da natureza bruta e que num segundo momento já se partiu de novas necessidades e de novos materiais (instrumentos e produtos) e, logo, de novas relações sociais engendradas. Mas sugere que esses momentos não indicam um desenvolvimento linear progressivo de uma racionalidade na história, e sim que todas as relações sociais específicas acabam tendo à sua disposição as alterações concretas de alguma relação social específica anterior. Marx não altera a sua perspectiva anterior de refutação a uma razão hegeliana sobreposta desenvolvendo-se pelos fenômenos. Ele recusa a perspectiva da história como uma razão perpassando as racionalidades dos diversos momentos, afirmando que as relações sociais são particulares e se tocam no âmbito do que fica disponível de uma para a outra, como alteração dada na natureza em termos materiais.

As diferentes determinações dos homens dadas nas diferentes relações materiais na atividade produtiva da vida (relações de propriedade dos materiais relacionados à

produção) são assim avaliadas por Marx nas relações de propriedade tribal, comunitária, feudal no sentido de se mostrar as diferentes determinações possíveis por disposições materiais e em que medida a disponibilidade material e a divisão do trabalho condicionaram de modo diferente as relações sociais. Em sua conclusão geral acerca de tais diferentes modos de produção, Marx indica que não se trata de uma história universal de um “homem universal” e sim que as premissas dos indivíduos antes de serem indeterminação teórica são determinações concretas:

O fato é o seguinte, portanto: determinados indivíduos, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si essas determinadas relações sociais e políticas. A observação empírica tem de, necessariamente, provar empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, em cada caso concreto, a relação existente entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado brotam constantemente do processo de vida de determinados indivíduos; mas esses indivíduos tomados não conforme possam se apresentar ante a imaginação própria ou alheia, mas sim tal como realmente são, quer dizer, como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, premissas e condições materiais independentes do seu arbítrio. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 47).

O que Marx busca mostrar que não é o desenvolvimento de uma ideia pura em diferentes formas que explica essas diferentes sociedades trata-se antes de disposições materiais e divisões do trabalho de modos diferentes. É assim que ele justifica seu materialismo de modo não unilateral e sim perpassado pelas ideias: é preciso partir da observação empírica de uma dada relação social para compreender sua racionalidade específica, não se deve buscar uma causa única e em si aos fenômenos e sim tomá-los no modo como eles se manifestam e então explicá-los a partir de sua própria determinação relacionada ao conjunto das demais determinações.

Trata-se não de buscar uma liberdade humana reduzindo os homens a um princípio único, a uma ontologia já dada, mas tomá-los em suas relações sociais específicas e tal como estão diferentemente condicionados nestas diferentes relações. Marx está interessado em mostrar que as determinações ideais são diferentes por conta de diferenças nas relações dos homens com os materiais implicados na sua atividade e usa a história não para escrever um processo único do humano. Mas, justamente para

mostrar o contrário: que não existe *o homem* ou *a história* do homem e sim homens diferentes determinados por modos de vida diferentes em tempos diferentes e que se tocam no sentido material antes de se tocarem no sentido subjetivo – o que implica que não há o desenvolvimento da subjetividade pura. Nas palavras do próprio Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 50), a exposição da realidade:

[...] pode aparecer no máximo um compêndio dos resultados mais gerais [...] Essas abstrações não têm em si, separadas da história real, nenhum valor [...] Não oferecem, de maneira nenhuma, como a filosofia o faz, receita ou esquemas através dos quais as épocas históricas possam ser apoiadas e compreendidas.

É assim que os conceitos são generalizações possíveis apenas no interior de um modo de produção determinado. A generalização o homem é uma categoria filosófica que não tem sentido na história real, dado que esta demonstraria justamente homens específicos em realidades específicas. A abstração pode ser assim um instrumento não para interligar as épocas históricas numa razão necessária e sim para se referir a resultados mais gerais num dado modo de produção quando este parte de uma disponibilidade específica de praxis. Não existe *o homem*, é possível falar apenas no homem em geral de uma dada realidade. Assim, não há um esquema único para a compreensão das diferentes épocas históricas, as abstrações devem ser destrinchadas no sentido de mostrar o quanto os homens não são derivações de um absoluto cindido dos fenômenos. Marx insiste num materialismo confiante nas determinações variadas do empírico desenvolvendo sua rejeição a qualquer essência humana como conceito pressuposto e sobreposto à determinação dos homens específicos.

A defesa de pressupostos com os próprios fenômenos determinados historicamente desenvolve aqui de modo complexo a tentativa originada na *DFDE* de superar Hegel numa dialética materialista: as realidades sociais particulares devem ser tomadas como repulsão/diferenciação de outras realidades sociais particulares. Tal perspectiva já havia sido elogiada no modo como Epicuro indicara a origem dos elementos:

[...] dado que são elementos fechados num estado natural limitado, o seu ato criador só pode ser um ato particular, a saber, o seu próprio ser transformado que novamente nos apresenta a sua particularidade natural, significa isto que o seu ato criador

consiste apenas no seu processo natural de metamorfose [...] O que vem aqui é portanto a sua aptidão para a mudança e não sua persistência. [...] O ato de criação corresponde neles à morte da sua existência particular, e o resultado dessa criação é apenas a negação de uma tal persistência. (MARX, 1972a, p. 71-72).

Desenvolvendo em termos de relações sociais as perspectivas epicuristas, na *IA* Marx afirma que o pressuposto é sempre determinado por relações sociais anteriores, que o novo nada mais é que o velho transformado “num sentido fenomenológico”. Tal como outrora em Epicuro: “Esta reciprocidade dos elementos e das coisas naturais necessárias à sua persistência significa apenas que as suas condições, consideradas como forças que lhes são específicas, estão tanto neles como fora deles” (MARX, 1972a, p. 72). Dizer que o novo persiste algo do velho é reiterar que ele não brota do nada e traz algo fora do velho por mutação. É neste sentido que, partindo da relação social específica alienada na propriedade privada, é possível ver um compêndio de suas determinações históricas sem que se queira erigir um esquema de uma história universal do homem, mas apenas destrinchar o próprio sistema de propriedade como determinado e, portanto, ultrapassável.

A metamorfose do velho no novo pode se dar de inúmeras maneiras, não há uma regra.¹⁴⁵ Mas é preciso reconhecer um encadeamento casual entre as partes, de modo que uma realidade é sempre determinada, é sempre apenas o desvio de outro determinado sem nunca haver um determinado em si mesmo, ou seja, por um princípio que se dá a si (razão pura autodeterminante). Só assim é possível entender que o novo é sempre decorrente da negação da persistência do velho não como mero conceito e sim como possibilidade concreta.

¹⁴⁵ Esta ideia contida na *IA* também pode ser vislumbrada de algum modo em sua “Tese”. Como vimos, na *DFDE* Marx exaltara o materialismo epicurista por este indicar que “devemos aceitar as exigências dos próprios fenômenos” e, ainda, que devemos admitir várias explicações aos múltiplos fenômenos: “os fenômenos podem produzir-se de múltiplas formas; mas é necessário observar com atenção o modo de aparecimento de cada um deles e distinguir entre os fenômenos semelhantes aqueles cuja possibilidade de ocorrência sob múltiplas formas não é contradita pelos fenômenos entre nós’ [...] O único critério de explicação é não ser contradito pela evidência e pelas experiências sensíveis, isto é, pelo fenômeno, pela aparência, dado que em geral se trata sempre da aparência da natureza” (MARX; ENGELS 2007b, p. 71-72). Marx cita Diógenes sobre Epicuro.

Não é o homem como conceito que contrai relações sociais necessárias, mas sim determinados indivíduos com determinadas relações sociais que contraem consciências determinadas. Os indivíduos devem ser tomados “como realmente atuam”, ou seja, não se trata de buscar um princípio causal fora da própria atuação dos homens numa dada realidade empírica. A forma política é assim uma relação social determinada e, portanto, possui limites justamente nos limites de tais relações. As atividades dos homens possuem determinados limites concretos, tais não são simplesmente como eles mesmos se autodeterminam individualmente.

Ao afirmar que seus pressupostos são os indivíduos determinados, o ponto de partida não é o indivíduo isolado e sim a pluralidade de indivíduos em ação, dado que a atividade produtiva da vida de um indivíduo implicará outros indivíduos. O pressuposto de Marx, portanto, é relação de produção da vida. Não existe autodeterminação humana incondicionada pelo mundo empírico, independente das condições empíricas. Dadas as condições temos um homem específico, na manifestação empírica determinada já está o homem de determinada relação social. Se a essência já está na aparência, o homem se dá também imediatamente nos homens particulares, o modo específico como produzem suas vidas nas condições específicas: “O modo através do qual os homens produzem seus víveres depende, em primeira mão, da própria constituição dos víveres encontrados na natureza e daqueles a serem produzidos. [...] Assim como os indivíduos expressam sua vida, assim também eles são” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 42)

Marx retoma os *MEF*: “o homem” é aquilo que “os homens” expressam numa dada relação social. Nesse sentido, o ser dos indivíduos em cada realidade determinada é tal como manifestada nas diversas realidades determinadas. Não existe uma categoria única de homem que perpassa as determinações específicas antes das determinações específicas. Os indivíduos não possuem uma essência humana a partir de si mesmos, mas apenas a partir do que criam na relação com o mundo, ou seja, de modo condicionado: “O que eles são coincide com a sua produção, tanto com o que eles

produzem quanto com o como eles o produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 42).

É assim que as alienações na religião, no Estado, na moral ou em utopias de sociedades não podem ser revertidas por decisão individual, tal como o quer Stirner, e nem em termos de uma razão universal. São relações sociais específicas que produzem alienações específicas e que, portanto, são ultrapassadas a partir dos condicionamentos específicos da realidade dada. O movimento comunista é determinado pela condição de alienação dos proletários e expressam essa alienação de modo invertido. Para Marx, é neste sentido que as ideologias devem ser consideradas: não como uma falsidade, mas como uma projeção da realidade em seu contrário. Assim, a ilusão também deriva de relações sociais determinadas e manifestam exatamente tal realidade determinada, mas de modo invertido: “Se em toda a ideologia os homens e suas relações aparecem invertidos como em uma câmera escura, este fenômeno provém igualmente de seu processo histórico de vida” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 42), ou seja, se os homens se veem unos apenas em ideologias é apenas porque empiricamente vivem relações sociais que os alienam. A manifestação do fenômeno é justamente o fenômeno, mesmo que seja em sua expressão contrária. Se o homem se manifesta uno em ilusões é justamente porque sua realidade é de alienação.

Assim, embora “a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia” (MARX; ENGELS 2007, p. 49) não tenham autonomia ontológica, determinadas relações sociais a desenvolvem como autônomas, “elas não têm história nem desenvolvimento próprio delas, mas os homens que desenvolvem sua produção material e sua circulação material trocam também, ao trocar essa realidade, seu pensamento e os produtos de seu pensamento (MARX; ENGELS, 2007b, p. 42). Do mesmo modo que se trocam produtos materiais, trocam-se pensamentos e ilusões, o que não indica que os homens são pressupostos ou sobrepostos por conceitos em si.

Essa recusa de Marx de admitir um princípio fora do fenômeno específico, recusa de um princípio do homem fora da relação entre os homens, não deve ser confundida com uma negação da intervenção das ideias na realidade e sim compreendida como a defesa de que tais ideias não brotam em si mesmas, de que não existem conceitos indeterminados como causação única. *A ideologia alemã* está contida no longo percurso do jovem Marx contra a razão como uma indeterminação dos homens, não é um crítica ao idealismo que salta ao unilateralismo materialista. Ao afirmar que os homens não são uma pura razão incondicionada, que as ações dos homens na produção da vida sob determinados condicionamentos empíricos acabam por desenvolver e alterar as próprias ideias que também os impulsionam a intervir no mundo empírico, Marx retira da fraseologia filosófica a crítica ao idealismo unilateral sem negar a determinação da crítica teórica sobre a realidade concreta. No lugar “do homem” e “da racionalidade” o que há são homens concretos e ideias próprias destes homens concretos e não homens desprovidos de ideias com força de intervenção.

Ao negar que a autodeterminação dos homens seja uma questão simplesmente individual, Marx afirma o entrelaçamento das ideias com as relações sociais de produção da vida: “[...] as noções que esses indivíduos formam [...] são uma expressão consciente – efetiva e ilusória – de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seus contatos, de sua organização social e política” (MARX; ENGELS 2007b, p. 48). Reitera que as noções individuais não brotam do nada, não são fruto de um espírito em si do indivíduo e sim do contexto de vida deste. “Admitir o contrário só seria possível no caso de, além do espírito dos indivíduos efetivos e materialmente condicionados, poder-se pressupor algum espírito especial à parte” (MARX; ENGELS 2007b, p. 48), ou seja, admitir o contrário seria admitir um universal e essencial fora da subjetividade dos homens, como ser existente em si.

O que Marx avança em sua crítica ao idealismo aqui é indicar que, caso não se queira admitir de fato uma razão absoluta e universal fora dos homens, é preciso admitir, primeiramente, que os ideais projetam possibilidades já dadas concretamente, ainda que de modo alienado num primeiro momento. É assim que, para ele, os comunistas

utópicos projetaram sociedades ideais apenas numa primeira consciência da propriedade privada como um modo não absoluto de vida humana, mas ainda assim numa consciência que não entreviu a ultrapassagem à propriedade privada. O desenvolvimento do materialismo histórico é aqui, simultaneamente, uma contra-argumentação ao entendimento de Stirner sobre o comunismo. Este não teria entrevisto a verdade do comunismo justamente por não ter partido das relações sociais determinadas, das classes e contraposição de classes, como verdadeiro pressuposto dos indivíduos. No bojo da negação da fraseologia filosófica e no desenvolvimento do materialismo histórico, o comunismo expressa seu verdadeiro princípio: um movimento concreto ao desumanismo e não uma utopia de humanismo.

4.7 O comunismo é desenvolvido por paixão e não por razão

Como vimos, Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 228) se surpreende com o modo como Stirner reduzira o comunismo a uma questão tão puramente conceitual e com a facilidade com que dissolvera o poder do dinheiro e a alienação do trabalho:

Todo o infortúnio das relações sociais vigentes se reduz ao fato de que “cidadãos e trabalhadores acreditam na verdade do dinheiro”. Jacques Le Bonhomme imagina aqui que depende dos “cidadãos” e “trabalhadores” que estão espalhados por todos os Estados civilizados do mundo, protocolar em todas as manhãs de dias quaisquer, bem de repente, sua “descrença” na “verdade do dinheiro.

Stirner teria reduzido o movimento comunista a uma questão tão puramente conceitual, que chegara também a afirmar que os trabalhadores só não teriam se libertado ainda por falta de vontade.¹⁴⁶

Assim como acima em relação ao dinheiro, nosso bom cidadão volta a transformar aqui “os trabalhadores” que estão espalhados em todo o mundo em uma sociedade fechada que tem apenas que tomar uma decisão para poder se livrar de todas as dificuldades. São Max naturalmente não sabe que só na Inglaterra, desde 1830, foram feitas pelo menos cinquenta tentativas (...) e de que motivos altamente empíricos impediram a realização desses projetos. (MARX; ENGELS 2007b, p. 229).

¹⁴⁶ “Os trabalhadores têm nas mãos um poder monstruoso [...] eles precisariam *apenas* cessar o trabalho e olhar para o trabalhador e gozá-lo como sendo seu. É este o sentido das agitações dos trabalhadores que surgem aqui e ali” (STIRNER, 1899, apud MARX; ENGELS, 2007b, p. 228).

Para Marx, trata-se de uma ignorância em relação às dificuldades empíricas dos movimentos comunistas e de uma tentativa de compreender o comunismo a partir do conceito alienado. Stirner criticara o comunismo não a partir das experiências concretas que fundam o movimento comunista e sim a partir do comunismo como ideal, o qual apenas expressa as impressões também fantasiosas dos comunistas a respeito de si mesmos. Tendo tomado a consciência dos primeiros movimentos operários acerca de si mesmos como o comunismo em si é que Stirner considerou que este se baseava num mero idealismo de construir um céu em terra. Tal como indicara já em 1842,¹⁴⁷ Marx reafirma aqui que o comunismo “como expressão teórica” é de fato um humanismo utópico. Os sistemas¹⁴⁸ de Fourier, Owen e Cabet são maneiras ideológicas de autocompreensão do movimento operário no momento em que este nasce e se expressa. Mas estas expressões são utópicas porque são as expressões primeiras, expressões da consciência imediata. Daí por que são ideologias, alienações. Numa reapropriação de Hegel, Marx indica que num primeiro momento a consciência das determinações que fundamenta a opressão é menos profunda:

Para aquilo que de resto são sistemas, quase todos nasceram no início do movimento comunista e serviam então à propaganda na forma de romances populares que respondiam absolutamente à consciência ainda não desenvolvida dos proletários que precisamente se punham em movimento. [...] à medida que o partido se desenvolve, esses sistemas perdem toda sua importância e no mais se lhes conserva o nome a título de reclame. Quem então, na França, acredita em Icária ou, na Inglaterra, nos planos de Owen [...]? (MARX; ENGELS, 2007b, p. 42).

Na verdade os proletários já se punham em movimento quanto expressaram tais utopias e permaneceram em movimento mesmo quando tais utopias perderam importância e crédito. É por estar limitado ao embate puramente conceitual que Stirner teria apreendido o comunismo como uma luta movida apenas pela utopia ao invés de movida por cadeias concretas. Ao partir da consciência imediata do movimento operário, acabara por considerar que a insurreição das classes oprimidas é guiada puramente por conceitos de “humanidade”. A verdade, entretanto, é que “os

¹⁴⁷ Como vimos, a crítica ao comunismo utopista aparece mais explicitamente em Marx 1975e, 1975i e 2005.

¹⁴⁸ Os socialistas utópicos buscaram o modo de produção cooperativista em comunidades paralelas ao capitalismo. Fourier propôs os falanstérios, enquanto Owen e Cabet fizeram tentativas reais de cooperativismo; respectivamente, nas colônias New Harmony e Icária.

trabalhadores não se preocupam em instruir-se a respeito desses conceitos a ponto de se guiarem por eles” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 42).

O próprio levante dos catalães, indica Marx, demonstra que os trabalhadores se movem não por conta de conceitos e sim em oposição ao modo de trabalho e de propriedade: “As formas anteriores dos levantes de trabalhadores estavam relacionadas ao desenvolvimento do trabalho de então e à feição da propriedade dada através disso; a insurreição comunista está relacionada, direta ou indiretamente, à grande indústria” (MARX, 2007b, p. 258). Assim, efetivamente, o comunismo não é uma tentativa de um céu na terra e sim uma luta concreta contra a propriedade privada material. Mas essa apreensão do comunismo só é possível justamente porque os “pressupostos com os quais começamos não são dogmas arbitrários, não são nem dogmas, são pressupostos reais [...] Eles são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as encontradas quanto as produzidas através de sua própria ação” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 258).

Marx defende que, justamente por ser um movimento fundamentado pela opressão concreta, o comunismo não é uma tentativa de responder conceitualmente a respeito do quanto pode possuir o homem, não quer dar nada ao homem “como conceito”, uma vez que “o homem *enquanto conceito* não precisa de coisa nenhuma” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 246, grifo nosso). Nesse sentido, se o comunismo busca determinar o necessário aos homens é porque não se baseia num justo “natural” e sim “social”, historicamente construído. Os trabalhadores não partem de um conceito fixo de necessidade a todos os homens, e sim são movidos por suas próprias necessidades concretas, movidos por paixão e não por razão:

A “preocupação” floresce em sua feição mais pura junto ao bom cidadão alemão, onde ela é sempre crônica e igual a si mesma [...] enquanto a necessidade do proletário assume uma forma aguda e violenta, e o impulsiona à luta pela vida ou pela morte, torna-o revolucionário e por isso não produz nenhuma “preocupação”, mas sim paixão. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 246).

Marx retoma, em certo sentido, a indicação de Hegel de que os homens não fazem a história partindo de uma razão racional, consciente, e sim movidos por paixão.¹⁴⁹ Nesse sentido, ao contrário do que apreendera Stirner, o comunismo é “[...] um movimento assaz prático, que persegue objetivos práticos com meios práticos e que no máximo na Alemanha, frente aos filósofos alemães, pode se dignar a olhar para a ‘essência’ por um instante”.¹⁵⁰ Para Marx, só mesmo os filósofos alemães os quais, tal como já avaliara nos *Anais*, são muito pouco práticos por serem muito teóricos,¹⁵¹ poderiam supor que o comunismo é movido por objetivos conceituais tais como a realização de um “bem em si”. Os proletários não são moralistas e sim revolucionários: “Quem além de Stirner é capaz de colocar na boca dos proletários revolucionários e amorais tais estupidezes morais?” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 245).

Marx afirma que os proletários não buscam uma justiça geral, mas simplesmente uma justiça efetiva para eles mesmos – daí por que não partem de uma utopia de que todos devem se sacrificar por um “único bem comum”: quem deverá ser sacrificado são os proprietários privados. E não por um “bem em si” e sim pelo “bem determinado” daqueles que não possuem propriedade. Mas não se trata de querer transformar todos em trabalhadores. Essa seria mais uma confusão de Stirner, o qual “credita aos

¹⁴⁹ Como vimos, em Hegel apenas a razão-filosófica compreende que o espírito age inicialmente por meio das paixões particulares dos homens. Compreendendo assim que o espírito no princípio é uma busca de satisfação particular, ou seja, que o que há no início é a parcialidade e não o absoluto, a razão-filosófica apreende que as paixões individuais são também racionais, ainda que como momento do desenvolvimento da racionalidade mais ampla, mais racional. A razão-filosófica tem a maturidade de compreender que se a razão se conhece mediante a ação de homens particulares, é preciso que esses homens tenham paixão por suas ações de modo particular, para que assim ajam de maneira empenhada: “Um fim pelo qual devo me empenhar tem que ser de algum modo também o meu objetivo [...] Eis aí o direito infinito do sujeito: encontrar satisfação em sua própria atividade e trabalho. Se os homens devem interessar-se por algo, então eles devem estar empenhados nisso, encontrando aí o seu amor-próprio. Com isso tem-se que evitar um mal-entendido: critica-se e diz-se, no mau sentido e com razão, que um indivíduo só se interessa por aquilo que é de seu proveito particular [...] porém quem está empenhado em alguma coisa não está interessado apenas no geral, mas também no particular. [...] Por isso nada acontece, nada é realizado sem que os indivíduos ativos também se satisfaçam: eles são homens particulares, ou seja, têm necessidades e características próprias, instintos e interesses especiais” (HEGEL, 1999, p. 28).

¹⁵⁰ MARX (2007b, p. 242). Em outro momento, Marx afirma algo similar: “[...] o comunismo não é para nós um estado (Zustand) que deve ser implantado, um ideal ao qual a realidade [haverá] de se sujeitar. Nós chamamos de comunismo o movimento real que suspende e supera (aufhebung) o estado de coisas atual. As condições deste movimento se depreendem da premissa atualmente vigente” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 59).

¹⁵¹ Na Alemanha, afirmara Marx (1972c. p. 63), nos *Anais*, “a vida prática é tão desprovida de espírito como a vida do espírito é desprovida de prática”.

comunistas o fato de terem o trabalho na conta de o 'único patrimônio' dos homens [...] volta a levar a propriedade privada na sua feição dupla, na condição de distribuição e salário, para dentro do comunismo" (MARX; ENGELS, 2007b, p. 278). Na verdade, Stirner estaria confundindo comunismo com o comunismo grosseiro do proudhonismo, "mas a única coisa que os comunistas aceitaram de Proudhon foi sua crítica sobre a propriedade" (MARX; ENGELS, 2007b, p. 242).

Marx defende aqui novamente que o comunismo não se define pelo proudhonismo, por não ser uma melhora das condições de trabalho ou de salário, mas a ultrapassagem do trabalhador da condição de mero produtor material alienado. Salaria que o que os comunistas chamaram de "livre atividade" refere-se ao livre desenvolvimento de todas as capacidades e não mera e concreta "atividade livre" de Stirner, a qual nada mais seria que um "trabalho desmiolado".

O comunismo é, assim, um movimento determinado pelo desenvolvimento da divisão do trabalho e que pretende chegar a um outro modo de divisão do trabalho. E isso não por conta de um ideal e sim na medida em que a divisão do trabalho dada desenvolveu as condições da própria dissolução da forma de trabalho até então fixada. É o próprio desenvolvimento efetivo da divisão do trabalho que disponibilizou novas oportunidades de vida. O surgimento e o objetivo do movimento comunista têm assim determinações muito específicas e concretas no fato de que a divisão do trabalho desenvolve-se a ponto de tornar a si mesmo obsoleta. O movimento comunista (só) surge quando o sistema de propriedade privada já dá sinais iniciais de seus limites e os pensamentos revolucionários só surgem em uma classe quando as premissas para ela ultrapassar sua própria opressão já estão de algum modo disponíveis: "A existência de pensamentos revolucionários em uma determinada época pressupõe, desde logo, a existência de uma classe revolucionária, acerca de cujas premissas já dissemos o necessário anteriormente" (MARX; ENGELS, 2007b, p. 72). Na medida em que tais condições concretas se desenvolvem ainda mais, desenvolve-se também a projeção mais concreta de transformação da sociedade que se aproxima dos seus próprios limites. No bojo da análise das transformações das determinações em outras

determinações, por uma perspectiva materialista histórica, apreende-se que o sistema de propriedade privada apresenta-se no presente como determinação limitada e prenúncio de uma outra determinação.

4.8 Por que a emancipação da classe trabalhadora é a emancipação de todas as classes

A questão que surge na defesa de Marx de que o movimento comunista é uma luta concreta empreendida pelos trabalhadores para a emancipação de si próprios e não para a realização de um bem universal é em que medida o comunismo permanece como emancipação humana tal como outrora foi defendido nos *MEF*. Teria Marx mudado de ideia? Na verdade, não. O que se dá no desenvolvimento da *IA* é antes um aprofundamento na lógica que identifica emancipação dos trabalhadores com emancipação humana para um plano despido de fraseologia filosófica. Marx lança mão de vários argumentos materialistas históricos para justificar por que a emancipação da classe trabalhadora deverá ser a emancipação de todas as classes. Apresentaremos tais argumentos aqui de um modo mais esquemático.

Em primeiro lugar, Marx indica que a ultrapassagem dos trabalhadores de sua própria condição de alienação emancipará todos os homens pelo fato de ser também uma ultrapassagem do poder social da propriedade privada. É nesse sentido que a revolução proletária também suprassumiria as cadeias do burguês. Trata-se do fato de a contradição entre o trabalho e a propriedade privada ser, na verdade, uma contradição do trabalho consigo mesmo. Marx retoma sua elucidação esboçada no *MEF*: “Se o comunismo quer, pois, suprassumir tanto a ‘preocupação’ do burguês quanto a necessidade do proletário, compreende-se muito bem por si mesmo que ele não possa fazê-lo sem suprassumir a causa de ambos, o ‘trabalho’” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 246).

Em segundo lugar, Marx explica que a possibilidade de a emancipação dos trabalhadores ser uma emancipação geral verifica-se na própria dinâmica da luta de classes: uma classe dominante nova sempre domina uma gama quantitativamente

maior que a antiga, de modo que a sucessão de classes dominantes sempre foi a sobreposição de uma classe que subjuga mais classes que a classe dominante anterior.¹⁵² É assim que o domínio social foi cada vez mais ampliado quantitativamente e o conjunto oprimido assumiu um quantidade de classes cada vez maior.

Quando a burguesia francesa derrubou o poder da aristocracia, ela tornou possível, com isso, que muitos proletários se elevassem acima do proletariado, mas apenas os que o puderam chegar a se transformar em burgueses. Por isso cada nova classe instaura sua dominação sempre sobre uma base mais extensa do que a classe dominante que é anterior a ela, o que, de sua parte, faz com que mais tarde se aprofunde e se agudize ainda mais o antagonismo entre a classe dominante e aquela que ora domina. E ambos os fatores fazem com que a luta que há de ser encaminhada contra essa nova classe a ser uma negação mais resoluta, mais radical dos estados sociais anteriores, bem mais do que todas as classes em busca do poder até agora foram capazes de fazer. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 73).

Aqui a classe proletária seria emancipação humana porque seria o domínio efetivo – e não apenas ilusório – da maioria, na medida em que se trataria do domínio da classe mais ampla. Dado que não existe uma razão universal em si mesma, a razão mais universal é a razão mais amplamente determinada. A essência, dado argumento de Marx, é de cunho democrático, uma reapropriação do seu momento republicano: a emancipação humana não é o domínio de um universal em si e sim o domínio da racionalidade mais universalmente determinada, é a realização de uma ordem social pública determinada pelo “público efetivo” – e não pelo universal como mero conceito. A classe proletária teria a peculiaridade de não precisar revestir falsamente seus interesses de interesses universais, uma vez que de fato é a classe mais ampla/universal possível da sociedade. Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 73) continua:

Toda essa aparência de que a dominação de uma determinada classe não é mais do que a dominação de certas idéias, esfuma-se por si só, naturalmente, tão logo a dominação de classe em geral deixa de ser a forma de organização da sociedade, tão logo que, por consequência, já não seja necessário apresentar um interesse particular como sendo universal ou apresentar “o universal” como sendo dominante.

¹⁵² Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 73) afirma que as classes dominadas que não triunfam e que num primeiro momento tenham se identificado com a classe que triunfou passam a se achar no direito de também triunfar.

O domínio de classe só deixará de surgir aos homens como domínio de uma razão universal quando o próprio domínio de classes deixa de existir e isso deve ocorrer quando o domínio seja de fato de todos por todos e não por um particular. Para Marx a ultrapassagem do trabalho alienado é também a ultrapassagem da existência de dominação de classe, uma vez que a classe proletária já é a classe mais básica, não haveria nenhuma classe oprimida na base da classe proletária. Tal é a classe limite da opressão humana e, portanto, a classe que concentra a maior alienação social. Sua liberdade é, assim, a liberdade dos demais homens em relação à alienação na medida em que revoga a relação de alienação que fundamenta todas as demais: aquela na qual o poder social está alienado no poder de posse, portanto, indisponível à maioria dos homens.

Em terceiro lugar, a emancipação dos trabalhadores deverá ser emancipação humana apenas no sentido relativo de humanidade. Como vimos, Marx identificou no seu momento republicano que razão seria universal quando relativa a uma maioria efetiva e depois, em seu *MEF*, Marx desenvolveu o humanismo como socialmente engendrado. Aqui ele retoma ambas as ideias: a vitória do proletariado é a vitória da maioria efetiva e, além disso, é a vitória da humanidade que se fez perpassando sua condição de alienação, perpassando a inumanidade:

Esta chamada “inumanidade” é, assim mesmo, um produto das atuais condições, nem mais nem menos que a “humanidade”; é seu aspecto negativo, a rebelião, não baseada em nenhuma nova força revolucionária de produção, contra as condições dominantes que repousam sobre as forças de produção vigentes e o modo de satisfação que a elas corresponde. A expressão positiva chamada “humana” *corresponde às condições dominantes determinadas*, de acordo com certa fase de produção e com o modo de satisfazer as necessidades por ela condicionadas, do mesmo modo que a expressão negativa, a “inumana”, corresponde às novas tentativas diárias provocadas por essa mesma fase da produção e que estão dirigidas no sentido de negar, dentro do modo de produção vigente, essas condições dominantes e o modo de satisfação que prevalece nelas. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 486-487, grifo do autor).

O que se chama assim de inumano é o aspecto negativo das possibilidades, ou seja, o fato de serem possibilidades não realizadas pelo fato de estarem alienadas da grande maioria dos homens. A humanidade trata-se das possibilidades de modo de vida

construídas, mas estas só estão realizadas efetivamente na própria classe dominante. No modo de produção vigente contraditório, a humanidade é sempre também inumanidade: o modo de satisfação humano está disponível mas, dado que está negado, é também uma inumanidade.

Marx complexifica a análise de que o desenvolvimento da divisão do trabalho aprofunda a contradição do trabalho consigo mesmo, outrora identificada nos *MEF*: dado um maior potencial concreto de humanismo alienado da maioria dos homens, maior é o inumanismo efetivo. A reprodução da alienação do homem em relação às suas possibilidades humanas (trabalho alienado) é mais inumana quanto maior o simultâneo desenvolvimento concreto de tais possibilidades que só se realizam num outro extremo (propriedade privada). Marx acrescenta aqui que, na medida em que se desenvolve a cisão, desenvolvem-se também os seus limites mais profundos, por meio de termos novos: “desenvolvimento das forças produtivas” em contradição com “relações de intercâmbio”. É assim então que o desenvolvimento das forças produtivas é desenvolvimento da maior humanidade, mas sob relação de intercâmbio fundadas na propriedade privada, permanecem como maior inumanidade.

O desenvolvimento da contradição do trabalho alienado é indicado aqui como desenvolvimento da contradição entre forças produtivas e relações de intercâmbio. O abandono da fraseologia filosófica não é um rompimento radical com a perspectiva anterior. Também na *IA* Marx considera que só socialmente pode haver humanidade, a objetivação do homem em larga escala quantitativa e qualitativa que ocorre no sistema de propriedade privada é também aqui uma determinação de uma humanidade mais ampla (geral) no âmbito de maior desenvolvimento das forças produtivas. É, portanto, engendrada também por meio do capitalismo a “humanidade” potencial a ser realizada pelos proletários apenas com a superação do capitalismo, dado que este apenas a mantém no plano de potência não realizada ao trabalhadores. Para Marx, o desenvolvimento das forças produtivas, ainda que contraditório em seu primeiro momento,

Constitui também uma premissa prática absolutamente necessária, porque sem ela apenas a *escassez (Mangel)* se generalizaria [...] [E] porque, além disso, apenas esse

desenvolvimento universal das forças produtivas traz consigo um intercâmbio *universal* dos homens, em virtude do qual, por um lado, o fenômeno da massa “despossuída” (*eigentmslose Masse*) se produz simultaneamente em todos os povos (concorrência universal), fazendo que cada um deles dependa das transformações revolucionárias (*Umwälzunben*) dos outros e, por último, institui indivíduos *histórico-universais*, empiricamente mundiais, em vez de indivíduos locais. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 58, grifo do autor).

A universalidade aqui não pretende um absoluto conceitual e sim vislumbra uma amplitude máxima da condição de divisão do trabalho/trabalho alienado ao ponto de haver uma maior integração e identidade de condições de vida/racionalidade. E isso só ocorre passando pelo desenvolvimento do sistema de propriedade privada. Na *IA* as novas possibilidades de humanidade estão dadas porque o desenvolvimento das forças produtivas permite também que os homens se desenvolvem mais omnilaterais: mais determinantes uns aos outros e com maiores possibilidades de experiências sensíveis/intelectuais. Tal como Marx indicara no *MEF*, a realização do humanismo nunca é uma negação unilateral da propriedade privada e sim uma negação dialética, dado que o humanismo só se fez potencial no movimento em que também se alienou.

Portanto, a produção ampla das possibilidades de objetivações/predicados/ser é também possibilidade de revogar o trabalho alienado sem que se revogue a amplitude dos produtos/possibilidades humanos na medida em que as forças de produção se complexificam e o trabalho se complexifica. Os homens deixam de estar presos à condição de só produzirem a mais ampla gama de possibilidades humanas alienando-se de tais possibilidades, tal como ocorre no sistema de trabalho alienado/propriedade privada. E a emancipação dos trabalhadores alienados acaba por ser emancipação dos indivíduos em geral. É justamente neste sentido que o desenvolvimento das forças produtivas também desenvolve o movimento comunista. Nas palavras de Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 494):

Já mostramos que a supra-sunção da autonomização das relações diante dos indivíduos [...] está condicionada pela supra-sunção da divisão do trabalho. Mostramos também que a supra-sunção da divisão do trabalho é condicionada pelo desenvolvimento do intercâmbio e das forças produtivas a tal ponto de universalidade, que a propriedade privada e a divisão do trabalho se transformam em um grilhão para eles. E ressaltamos, igualmente, que a propriedade privada apenas pode ser supra-sumida sob a condição de um desenvolvimento omnilateral dos

indivíduos, precisamente porque o intercâmbio e as forças de produção com que se encontrem sejam omnilaterais e apenas possam ser assimiladas por indivíduos dotados de um desenvolvimento também omnilateral, ou seja, no exercício livre de sua vida.

Omnilateral é o termo que Marx usa no lugar do seu *ser genérico*, usado outrora no *MEF*, mas o sentido permanece: a verdadeira liberdade dos indivíduos funda-se em poderem usufruir de um amplo fazer, da produção da vida num sentido diverso e múltiplo. Na palavra omnilateral sintetiza-se o sentido de não ser mero trabalhador material, de subsumir a atividade alienada na produção de mero sentido utilitarista. Apenas no indivíduo que não é meramente trabalhador material o “ter” é assimilado num sentido maior que o da mera posse objetiva, é assimilado no sentido de “ser”. Aqui ele retoma a necessidade do desenvolvimento da grande indústria nos termos de que o intercâmbio e as forças produtivas se tornam omnilaterais, também as relações devem tornarem-se múltiplas, amplas, diversas, dotadas de multitarefas.

Uma das confusões a esse respeito foi interpretar que Marx considerou a necessidade de uma ocorrência da fase de alta produtividade industrial em todas as realidades sociais tal como ocorrera na Europa: fundada no trabalho alienado. Na verdade, não se trata de cumprir etapas, trata-se de admitir que a indústria desenvolvida revelou as possibilidades concretas dos homens, mas não de repetir tal desenvolvimento das possibilidades num modo em que os homens se alienam delas.

É neste sentido que Marx fala de universalidade: a ampla omnilateralidade manifestada por um homem é a determinação social da possibilidade não somente para este homem específico, mas para todos: é possibilidade humana sobretudo porque os homens das diversas realidades específicas se integraram mais globalmente. É assim que mesmo a Alemanha de capitalismo pouco desenvolvido pode saltar para a realização do humanismo sem que ela própria passe pelo processo de desenvolvimento do humanismo como simultânea alienação desse humanismo no trabalho alienado. Já podendo apreender a contradição do trabalho consigo mesmo, o humanismo pode ser desenvolvido sem alienar-se, sem manter-se como mero potencial não realizado à maioria dos homens.

No momento da redação da *IA* Marx considera que o desenvolvimento do capitalismo já atingiu uma amplitude suficiente para revelar sua contradição e a própria realidade de militância ativa dos movimentos proletários seria um indicativo disto. A maturidade do capitalismo que instiga a sua superação é admitida por Marx não porque no interior do capitalismo não se possa desenvolver mais e mais a omnilateralidade das forças de produção e intercâmbio e sim porque a humanidade potencial surgida já precisava ser efetivada ao invés de manter-se como mera possibilidade. Marx considerava que já era possível novas relações sociais, nas quais o humanismo possa ser construído simultaneamente como potência e realidade.

Destacamos que os indivíduos atuais necessitam supra-sumir a propriedade privada porque as forças de produção e as formas de intercâmbio já se desenvolveram com tanta amplitude que sob o império da propriedade privada se transformam em forças destrutivas e porque o antagonismo entre as classes foi impulsionado ao seu ponto máximo. Finalmente, mostramos que a supra-sunção da propriedade privada e da divisão do trabalho já é a própria união dos indivíduos sobre a base estabelecida pelas forças de produção atuais e pelo intercâmbio universal. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 494).

Marx considerava que já era possível naquele momento fazer com que a maioria dos homens não fossem reduzidos a meros produtores materiais sem prejuízo dos avanços de novas possibilidades produtivas/humanas (no sentido de novos objetos/novos predicados humanos), já que não se trataria de acabar com a grande indústria, mas sim de não alienar a maioria dos homens numa única atividade de produção material. A emancipação dos trabalhadores não seria diminuição na produtividade material, mas a maior integração da produção material à produção intelectual, subjetiva dada na desalienação do fazer dos homens.

Há ainda uma outra questão fundamental que Marx explicita na *IA*: o fato de que os pressupostos para o comunismo não são só econômicos, mas também culturais. Ele indica que a solidariedade desenvolvida entre os oprimidos no decorrer do processo revolucionário também é um outro fator de determinação do desenvolvimento do humanismo.

4.9 O pressuposto não economicista do comunismo

Numa prerrogativa da várias camadas de determinação da liberdade dadas num desenvolvimento dialético, Marx indica a outra esfera de determinação do humanismo para além da omnilateralidade concreta dada pela indústria. Defende que, para desenvolver o comunismo, não é preciso desenvolver somente a omnilateralidade produtiva, é preciso desenvolver também a omnilateralidade humana. Ele chama isso de (MARX; ENGELS, 2007b, p. 495) “solidariedade”.

No interior da sociedade comunista, a única em que o desenvolvimento original e livre dos indivíduos não é simplesmente uma frase feita, ela é condicionada justamente pela união dos indivíduos, uma união que em parte consiste em pressupostos econômicos e em parte na solidariedade necessária do livre desenvolvimento de todos, e, por fim, na maneira universal de se manifestar os indivíduos sobre a base das forças produtivas vigentes [...] A consciência dos indivíduos sobre suas relações é também, naturalmente, outra bem distinta e não será, portanto, nem o “princípio do amor” ou o *devoûment*,¹⁵³ nem mesmo o egoísmo.

A solidariedade é afirmada por Marx como uma consciência dos homens desenvolvida na medida em que os indivíduos desenvolvem entre eles uma unidade, um condicionamento mútuo. Não se trata de uma consciência meramente ideal, de um amor ou sacrifício que tem como princípio e fim a moral em si mesma e sim de uma necessária solidariedade para todos que queiram se desenvolver livremente no interior da unidade. É nesse sentido também que ele afirma que a classe proletária é o pressuposto da sociedade comunista como emancipação humana. São os proletários que desenvolvem a solidariedade a partir de uma necessidade de unidade e não a partir de um mero moralismo conceitual. O mesmo movimento que os aliena os leva também a processos de luta contra tal alienação (tanto no sentido material quanto subjetivo) e, portanto, a uma unidade de classe e solidariedade efetiva.

Marx vai compondo assim a trança dialética da determinação do humanismo de modo mais complexo: o comunismo, movimento no qual o humanismo é construído, perpassa tanto o desenvolvimento da indústria quanto o desenvolvimento da solidariedade humana. A cooperação de classe entre os trabalhadores é elevada a uma

¹⁵³ Sacrifício.

importância tão fundamental quanto o desenvolvimento da produtividade concreta. Mais uma vez, o economicismo por si só está aqui negado como base da emancipação social, numa recusa de que o desenvolvimento econômico desembocará sozinho numa libertação dos homens. A realização do comunismo depende tanto do acirramento da contradição entre forças produtivas e relações de produção quanto do desenvolvimento da solidariedade no bojo da camada oprimida. Stirner (1899 apud MARX, 2007b, p. 239) teria afirmado que “uma sociedade não pode se tornar nova enquanto aqueles que a perfazem e constituem continuam sendo os antigos”, contra o qual Marx (MARX; ENGELS, 2007b, p. 240) afirma: “A agitação incansável que esses proletários fazem, as discussões que eles diariamente têm entre si, provam no máximo [...] quão pouco eles querem permanecer sendo “os antigos”. Marx mostra que os proletários se tornam homens novos no próprio processo em que buscam mudar as circunstâncias: a transformação da consciência se dá no próprio movimento de luta contra a opressão, na própria luta de classe. Até então “os homens continuamente queriam se desenvolver apenas na condição de indivíduos e por isso chegaram apenas a seu próprio desenvolvimento na e através da sociedade”. Portanto,

Eles [proletários] permaneceriam sendo “os antigos” apenas no caso de, como São Sancho, “procurarem a culpa por si mesmos”; mas eles sabem muito bem que apenas sob circunstâncias mudadas eles deixarão de ser ‘os antigos’, e por isso eles mesmos estão dispostos a mudar essas circunstâncias à primeira oportunidade que surgir. Na atividade revolucionária mudar-a-si-mesmo coincide com mudar as circunstâncias. [...] Apenas a um santo da estirpe de nosso Sancho poderia ocorrer que o desenvolvimento “dos homens” pudesse ser separado do desenvolvimento “da sociedade” [...] estabeleceu aos homens a exigência moral de mudarem a si mesmos e através disso mudarem a sociedade. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 495).

O desenvolvimento da solidariedade entre os proletários dependeria justamente de eles “não procurarem a culpa em si mesmos” e sim nas circunstâncias, de modo a se unirem para transformar as determinações concretas. Para Marx, a exigência moral de Stirner é que manteriam os homens “antigos” que, buscando mudar apenas suas condições individuais, não desenvolvem a solidariedade. Marx aqui avança para além do *MEF* indicando mais um ponto-chave no seu pensamento, mais uma determinação do humanismo que atua em conjunto com a outra. O humanismo é determinado não só no decorrer do próprio desenvolvimento do trabalho alienado (onde o humanismo

é determinado concreto e alienado) como ainda no próprio decorrer da atividade revolucionária contra o trabalho alienado (onde o humanismo é determinado na pela cooperação entre os homens). O sentido não economicista fica mais claro: a atividade revolucionária por si mesma é essencial no processo de desalienação dos homens. Além dos pressupostos econômicos, para uma sociedade comunista há o pressuposto político e cultural da unidade dos indivíduos, o desenvolvimento de uma racionalidade mais humana é engendrada não só pelas possibilidades geradas na economia sob forma alienada, mas na própria cultura de reclamar dos direitos mais imediatos:

São Sancho toma os proletários como se fosse uma “sociedade fechada” que tem que tomar apenas a decisão de “agarrar” a fim de já no dia seguinte acabar com a ordem existente. Mas na realidade os proletários chegam a esse unidade apenas através de um longo desenvolvimento, um desenvolvimento no qual o apelo a seus direitos também tem um papel. Esse apelo a seus direitos é, aliás, apenas um meio para transformá-los em “Vós”, em uma massa revolucionária e unida. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 363).

Fica claro assim que há para Marx um pressuposto subjetivo do comunismo, o qual não é meramente a solidariedade conceitual, mas uma solidariedade construída efetivamente. Se no comunismo a “consciência dos indivíduos sobre suas relações é também, naturalmente, outra bem distinta e não será, portanto, nem o “princípio do amor” ou o *devoûment*,¹⁵⁴ nem mesmo o egoísmo” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 494), tal consciência é a de unidade desenvolvida pelos proletários “no próprio processo em que fazem agitações”, discussões, organizam-se em sindicatos. Ainda que seja possível argumentar que sem a opressão gerada pelo desenvolvimento econômico os proletários não desenvolvam a solidariedade de classe, é preciso chamar a atenção para a centralidade que Marx dá à cultura de solidariedade humana desenvolvida pela atividade revolucionária em si mesma, impedindo assim uma tradicional confusão entre determinação econômica e reducionismo econômico muitas vezes apreendida erroneamente na leitura de Marx, a qual considera que bastaria investir num desenvolvimento das forças produtivas que este solapar-se-ia por si mesmo transformando-se em comunismo.

¹⁵⁴ Sacrifício.

Marx salienta aqui que a luta pela conquista do direito particular vale mais por essa unidade de racionalidade una dos trabalhadores alienados que pela conquista de um poder particular no interior do capitalismo. O processo revolucionário assim não é apenas um instrumento para uma nova sociedade, mas é ele mesmo condição/processo de amadurecimento desta realidade nova. A revolução não institui uma racionalidade nova, mas antes é o próprio processo concreto de contraposição à opressão concreta em que se desenvolve a determinação para que essa nova sociedade seja possível. Assim a luta dos proletários é uma luta em prol da humanidade, porque “a solidariedade necessária do livre desenvolvimento de todos” (MARX; ENGELS, 2007b, p. 494) é desenvolvida entre os proletários no processo de unidade ativa contra a opressão.

É no bojo desta complexificação das condições do comunismo que, como bem lembra Löwy (2002, p. 182) , “*A Ideologia Alemã* é o primeiro texto em que o termo *partido comunista* é empregado”. Para Marx, o desenvolvimento dos partidos comunistas é a dissolução do comunismo utópico, tal como na passagem já citada:

Para aquilo que de resto são sistemas, quase todos nasceram no início do movimento comunista [...] à medida que o partido se desenvolve, esses sistemas perdem toda a sua importância e no mais se lhes conserva o nome a título de reclame. Quem então na França acredita em Icária ou, na Inglaterra, nos planos de Owen [...]. (MARX; ENGELS, 2007b apud LOWY, 2002, p. 184).

Contra o comunismo utópico que quer antecipar a racionalidade nova para então desenvolver um sistema novo, o partido comunista – entendido aqui como processo de unidade das lutas proletárias específicas – é movimento de amadurecimento. Ou seja, o partido comunista não antecipa uma racionalidade nova a ser aplicada em termos conceituais, mas é a coadunação das lutas específicas dos proletários num constante movimento do qual deve amadurecer esta novo modo de ser humano. Sendo utópico antecipar a forma da sociedade humana a ser posta pelo comunismo antes do processo revolucionário, o partido comunista é o movimento das insatisfações e lutas concretas que vai assim engendrando o que seria essa outra realidade social no bojo da nova possibilidade de relação de trabalho que as novas

disponibilidades materiais decorrentes do capitalismo determinam por um lado e da nova possibilidade de cooperação humana que a unidade dos proletários em luta desenvolve por outro.

4.10 Considerações finais deste capítulo

Como vimos, desde 1837 Marx defendeu a filosofia “filosófica” como razão derivada objetivamente, em contraposição à filosofia “teológica”, razão que é ilusoriamente princípio de si mesma. Ao se dar conta de que estava sendo incompreendido por falar em termos filosóficos, ele também se dá conta de que a própria manutenção destes termos contradizia-se com a sua tentativa de crítica dialética, não teológica: não era possível reverter a alienação da razão mantendo-se no interior da razão alienada, na esfera de um desenvolvimento conceitual em si. Para não repetir a queda outrora sofrida por Hegel da filosofia para a teologia durante o desenvolvimento da dialética idealista-objetiva, Marx resolve por sair da mera filosofia.

Escapar da viragem da filosofia em teologia exigia sair da filosofia, ainda que não da crítica teórica. Filosofia e crítica surgem não mais como sinônimos: a crítica, ao contrário da filosofia, é determinada objetivamente e vai ao princípio em si apenas para escapar do princípio em si, parte da categoria alienada apenas para desconstruí-la como categoria independente. Assim, se era preciso sair da filosofia, era preciso tomar o cuidado de não cair em outra esfera em si mesma. O acerto de contas com a filosofia não poderia implicar um deslocamento para uma ciência como esfera do puro empirismo, numa economia em si – puro desenvolvimento material –, ou numa política em si – puro desenvolvimento formal. Era preciso sair da filosofia para um lugar de constante passagem pelas categorias alienadas com vistas à dissolução dos limites entre elas, um lugar de simultânea afirmação e negação das esferas atomizadas. Como veremos, Marx encontra como saída a história como práxis: uma categoria não esférica, não atomizada, uma disciplina não disciplina, uma categoria não categoria. O caráter materialista histórico da práxis protegeria a crítica de sofrer uma viragem para uma alienação teológica. O que surge nitidamente na *IA* de Marx é que, tal como indica Kosik (1976, p. 18-19, grifo do autor),

[...] a destruição da pseudoconcretidade como método dialético-crítico, graças à qual o pensamento dissolve as criações fetichizadas do mundo reificado e ideal, para alcançar a realidade, é apenas o outro lado da dialética, como *método revolucionário de transformação da realidade*. Para que o mundo possa ser explicado criticamente, cumpre que a explicação mesma se coloque no terreno da “*práxis*” revolucionária [...] A realidade pode ser mudada de modo revolucionário só porque e só na medida em que nós mesmos produzimos a realidade, e na medida em que sabemos que a realidade é produzida por nós. A diferença entre realidade natural e realidade humano-social está em que o homem pode mudar de modo *revolucionário* a realidade humano-social porque ele próprio é produtor *desta última realidade*. [...] O mundo da realidade não é uma variante secularizada do paraíso, de um estado já realizado e fora do tempo; é um processo no curso do qual a humanidade e o indivíduo *realizam* a própria verdade, operam a humanização do homem.

A saída de Marx da filosofia rumo ao mundo empírico desenvolve a reapropriação da dialética hegeliana que ele perseguia desde a *DFDE* e reconhece a história como única ciência não alienante. A história da razão é negada como filosofia da história e encontrada na história da atividade de transformação da natureza e das relações sociais em contextos específicos, que inclui, portanto, a intervenção dos homens tomados em suas realidades específicas. Nessa história materialista a razão universal não é um princípio: a história dos homens no desenvolvimento da razão e a história da transformação da natureza são uma mesma história, a determinação é mútua, não há um princípio em si como causa. Sempre há dois lados se condicionando mutuamente:

Nós conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser contemplada de dois lados, dividida na história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem ser divididos: enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionam mutuamente. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 39).

Marx recusa a alienação da razão de modo mais definitivo na *IA* porque nela desenvolve a história como relação “desde sempre”, sem projetar uma causa em si. Se foi na ação com a natureza que os homens se desenvolveram diferente dos animais e da natureza, a relação entre razão e natureza é sempre mútua.

A fusão entre teoria e prática que surge sob o termo “*práxis*” em 1845 teve seu pressuposto mais próximo no *MEF*, mas seu embrião surgira em 1837. Refere-se a

busca de Marx por uma desalienação da racionalidade na simultânea luta pela condição concreta de desenvolvimento do homem desalienado da sua própria razão. O acerto de contas com a Filosofia na *IA* é o ápice de um desenvolvimento crítico da filosofia e da realidade como unilateralidade da ideia e da forma. Tal se iniciou desde a saída de Marx do Direito¹⁵⁵, mas evoluiu de modo mais radical quando a alienação do trabalho foi identificada como alienação ainda mais fundamental do que a alienação política. Desse modo, o esboço da crítica da economia política no *MEF*, na medida em que aprofundou a contradição do trabalho alienado, tornou mais claros os fundamentos da alienação da filosofia.

Embora o rompimento com esta disciplina se dê diretamente estimulado pela necessidade de uma crítica radical a Stirner, ele já está de algum modo dado no *MEF* quando a metodologia da crítica é afirmada como adentramento nas categorias alienadas com a finalidade de dissolvê-las “de dentro para fora”, dissolvê-las a partir da própria forma em que se encontram (MARX, 2005). Ao avançar a crítica da economia política no *MEF*, Marx desenvolveu também o esboço do deslocamento da crítica para fora do campo da filosofia, já que a crítica das relações jurídico-políticas passou a fundamentar-se na crítica da esfera da produção material. Hierarquizando as formas de alienação humana, o projeto de superação da alienação redefiniu-se como dissolução da separação entre produção material e produção subjetiva.

Na *IA*, a alienação central dos homens modernos identificada no *MEF* no trabalho alienado é relacionada com as disponibilidades materiais que cada sociedade específica desenvolvera nas suas divisões de trabalho específicas, afirmando pressupostos de um modo diferente de Hegel: tratam-se de pressupostos materiais, não de pressupostos conceituais, dado que também a matéria é potência não realizada quando é alienada dos homens.

¹⁵⁵ Tal como verificamos no Capítulo 1, Marx explicara a seu pai que sua entrada na Filosofia não implicava a queda numa fantasia idealista, mas antes a tentativa de fuga do idealismo kantiano e fichteano por meio da dialética.

A sequência histórica das diversas realidades sociais específicas é negada em termos de uma única racionalidade costurando os momentos nos bastidores e é afirmada apenas em termos de heranças/disponibilização de possibilidades materiais, as quais não fecham a história num futuro necessário, apenas a condicionam em tendências. O capitalismo é expresso como divisão de trabalho específica que amplia o trabalho alienado globalmente e a integração deste trabalho alienado.

O modo comunista de produção é vislumbrado como uma nova divisão de trabalho que deverá se engendrar como movimento de aproveitamento das possibilidades que o capitalismo nega ao mesmo tempo em que as desenvolve. Na contramão da acusação de Stirner do socialismo como uma espécie de cristianismo, o comunismo é reafirmado como não decorrente de um moralismo e idealismo humano, mas do pedido cada vez mais concreto e intenso de desalienação dos homens em relação às possibilidades socialmente engendradas por eles mesmos. A revolução social tende assim a ser realizada pela classe proletária não por conta destes serem sujeitos universais de uma racionalidade em si e sim por conta de seus interesses “egoístas”, ou seja, interesses de classe, serem interesses de libertação da mais absoluta forma de opressão: a redução da produção geral da vida (material e intelectual) a mera produção material.

A perspectiva do materialismo histórico indica, na apresentação dos diversos modos de produção, como o poder social da propriedade não é natural, mas surge por intermédio da ação prática mecânica e, portanto, não consciente dos homens, no sentido de indicar que os homens podem alterar suas relações sociais. Marx considera que apenas como sujeitos que alteram as relações sociais ao invés de se escravizarem numa ordenação específica é que os homens são sujeitos livres. Ao fazer a crítica da alienação na atividade econômica negando-a como atividade em si mesma de ordenação social em prol da liberdade efetiva, Marx está justamente indicando que é preciso dissolver a sobreposição da atividade de produtividade econômica sobre a de bem-estar social. Entretanto, para dissolver a imposição do economicismo – poder social na propriedade – sobre o social(ismo) – poder social na sociedade – é preciso

partir do lugar em que estamos: de dentro da esfera economicista. Não se reverte a alienação do poder social na propriedade por pregação moralista e sim pela real desconstrução das condições efetivas que tornam possível o domínio dos proprietários privados. É nesse sentido que a dissolução de uma prática de vida inteiramente voltada ao repetitivo e embrutecedor ato de transformação material é explicitada como central. Passando a maior parte do tempo alheio num único ato, num único modo de agir sobre o mundo, a maior parte dos homens é também alheia à rede que integra tais ações isoladas e ao poder de tal rede. Não se percebendo como sujeitos de tal produto, os homens são continuamente expropriados. Não havendo possibilidades de escolha efetivas à maioria dos homens, dado que foram expropriados, tampouco pode haver a consciência da escolha e tampouco pode haver liberdade. A consciência do poder de escolha, condição subjetiva da liberdade, exige antes que este poder de escolha seja realmente disponível, ou seja, que esteja satisfeita a condição objetiva da liberdade.

O desejo da libertação do aprisionamento na atividade do trabalho é indicado por Marx como o desejo cuja realização é liberdade efetiva, na medida em que não se trata de poder se libertar como consumidor, mas, sobretudo, como agente. É a libertação dos homens como agentes que os tornarão não alheios à sua própria ação e respectivo produto da mesma, tornando a expropriação e o domínio da propriedade privada uma impossibilidade. Daí por que o desejo de liberdade mais importante e revolucionário que o trabalhador carrega não é o desejo de consumir o que quiser e sim o desejo de fazer a atividade que quiser. A liberdade do fazer é que é fundamental na desalienação dos homens. A busca por essa liberdade que carrega em si a possibilidade revolucionária de emancipação de toda a humanidade porque apenas na condição efetiva de desalienados é que os homens podem ter a consciência de suas possibilidades de escolha.

O comunismo seria a realização da emancipação humana não como imposição da lógica social sobre a lógica do lucro mediante uma forma pública alienada e sobreposta aos homens e sim como condição efetiva de não alheamento dos homens no trabalho,

condição prática objetiva que dará aos homens a possibilidade de escolha efetiva dos modos de vida diversos e, nesse sentido, a efetiva liberdade como consciência da liberdade. O comunismo é a condição concreta de a ordem social surgir numa lógica não legalista ou economicista e sim socialista como produto escolhido pelos homens. Estes não estariam associados numa ordem voltada para o social pelo fato de não terem escapatória na busca pela sobrevivência e sim porque a associação social seria uma escolha perante o realizado desejo de não alheamento numa atividade repetitiva. Daí por que só a revolução que desaliena os homens do trabalho repetitivo e do alheamento do poder social na propriedade privada, poderia engendrar uma associação livre. Usufruindo de outras experiências para além da atividade voltada à sobrevivência material apenas na vida associada, a vida associada seria um escolha advinda do fato de esta ser de fato uma vida de maior liberdade.

CAPÍTULO 5 Considerações finais desta Tese

5.1 Considerações gerais sobre a liberdade em Marx de 1837 a 1845

Bastante diferente da imagem de Marx que predominou nos discursos políticos e jornalísticos que exaltam a democracia liberal, o que vem à tona nos textos de 1837 a 1845 que explicitam a transição do democrata republicano para o revolucionário socialista é a imagem de um amante incondicional da liberdade e da democracia real. O comunismo de Marx surge em seus escritos de juventude não como a negação inexorável da democracia política, mas talvez como uma subsunção (*Aufhebung*) possível da democracia abstrata para uma democracia real, como uma subsunção (*Aufhebung*) da liberdade abstrata pela liberdade real. A grande contribuição do estudo do jovem Marx é podermos entrever que seu projeto político de revolução social radical descende da recusa da imposição de uma razão pública não determinada efetivamente pelo povo, da recusa da máxima de que *o povo não sabe o que quer e*, neste sentido, da recusa de que se faria necessária a imposição de uma razão desenvolvida conceitualmente, cindida da determinação do povo, em nome da libertação desse povo.

Desenvolvemos nossa tese distinguindo basicamente dois momentos no jovem Marx. Mas indicamos que em ambos perpassa a finalidade de emancipação dos homens pela via de uma desconstrução da alienação destes. Se para o Marx de 1837 a 1842 trata-se de uma desconstrução da alienação da razão por meio do desenvolvimento do sufrágio universal e da educação da consciência dos homens no bojo da emancipação política, num segundo momento, de 1843 a 1845, trata-se da desconstrução da alienação da razão pela via da desconstrução da alienação do fazer, mas não porque se abandona o projeto de desalienação da razão e sim porque se reconhece que razão e fazer são faces de um mesmo movimento: a práxis. Nesse sentido, o desenvolvimento de uma identidade entre o interesse particular e o interesse geral, projeto de cunho rousseuiano, não é propriamente abandonado, mas muda de caráter: deixa de ser

uma educação moral pelo Estado para ser uma práxis humana desenvolvida no processo de desenvolvimento dialético da emancipação social.

Mesmo em seu materialismo de 1845, Marx não entende a liberdade apenas como uma ausência de amarras das opressões práticas, mas também como consciência da liberdade, ainda que esta esteja condicionada ao primeiro fator. Daí por que salienta tanto no *MEF* quanto no *IA* que não basta uma ampliação do ter, mas é preciso que o consumo seja uma experiência de rica produção subjetiva e não meramente utilitarista. Diferentemente de um comunismo grosseiro, não bastaria a realização material das oportunidades de consumo, mas também uma transformação no modo com que agimos sobre o mundo no sentido de não se reduzirem tais ações a um sentido produtivista. Assim, é mediante a dissolução da alienação do poder social na propriedade privada como dissolução da alienação do homem no trabalho material – e não como mera distribuição de renda – que a razão pública e a razão particular serão também dissolvidas em sua alienação. Entre o jovem Marx republicano e o jovem Marx comunista há assim um mesmo horizonte de dissolução das cadeias dos homens entendidas como alienações: a autonomia como princípio do humanismo. A dissolução do poder de determinação da ordem social permanece como condição para o desenvolvimento da liberdade no sentido de dissolução do poder público formal, o qual mantém irrealizada a justiça, a igualdade e a liberdade declarada no direito positivo. A importância de dissolver a propriedade privada está em que, outrora alienado em Deus, o poder alienara-se no Estado na medida em que a propriedade privada surgiu aos homens como poder social em si.

Uma questão essencial a ser destacada é que Marx não está em nenhum momento – mesmo na sua fase republicana – deliberadamente voltado para desenvolver a emancipação num sentido meramente conceitual e sim voltado para um desenvolvimento objetivo do conceito, num esforço de realização de uma revolução objetiva na Alemanha, revolução que derrubasse definitivamente o absolutismo

prussiano.¹⁵⁶ É a centralização nesse projeto concreto que fundamenta sua passagem do momento republicano ao momento comunista. Quando ainda vislumbra uma queda da monarquia prussiana numa revolução liberal, o flerte com as ideias socialistas não o torna imediatamente socialista e ele permanece identificando o sufrágio universal como a própria emancipação humana. É apenas quando as possibilidades de queda da monarquia por um levante burguês na Alemanha caem completamente por terra num sentido efetivo e quando vislumbra como única saída um levante proletário, é que Marx começa a tornar-se socialista. E, ainda assim, num primeiro momento esse levante proletário seria necessário para a emancipação humana apenas no sentido de esta ser a instituição do sufrágio universal, a qual dissolveria por si só a propriedade privada.

Num primeiro momento, Marx acredita que, para que o conjunto efetivo dos homens pudesse de fato determinar a razão social e fazer surgir a única razão universal possível, era necessário ultrapassar fundamentalmente apenas os obstáculos da forma política de determinação da ordem pública, ou seja, era necessário ultrapassar a Monarquia na qual os únicos legisladores eram os proprietários rurais e desenvolver uma República Democrática de sufrágio universal. Ele parte do princípio iluminista de

¹⁵⁶ Uma questão importante que desejamos reconsiderar na obra do jovem Marx é o peso que geralmente se dá a um caráter idealista dela por conta de sua filiação à filosofia. Foi de significativa influência nesse sentido a interpretação do marxismo pelo filósofo francês Louis Althusser, que afirmou que Marx teve uma vida de “ideólogo” tal como os filósofos hegelianos que criticava e só saiu do idealismo rompendo com o hegelianismo em *A Ideologia alemã*. Apesar de a visão althusseriana já ter sido exaustivamente criticada, é possível afirmar que dela sobraram ao menos alguns resquícios, suficientes para, juntamente com outros fatores, servirem na impugnação da importância outrora atribuída a esses escritos por parte do chamado marxismo ocidental. Na verdade, o que uma leitura mais cuidadosa do jovem Marx nos revela é que sua fuga da ideologia iniciou-se prematuramente, mais especificamente no momento em que buscou superar a moral fitcheana e kantiana durante 1837. Não queremos com isso recusar uma carga notável de idealismo no jovem Marx, mas apenas salientar que sua opção pelo adentramento na filosofia fora uma tentativa deliberada de se livrar do idealismo. Se é possível afirmar que a saída definitiva de Marx da filosofia ocorre em 1845, em *A Ideologia alemã* – uma vez que o próprio Marx indicou esses manuscritos como um acerto de contas com a disciplina –, é preciso ter claro que já a sua entrada na filosofia em 1837 assinala uma tentativa de sair do idealismo unilateral. A sua saída da filosofia em 1845, portanto, antes de ser compreendida como uma viragem epistemológica e ruptura com o hegelianismo, deverá ser compreendida como a complexificação de um projeto materialista e crítico de Hegel que tem seu embrião já nas primeiríssimas publicações do Marx republicano. Já nestas obras, o corte radical entre um Marx idealista/republicano e um Marx materialista/comunista mostra-se equivocado. Para além de um mero reparo da interpretação althusseriana, a identificação de tal equívoco interessa-nos pelos novos olhares que proporciona acerca de uma possível continuidade entre o Estado projetado por Marx na sua luta republicana e o Estado projetado na sua luta comunista.

que o Estado se definia por ser uma razão pública universal, mas, negando que a razão exista como um ser ontológico que desenvolve a si mesmo de modo indeterminado, defende o desenvolvimento da democracia política, a determinação popular mais ampla possível. Só ela poderia fazer surgir um Estado de acordo com o seu caráter de universalidade. Apenas o Estado democrático poderia ser um Estado racional, ou seja, não contraditório com aquilo que afirma ser. E, numa inspiração hegeliana, entende que os homens são livres apenas por meio do Estado e não mediante o desenvolvimento de uma moralidade inscrita na individualidade em si mesma.

Desde esse primeiro momento, Marx não se engajou numa crítica religiosa desvinculada da crítica política: defender o Estado emancipado da religião era para ele, simultaneamente, lutar por um Estado determinado efetivamente pelo povo. Não se tratava apenas de fazer surgir um Estado laico, mas de colocar a universalidade concreta – a razão determinada amplamente – no lugar da universalidade abstrata – da razão particular, fosse da Igreja, fosse do monarca, fosse da classe de proprietários rurais. Ultrapassar a alienação religiosa exigia assim não só o desenvolvimento de um Estado laico, mas o desenvolvimento de um Estado determinado por sufrágio universal, dado que também a pretensão de universalidade advinda da sobreposição de uma parte seccionada e privilegiada da sociedade – sobreposição da classe de proprietários – era uma forma de queda do Estado numa razão universal *mística*.

Num segundo momento, entretanto, uma vez que a revolução política que instauraria o sufrágio universal na Alemanha deveria ser feita a qualquer custo, fosse por uma insurreição da classe burguesa, fosse por uma insurreição da classe dos não proprietários, Marx passa a se envolver mais de perto com as críticas socialistas à propriedade privada e a entender que o sufrágio universal não realizava de fato a emancipação humana. Assim, de defensor de uma revolução política por um levante dos não proprietários – único possível na Alemanha – Marx passa a defender de fato a revolução social, e não mais a revolução política, como modo de emancipação humana. Aprende que os proprietários privados acabam por ter mais poder político que os não proprietários por conta da propriedade estar dotada do efetivo poder

social. Essa conclusão parece desenvolver-se durante o artigo sobre a lei do roubo de lenha (*SRL*) – o qual, como vimos, teve como pano de fundo o interesse de Marx pela crítica de Proudhon – e se expressa mais nitidamente no artigo sobre a questão judaica (*Anais*) quando Marx indica que o poder político permanecia alienado na classe dos proprietários, mesmo nos Estados emancipados politicamente, e que isso indicava que a alienação fundamental da razão, portanto, não era meramente formal, política, e sim concreta, social. Mas, ao identificar que mesmo numa democracia política o poder da propriedade – indicado então também como fundamento do poder do dinheiro – se sobrepõe ao poder político por conta de uma alienação do homem no trabalho, Marx não sai do seu projeto inicial de fazer a ordem pública surgir como determinação do povo em sua amplitude e sim aprofunda-o no que diz respeito ao modo como fazer com que o povo possa ter de fato poder efetivo na determinação de tal ordem.

Através da crítica da alienação do poder social na propriedade, Marx continua buscando a mais ampla determinação da forma pública, mas detecta uma hierarquia das formas de atividade humana, e nas formas de alienação humana, e redefine o projeto de desalienação da razão como desalienação dos homens da atividade produtiva meramente material. Ao contrapor-se ao *meramente material* o materialismo de Marx refere-se a uma libertação do homem da racionalidade meramente produtivista, o que é diferente de um materialismo que identifica liberdade com racionalidade meramente produtivista. No plano político, ao identificar que a abstração da política se funda numa abstração do trabalho, Marx não está exatamente revogando sua perspectiva de que não existe razão pública em si mesma e sim aprendendo que a revolução da classe dos não proprietários é mais profunda em termos de emancipação porque pode dissolver também a alienação concreta *da* razão pública – alienação da razão pública na propriedade, expressa na forma de dinheiro – já que é a classe proletária a mais interessada em se libertar da alienação do fazer –, o qual, por sua vez, é o fundamento do surgimento da propriedade privada (sob forma de dinheiro e, mais tarde, de capital) como poder social sobreposto ao poder político, mesmo quando este está na forma de sufrágio universal.

Em suma, o projeto de emancipação humana em Marx fundou-se numa oposição à razão pública como razão pública meramente formal, numa oposição ao Estado como razão pública apartada, alienada, estranhada e sobreposta à vontade do povo. Em seu momento republicano de defesa da democracia como imediata emancipação humana, a essência do seu projeto é a superação da razão pública alienada. E é por um reconhecimento da alienação da razão pública, mesmo na efetivação de um sufrágio universal – tal como expressa em sua crítica dos limites da emancipação política nos *Anais*, que Marx passa a defender a revolução social. A alienação da razão é identificada numa alienação dos homens no trabalho, dado que é assim que se tornam escravos do capital, que é assim que o capital a eles se impõe como um poder estranho e incontrolável, de modo a tornar também o poder político um poder submisso ao poder do dinheiro (da propriedade). Daí por que, ao identificar que a alienação política não se desfaz com mera democracia política, a essência do projeto – tornar os homens sujeitos efetivos da ordem de suas relações sociais – permanece. A reversão do fundamento mais efetivo da alienação, do trabalho alienado, apenas se torna a chave essencial. A revogação da propriedade privada surgiu para Marx como condição essencial para a realização efetiva da liberdade dos homens justamente porque ela se revelou cada vez mais como obstáculo nodal da determinação da racionalidade pública pelo público concreto, da autodeterminação do povo pelo povo. Apenas subsumindo o domínio da propriedade privada, subsumindo o poder social da posse material e subsumindo o poder do dinheiro sobre a política, é que o pedido da democracia – constituir instituições públicas que representem legitimamente e verdadeiramente o interesse do povo – poderia ser realizado.

Mas, se na passagem do Marx republicano ao Marx comunista não há propriamente um rompimento com a defesa da democracia como única forma de totalidade real – a totalidade determinada popularmente – a perspectiva que Marx esboça em sua *DFDE* – recusa da possibilidade da existência de uma razão pública absoluta em si, de uma verdade social *a priori* à determinação do conjunto efetivo dos homens – também está presente de modo complexo na *IA*. Assim, o avanço de Marx para a abordagem da economia política, ainda que tenha sido de fato um deslocamento da centralidade do

lócus de alienação dos homens, é simultaneamente uma permanência da oposição a uma parcialidade que se impõe como universalidade, alienando-se de suas determinações concretas.

Neste sentido, nossa leitura diferencia-se daquelas que de algum modo localizam nos *MEF* e no *IA* o momento de distanciamento de Marx do jovem hegelianismo e do desenvolvimento da filosofia como ideia em si. Norberto Bobbio (2006, p. 56), por exemplo, afirma que nos *MEF* “o jovem Marx havia adquirido clara consciência de sua distância em relação a Hegel, havia abandonado o jovem hegelianismo e sido lançado à estrada da crítica filosófica pelo pensamento feuerbachiano”. O que apreendemos, ao contrário, é que a identificação da alienação fundamental dos homens no trabalho não é o primeiro movimento de Marx no sentido de uma determinação objetiva da razão, mas apenas o ponto crucial de uma busca empreendida por um distanciamento dos jovens hegelianos desde a sua *DFDE*, a qual, ainda que tenha sido enriquecida pela filosofia de Feuerbach, não tem uma virada materialista fundada apenas no contato com essa filosofia. Como vimos, o cuidado com uma filosofia que não fosse pura abstração está presente desde a sua saída do campo do Direito, justificada como uma fuga do idealismo abstrato – esboçada como reapropriação mais objetivista de Hegel na *DFDE* num elogio a Epicuro e na defesa de uma democracia de tom rousseauiano. Daí por que preferimos tomar os *MEF* e a *IA* mais como um deslocamento do ponto de objetividade para um campo mais profundamente objetivista que exatamente como uma virada.

Em termos da lógica, a problemática acerca da universalidade e de uma filosofia determinada objetivamente está esboçada já na *DFDE*, ainda que só mais tarde ele apreenda o fundamento da alienação da razão na alienação do trabalho, entendendo que a produção meramente material surgira sobreposta à atividade produtiva subjetiva do *ser*. O que permanece da *DFDE* posteriormente é a recusa de uma essência *a priori*. Nos *MEF*, por exemplo, a determinação da essência dos homens em termos de liberdade foi desenvolvida destrinchando o trabalho alienado como princípio determinado tanto do ser genérico quanto da alienação do ser genérico

(numa reapropriação dos conceitos de Feuerbach que os faz passar da espacialidade para a temporalidade). A liberdade humana foi reafirmada como realização de “razão determinada”, ainda que agora em termos de “humanismo desenvolvido”. A realidade da racionalidade mais ampla foi apreendida como aquela que dissolve a mediação existente entre o homem e o produto e entre a atividade material e a atividade intelectual, dissolvendo o mero trabalhador material (o trabalho material deve tornar-se apenas parte de uma totalidade de atividades que compõem a vida ativa num sentido mais amplo). A afirmação da luta pela liberdade mediante a suprassunção da alienação no trabalho elucida uma perspectiva aproximada ainda de um Hegel, nunca completamente abandonado, pela porta da dialética. Há nos *MEF* uma reaproximação da tentativa de uma dialética que pudesse subsumir Hegel, tentativa outrora esboçada na *DFDE*.

É também em termos de uma dialética que é possível compreender o que Marx quer dizer com “dissolver o Estado político”. Antes de ser a negação da autodeterminação do povo pelo povo, tal expressão é usada como negação da separação de tais instituições públicas das determinações do povo. Não se trata, assim, da negação da participação do povo na determinação da forma política e nem da existência institucional da política, mas justamente da dissolução da categoria política fechada em si mesma, dado que passou a compreender que tal fechamento é antes uma alienação dos homens em relação à política que uma realidade na qual os homens são sujeitos efetivos da política. Já na *SRL* ele chegara a defender os costumes da maioria *não proprietária* como o verdadeiro conteúdo determinante a ser constituído por uma lei verdadeiramente justa, mas nesse artigo ele fala de Estado mais racional em termos de diluição do Estado: o Estado mais racional é o Estado menos alienado dos homens e mais dissolvido neles. A diluição do Estado refere-se, portanto, a um real desenvolvimento da lei como predicado dos homens e não como uma razão em si que se impõe de cima para baixo sobre eles. Tal compreensão foi mais elaborada sobretudo na *CFDH*, quando Marx considerou que por meio da Revolução Francesa o homem chegou a constituir a sua razão pública mais livre, mas no sentido de constituí-la de modo tão absolutamente livre a ponto de constituí-la como razão em si. A

constituição liberal do Estado mais livre teria sido assim, simultaneamente, a constituição da mais completa alienação do homem no Estado. Mas é pelo fato de buscar a ordem pública como mais amplamente determinada pelos homens que Marx negou esse Estado mais absolutamente livre como a mais absoluta realização da liberdade humana.

Thamy Pogrebinschi (2009, p. 18) indica que “curiosamente, muitos comentadores e críticos de Marx tomaram a ideia do fim do Estado como um anúncio do fim da política em seu pensamento. Mas será que a revolução, o mais político dos atos, iria justamente aniquilar a política?”. Concordamos com Pogrebinschi¹⁵⁷ que, na verdade, trata-se justamente do contrário. Desde a *CFDH*, o uso que Marx faz do termo Estado político e política é diferente, já que nela tal termo deixa de estar colado à substância *organização livre de todos os indivíduos associados* tal como anteriormente e tal como no atual uso liberal. O termo passa a referir-se especificamente a um público meramente formal cujo conteúdo real é o interesse dos proprietários privados. *Político em si* passa a se referir ao tipo moderno, burguês, de organização política. *Estado político*, *Estado moderno*, e *Estado em si* passam a referir-se a Estado alienado do interesse público. Marx passa a jogar com o termo político não no sentido de organização do bem comum e sim de organização do bem privado. Ocorre, porém, que

¹⁵⁷ Concordamos com Pogrebinschi (2009), mas nossa via de desenvolvimento é um pouco diferente. Em sua análise sobre o enigma do político em Marx, Pogrebinschi (2009) utiliza uma distinção entre o termo política e o termo político, sendo o primeiro referente à política alienada e o segundo à política desalienada, dissolvida nos cidadãos: “Assumo que o político deve significar algo distinto da política. Com efeito, ‘a política’ encontraria um fim com a revolução que pusesse abaixo o Estado moderno e seu modo de produção correspondente. Mas o político irrompe precisamente com a superação desse Estado separado da sociedade civil” (POGREBINSCHI, 2009, p. 18). Mas ela salienta que tal distinção não se encontra explicitamente em Marx: “A distinção que faço entre eles, reitero, resulta de uma interpretação minha dos textos de Marx. Nestes busco suporte textual para reconstruir os elementos daquilo que poderia ser a ‘sociedade comunista’ liberada do Estado e, assim, fazer do político uma concepção normativa de um ‘vir-a-ser’ possível das coisas políticas em tal sociedade. Isso não significa, evidentemente, que Marx recorra a tal distinção, tampouco que o uso diferenciado que dá aos termos indique de maneira explícita o sentido que eu lhes confiro” (POGREBINSCHI, 2009, p. 30). *Grosso modo*, trata-se de uma distinção meramente didática, dado que não é feita literalmente pelo próprio Marx. Em nossa análise optamos por manter os termos no modo como Marx os utiliza para evidenciar o sentido dialético deles: negar o Estado político e desenvolver o Estado político estão contidos num mesmo horizonte, assim como negar o político e desenvolver o político e negar a política e desenvolver a política. Consideramos que a simultaneidade do modo como ele faz uso dos termos ora em sentido de negação e ora em sentido de afirmação explicita a importante presença de uma dialética inspirada em Hegel – desenvolver a liberdade desenvolvendo a política – ainda que num sentido geral estejamos de acordo com Pogrebinschi no que tange à não redução marxiana entre vida política e Estado político.

Marx muitas vezes fala não em negação do político e sim em desenvolvimento do político, o que talvez justifique a confusão de muitas leituras.

Enquanto na sua *CFDH* aparece a expressão *dissolver o Estado político*, nas correspondências com Ruge no momento da redação da *CFDH* aparece a expressão *desenvolver o Estado político* como efetivamente determinado pelo povo. Mas, apreendendo tais expressões na totalidade do jovem Marx, identificamos que não há contradição aqui: desenvolver o Estado político é dissolver o Estado político, é negar a política na forma formalista, na forma estatal, na forma fechada em si – como formalidade alienada da determinação popular. Dissolver o Estado político é afirmar a forma política aberta, subordinada à determinação popular. Assim, negar o Estado político é o mesmo que afirmar a política na vida efetiva dos homens, negando-a como mero formalismo. Trata-se de afirmar a razão pública como não alienada e sim determinada pelos homens, sujeitos efetivos de suas relações sociais. A constituição política que se desenvolveu na modernidade foi, mais propriamente, a constituição meramente política posta como meramente formal.

A soberania livre da forma é identificada como, simultaneamente, insubordinação da forma ao social, justamente a constituição de uma forma falsamente pública, por ser uma forma cindida do interesse da totalidade pública efetiva. Na democracia meramente política aquilo que se declara (igualdade, liberdade, soberania do bem comum) não só não é aquilo que se vive efetivamente, como também implica que não se vive aquilo que se declara. Ou seja, a democracia formalista não só não é democracia real como ainda é um empecilho para a democracia real, na medida em faz parecer como real uma democracia que é meramente formal. Dizer que a forma é formalista em nenhum momento é implica que a forma não tem determinação sobre a realidade – e essa era justamente a confusão dos socialistas que julgavam poder transformar a realidade sem passar pela revolução política.

Assim, apenas no bojo de uma dialética que Marx buscou desenvolver desde a *DFDE*¹⁵⁸ como um não-rompimento com Hegel é que sua obra pode ser compreendida nas diversas tensões entre o seu primeiro e o seu segundo momentos. O projeto inicial anunciado na *DFDE*, de ultrapassagem de Hegel em termos de *Aufhebung*, em termos de superação do limites deste filósofo sem recusá-lo, permanece mesmo quando Marx se inspira em Feuerbach. O desenvolvimento da política num modo dialético permanece como modo de realização da liberdade, mesmo quando se fala em termos da dissolução de sua forma e figura estatal comparado à alienação religiosa. Daí por que Marx no seu momento republicano insiste com os jovens hegelianos em que só o desenvolvimento da democracia política levaria à dissolução da alienação religiosa dos homens e no momento revolucionário social insiste com os socialistas que é preciso tomar o poder do Estado e desenvolve-lo para que a emancipação humana seja possível.

A admissão de uma totalidade em termos de relações casuais entre as partes e de negação de um princípio em si *a priori* indicada na *DFDE* é, na verdade, complexificada por Marx. Essa superação da totalidade como uma imposição absolutista de uma razão em si para uma totalidade como dissolução da razão em si é, simultaneamente, em termos políticos, a superação da ideia de que a razão pública que realiza a liberdade deve ser imposta de cima para baixo sobre o conjunto do povo, que *não sabe o que quer*. Em outros termos, o desenvolvimento de uma totalidade recusada como uma determinação autoritária de uma razão absoluta e a afirmada como desenvolvimento de uma democracia concreta é o pano de fundo sobre o qual Marx esboça na crítica da economia política do *MEF* a necessidade de dissolver a alienação no trabalho e ratifica, na *IA*, um rompimento com a filosofia.

¹⁵⁸ Como vimos, Marx adentrou na filosofia convencido da dupla determinação entre conteúdo e forma e já sua Tese de Doutorado revela uma tentativa de ultrapassar Hegel sem negar Hegel: tratava-se de desenvolver a proposta hegeliana num modo não místico, desenvolver a dialética invertendo sujeito e predicado, ou seja, afirmando a forma como predicado. Sugerindo o desenvolvimento da razão filosófica na contramão do desenvolvimento de uma razão filosófica revirada, Marx se opôs à filosofia hegeliana em seu aspecto de filosofia teológica descendente da filosofia alexandrina. Por meio do elogio ao atomismo epicurista, Marx negou a razão como princípio em si, afirmando que, nestes termos, ela era apenas uma projeção fantasiosa do filósofo voltado para si mesmo, alienado.

O que Marx evidencia como problema do capitalismo nos *MEF* é justamente o fato de este sistema desenvolver como liberdade social a opressão de cada um, tornando a liberdade uma categoria abstrata que está longe de se efetivar na vida concreta da maioria das pessoas. E o que tenta deixar ainda mais claro na *IA* é que o comunismo efetivo, na contramão do comunismo grosseiro, não é um sacrifício de todos os homens ao trabalho alienado e sim o oposto. Aqui, a recusa de se tomar como sacrifício o desenvolvimento de uma identidade entre interesse particular e interesse geral repercute novamente o tom rousseauiano. Como vimos, para Rousseau, o interesse particular deveria espontaneamente se voltar para o interesse coletivo, tal identidade não deve ser um sacrifício. Mas enquanto em Rousseau isso ocorre no movimento de educação das vontades pelo desenvolvimento do Estado como expressão da vontade geral, em Marx trata-se do movimento de ultrapassagem do trabalho alienado pelo desenvolvimento da dissolução do poder social da propriedade privada, de modo a tornar o interesse particular *de fato* não contraditório com o interesse social.

Na verdade, a crítica marxiana da economia política posta no bojo de um projeto mais amplo de desalienação humana esboçado em sua juventude confirma-se na *IA* na deliberada recusa de Marx da projeção concreta do comunismo real futuro, justamente por conta da rejeição de uma sociedade cuja racionalidade seja antecipada e realizada mediante a autoridade de *seres competentes, de seres de razão absoluta*.

Embora mantido propositalmente por Marx como um enigma, o comunismo também se encontra propositalmente recusado como uma razão pública a se impor sobre a maioria de modo violento. O seu enigma não é assim completo, mas permite vislumbrar um horizonte em que o domínio social do interesse público não é uma imposição formal e sim uma realização na medida em que o trabalho alienado e o poder social da propriedade privada é dissolvido. Tal como Rousseau, Marx não faz repousar a força da liberdade no sacrifício do particular e sim numa transformação dos sentidos (o primeiro pela via da educação e o segundo pela via da dissolução do trabalho alienado) e, conseqüentemente, das relações entre o particular e o público.

O comunismo de Marx ergue-se sobre uma totalidade que subsume Hegel em termos democráticos. Não traz uma reposição do autoritarismo da razão pública não democrática, mas antes a realização concreta da demanda de democracia real. O que fica patente no desenvolvimento do Marx republicano ao Marx socialista é que somente a dissolução do poder dos proprietários privados pode fazer a razão pública ser de fato determinada pela mais ampla maioria do povo. Ou seja, ao se afastar do democratismo puramente político, ele não se afastou da defesa da dissolução da sobreposição do poder dos proprietários, mas ampliou-a, entendendo que tal dissolução não era meramente política, mas também social. Estaria condicionada, portanto, ao desenvolvimento de um “democratismo também do fazer”. Apenas a dissolução da alienação do trabalho seria a dissolução do poder dos proprietários tanto social quanto politicamente. A superação de uma razão universal em si, por estar dada na superação da autoridade dos proprietários na política, se manterá presente no defensor da revolução social.

A fusão entre teoria e prática que surge sob o termo “práxis” em 1845 pode ser vislumbrada, ainda que não em termos deliberados, já em 1837, quando Marx se refere a uma busca de desalienação da racionalidade que é simultaneamente luta pelo desenvolvimento da democracia como condição concreta de desenvolvimento do homem desalienado da sua própria razão. Desde a *DFDE* Marx nega uma racionalidade em si costurando nos bastidores os momentos deste desenvolvimento, ainda que na *IA* ele indique a relação entre as partes em termos de heranças/disponibilização de possibilidades materiais de um modo não vislumbrado na *DFDE*. Marx desenvolve de modo inovador uma crítica da redução do progresso social a um mero progresso econômico e da redução do desenvolvimento da liberdade efetiva a um mero desenvolvimento da liberdade da propriedade. A sua recusa de uma razão universal *a priori* e dada conceitualmente é que fundamenta a sua afirmação de que o comunismo seria uma reversão da alienação do trabalho dada na realidade do capitalismo e desenvolvida por determinações materialistas casuais – ainda que determinações

herdadas de gerações anteriores. O comunismo não se vincula à projeção de realização de uma razão absoluta dada de antemão.

Na contramão da acusação de Stirner, que censura o comunismo como uma espécie de cristianismo, aqui o comunismo é reafirmado não como decorrente de uma natureza humana *a priori*, mas como advindo do movimento concreto da recusa dos homens à alienação no trabalho dada no presente. A revolução social que a classe proletária tende a realizar não emanciparia os homens em geral sem tomar o Estado. E, além disso, tal emancipação não se daria por conta de os trabalhadores serem sujeitos de uma racionalidade em si e sim por conta de seus interesses egoístas (ou seja, dos seus interesses particulares de classe) só poderem se realizar pela dissolução do poder da propriedade privada, pela desalienação da atividade produtiva dos homens como mera atividade produtiva *econômica*, ou seja, pelo fato de só poderem se libertar com a supressão da alienação central que reproduz a alienação de todos os homens no dinheiro: a alienação do trabalho na propriedade privada. É no sentido de uma recusa de teleologia – recusa já esboçada na *DFDE* – que Marx deixou a abertura acerca do que de fato seria uma sociedade comunista. Nesse sentido, discordamos de Bobbio (2006, p. 66) quando este afirma que:

De Hegel, Marx aceita a visão de origem teológica de que a história – seja a história do homem teórico, seja a do homem prático – move-se segundo um ritmo pré-estabelecido, resolvendo-se nos dois movimentos do estranhamento (queda) e da apropriação (redenção). Ou seja, Marx prescreve à história, como Hegel, um fim absoluto e uma finalidade absoluta a serem realizados neste mundo. [...] Que Marx tenha chegado à sua concepção da história não mais através da reflexão sobre o movimento dialético das ideias, mas através da história da produção [...], não me parece ser um argumento decisivo em favor da inversão total, já que a economia de Marx – cujos resultados científicos (ou seja, válidos no âmbito da razão científica) foram convertidos em explicação e em justificação da história universal – é em definitivo, precisamente por isso, uma economia mistificada.

O equívoco de Bobbio nessa passagem está completamente relacionado ao seu equívoco identificado anteriormente: localizar o distanciamento de Marx em relação a Hegel no momento em que aquele passa a estudar a economia política, ao invés de antever que se trata de um processo iniciado anteriormente, já no elogio ao atomismo epicurista. Na verdade, a recusa por Marx de um ritmo preestabelecido na história não

significa seu deslocamento da história das ideias para a história da produção, mas a recusa de um *a priori* e compreensão dos fenômenos como determinações casuais de fenômenos anteriores sobre fenômenos posteriores, já esboçada no elogio a Epicuro. É a recusa da existência da razão universal como ontológica e a sua compreensão como emanada da determinação prática da razão pública pelo conjunto do povo, já esboçada no seu momento republicano. Ao considerar que a recusa da razão em si de Hegel é uma virada da história da razão em si para uma mera história do trabalho produtivo, Bobbio comete um deslize corriqueiro dos leitores de Marx de não entrever que este desenvolva e IA sob pano de fundo da recusa anterior de um fundamento *a priori* e de um desenvolvimento unívoco da história.

Apenas no bojo desse processo é que é possível verificar que a reflexão de Marx sobre a economia, antes de ser a posição da economia como um ritmo preestabelecido da história, é a recusa da economia como razão em si mistificada. É a denúncia de que, por conta de a economia ter surgido casuisticamente sob forma mistificada, ela se impõe na sociedade moderna como um fundamento em si irrevogável. Marx não explica a história a partir da economia como fundamento; ele parte da realidade em que a economia está dada como fundamento para sugerir que tal fundamento não é natural – assim se fez por uma série de eventos determinantes uns sobre os outros – e que, dado o fato inquestionável de ela surgir como fundamento na sociedade capitalista, apenas a partir dela pode ser possível determinar uma nova sociedade.

Embora na IA Marx se desvencilhe da fraseologia filosófica da crítica indicando que em seus *Anais* fora mal compreendido por conta dessa fraseologia, a motivação da crítica desenvolvida na correspondência a Ruge por ocasião do planejamento dos *Anais*, a oposição ao utopismo, permanece. Lembremos que nela Marx (1975r, p.401, grifo nosso) afirmara que:

Se não há nenhuma dúvida a respeito de onde viemos, impera a confusão a respeito de para onde vamos [...] Ao mesmo tempo, essa é precisamente a vantagem da nova orientação, isto é, *não queremos antecipar o mundo dogmaticamente, mas apenas encontrar o novo mundo a partir da crítica do antigo mundo*. Até aqui, a solução de todos os enigmas repousava sobre a escritaninha dos filósofos, de modo que o idiota

do mundo exotérico só precisava abrir a boca para a ciência absoluta lhe vir de colher. [...] Se nossa causa *não é a construção do futuro e sua conclusão para sempre*, o que temos a cumprir no momento é mais do que certo, ou seja, a crítica sem restrições à totalidade do existente, sem restrições no sentido em que a crítica não se amedronta diante de seus resultados, e tampouco diante do conflito com as forças presentes [...] *Nós não combatemos o mundo doutrinariamente*, com um novo princípio: “Eis a verdade, ajoelhe-se diante dela!”. *Nós apresentamos ao mundo os novos princípios a partir dos princípios do mundo.*

Marx indicou no planejamento dos *Anais* que a finalidade da crítica não é antecipar dogmáticamente o mundo e sim encontrar o mundo novo *a partir do mundo existente*. O acerto de contas com a filosofia na *IA* antes de ser um abandono dessa perspectiva é justamente uma reafirmação dela em termos ainda menos dogmáticos: a crítica não é apenas uma reversão conceitual, de princípios, mas uma reversão também objetiva, daí por que é preciso tratar dessa reversão a partir de um outro termo, a *práxis*. O desenvolvimento da crítica de teoria em si para *práxis*, desvanecendo sua fraseologia filosófica, não implica fazer a crítica conceitual desaparecer em nome de uma atuação meramente prática (ver o próprio fato de Marx permanecer desenvolvendo a crítica teórica até a ocasião de seu falecimento) e não implica também uma mudança da motivação da crítica indicada nos *Anais*, ela permanece sendo não uma verdade absoluta que combate doutrinariamente o mundo existente, não a construção do futuro e de sua conclusão para sempre, mas a construção do novo a partir do velho. Já nos *Anais* Marx indica que a força da filosofia é sua associação com as lutas práticas, mas, enquanto a crítica não se despe da fraseologia puramente filosófica, isso não é bem compreendido. Se nos *Anais* os novos princípios adviriam apenas da reversão dos princípios existentes, na *IA*, despindo-se de tal fraseologia, trata-se de empreender uma nova *práxis* a partir da *práxis* existente e não de uma antecipação concludente do futuro. Tal antecipação permanece sendo criticada por Marx como uma prática dogmática que ele não empreende, e que apenas meros filósofos, como Stirner, é que poderiam supor que o comunismo teria esse caráter de *fechamento do futuro*.

Assim, retomando a questão levantada por Bobbio, indicamos que para Marx o comunismo não é a redenção natural do homem, mas a redenção dos homens a partir da sociedade capitalista na qual a economia se estabeleceu de modo mistificado. Não é Marx quem mistifica a economia, embora seja ele quem de fato identifica a

mistificação da economia dada na realidade moderna. Além disso, mesmo no desenvolvimento da crítica à economia, Marx recusa que tal crítica seja feita como ciência em si: tal como anunciado na introdução dos *MEF*, a crítica a um particular concreto pretende desfazer esse particular como particular efetivo e fazê-lo surgir como dado em relações de determinação. A crítica da economia pretende justamente, portanto, negar a economia como fundamento social em si – não misticamente, mas concretamente – uma vez que no capitalismo o trabalho alienado, de fato, se tornou poder social efetivo na sua forma de capital.

O comunismo, portanto, não é o destino natural dos homens, mas é a única forma de liberdade dos homens *a partir do capitalismo*. O comunismo é indicado na *IA* como um humanismo a partir do inumanismo dado. Não há uma linha de desenvolvimento de uma essência humana que naturalmente se desenvolve até culminar no comunismo. Nesse sentido, a história desenvolvida na *IA* é simultaneamente aberta e fechada: uma determinação é sempre e apenas a reversão de uma outra determinação, mas não existe um *a priori* sustentando a sequência de determinações. E, a partir de uma determinada realidade, ainda que várias outras realidades sejam possíveis, apenas uma reversão específica engendra uma realidade de maior liberdade. Em outras palavras:

[...] o comunismo não é para nós um estado (Zustand) que deve ser implantado, um ideal ao qual a realidade [haverá] de se sujeitar. Nós chamamos de comunismo o movimento real que suspende e *supera* (aufhebt) o estado de coisas atual. As condições deste movimento se depreendem da premissa atualmente vigente. (MARX; ENGELS, 2007b, p. 59, grifo do autor).

A “superação do estado de coisas atual” deve ser aqui compreendida no bojo da totalidade do percurso de Marx: trata-se de uma superação em termos de maior liberdade, colocando-se esta na contramão da imposição de uma razão *a priori* à determinação popular. Marx aqui recusa uma definição de comunismo em termos de sociedade e forma pública a ser implantada e afirma-o como o movimento concreto de superação do capitalismo a partir de uma dada realidade do capitalismo. Nesse sentido, uma vez que reversão concreta do capitalismo na direção de um sistema de

maior liberdade deverá ser a subsunção positiva da propriedade privada, não se trata de adiantar exatamente a forma do sistema que surgirá de tal subsunção, mas simplesmente de efetivar tal subsunção. A preocupação de Marx com a falta de um programa comparece num único sentido: no modo como esta falta implica uma tentativa de reverter o capitalismo sem tomar o poder do Estado, dado que tal tentativa seria infrutífera.

Assim, nem todo movimento dos trabalhadores contra o capitalismo pode reverter-lo no sentido de uma maior liberdade – daí por que os movimentos que não buscam ultrapassar o domínio da propriedade privada tomando o Estado são indicados como utópicos – e não há uma forma específica de se realizar a ultrapassagem da propriedade privada quando se toma o Estado – daí por que não é possível adiantar a forma em que o comunismo se realiza. Entretanto, dada a realidade determinada do capitalismo, a realização do humanismo existente em potencial nas circunstâncias dadas é uma só: somente a ultrapassagem positiva da propriedade privada – ultrapassagem que revoga a alienação do homem no trabalho de produção material, e conseqüentemente revoga o sentido utilitarista do fazer e do ser – pode realizar a liberdade dada até então somente sob forma potencial.

Marx desenvolve o comunismo em sua *IA* nos seguintes termos: como não é possível adiantar o futuro da história, não é possível saber o que será o comunismo como forma institucional. Entretanto, a partir da realidade dada, já é possível saber que, sendo fundado pela alienação do trabalho, a reversão do capitalismo só pode se realizar pelo movimento comunista na medida em que só ele irá subsumir positivamente a propriedade privada, dissolvendo o poder social da propriedade e o Estado político que fixara formalmente tal poder. Desse modo, a abertura acerca do que seria a forma advinda pelo comunismo também não permite que qualquer sistema desviado (a partir) do capitalismo seja chamado de marxista:¹⁵⁹ Marx não deixou à

¹⁵⁹ Defendemos aqui uma interpretação diferente daquela que sugere que Marx acabou deixando espaço para que todo sistema “derivado” do capitalismo pudesse ser associado ao seu comunismo pelo fato de não ter indicado nenhum outro sistema que poderia derivar do capitalismo além do comunismo. Bobbio (2006, p. 37), por exemplo, afirma que na teoria marxista “não se pode prever a tirania como

deriva o fato de que, a revolução proletária como emancipação humana, ainda que não seja a realização de um humanismo ontológico, com certeza é a revogação do inumanismo dado na redução dos homens ao trabalho de produção material e da democracia como mero formalismo político. Ou seja, o comunismo não se realizaria como processo de negação unilateral da democracia política e sim como processo de subsunção da democracia: negação da democracia *meramente* política e afirmação da democracia real. Apenas a autodeterminação dos homens pela negação da alienação da razão, dada como negação da alienação do fazer – no sentido específico de admitir

possível forma de governo durante a fase histórica da ditadura do proletariado”, que a teoria empreendida por Marx “havia excluído a possibilidade de tirania” no comunismo, permitindo que uma forma tirânica de passagem ao comunismo acabasse por ser admitida como legítima – em seu não-reconhecimento como tirania pelo simples fato de não haver em Marx possibilidade de combinação entre *passagem ao comunismo* e *tiranía*. Ruy Fausto (2007, p. 36), por sua vez, leva mais em conta as complexidades das lacunas da forma de comunismo do que Bobbio, mas ainda assim afirma que “Marx não concebe a possibilidade de nenhum outro desenvolvimento futuro (à parte, talvez, as soluções negativas do tipo retorno à barbárie ou um “chafurdar” (*enlissement*), no capitalismo). [...] O capitalismo não aparece como condição necessária para a emergência de um outro regime que não seja o comunismo” e que, portanto, em Marx “mesmo se a passagem que nos levaria ao comunismo se apresenta como uma empreitada de liberdade”, “o futuro [...] é mostrado, apesar de tudo, como exclusivo porque uniforme”. Tanto em Bobbio quanto em Fausto há a suposição de que Marx, com seus pontos obscuros sobre a forma do comunismo, deu espaço para que qualquer forma de transposição do capitalismo fosse admitida como comunismo. Em Bobbio, não prever a possibilidade de tirania na transição ao comunismo é o mesmo que negar totalmente a possibilidade de desvio tirânico na passagem ao comunismo. Em Fausto, não prever uma outra reversão do capitalismo é o mesmo que permitir que qualquer reversão do capitalismo seja feita autodenominando-se comunista. *Grosso modo*, a abertura de Marx a respeito da forma com que deveria se dar a ultrapassagem do capitalismo teria sido um modo de dar espaço para que ele fosse atribuído a qualquer modo de reversão do capitalismo. Discordamos destes posicionamentos quando indicamos que a abertura sobre a forma do comunismo em nenhuma medida implicou deixar esta forma completamente à deriva. Na verdade, ao contrário de Fausto, por exemplo, consideramos que justamente porque em Marx “a passagem que nos levaria ao comunismo se apresenta como uma empreitada de liberdade” é que é possível negar que a forma de ultrapassagem do capitalismo de modo comunista tenha ficado completamente à deriva, a ponto de permitir que qualquer forma de reversão do capitalismo pudesse recair sobre o comunismo marxista. O fato de o comunismo apresentar-se em Marx como a única forma de ultrapassar o capitalismo no sentido de uma maior liberdade é justamente o que impede que a falta de previsão de outras possibilidades de ultrapassagem do capitalismo recaia sobre ele como um modo de admitir qualquer forma de ultrapassagem do capitalismo como comunismo. A falta de previsão dessa tentativa de ultrapassagem desembocar numa tirania personalista – tal como indica Bobbio (2006, p. 77) – ou num capitalismo autocrático ou num fascismo ou numa sociedade despótico-burocrática paraigualitária – tal como indica Fausto (2007, p. 37) – não permite que sejam admitidas como dadas no comunismo de Marx, justamente por ele tê-lo afirmado como uma ultrapassagem “em termos de maior liberdade”. Assim, não só seria possível questionar se de fato tais desvios indicados por Bobbio e Fausto podem ser admitidos como ultrapassagem do capitalismo – dado que talvez possam ser indicados apenas como formas que não se desvincilharam da totalidade capitalista – como ainda é possível questionar que sistemas não capitalistas pós-capitalistas supostamente já existentes possam ser relegados a Marx por conta das lacunas deste sobre o que seria a forma posta pelo comunismo. Em nossa perspectiva, uma vez que não há lacuna a respeito do caráter do comunismo – maior liberdade dos homens – a lacuna em termos de forma não permite que qualquer forma para além do capitalismo encontre respaldo como um comunismo propriamente marxiano.

o fazer como aquilo que é, como práxis, desenvolvimento simultâneo do ser e da matéria, do subjetivo e do objetivo – é comunismo. Daí por que indicamos que o comunismo em Marx não seria uma negação da democracia política, mas, mais exatamente, uma espécie de *Aufhebung* desta.

5.2 A unidade proletária como desenvolvimento da solidariedade

Em vista do que foi dito, é possível dizer que Marx não só vai além de Hegel sem exatamente romper com Hegel, como também vai além de Rousseau sem exatamente romper com Rousseau. Concordamos com Löwith (1964, p. 246, grifo nosso) que, para Marx:

O cidadão moderno, na condição de burguês, não é um *zoom politikon*; mas está alienado de si mesmo na condição de indivíduo privado. Marx pontua essa contradição em toda parte da filosofia do direito de Hegel e desenvolve o problema implícito ao limite extremo, indo assim, por um lado, além de Hegel e revertendo, por outro lado, a distinção de Rousseau entre *homem* e *cidadão*. Ele é um seguidor de Rousseau treinado por Hegel e considera que o Estado universal não é nem o pequeno burguês (Rousseau) nem o burocrata (Hegel), mas o proletariado.

Assim, a despeito da crítica aos limites do formalismo hegeliano, Marx busca ultrapassá-lo sem refutá-lo totalmente e, a despeito da crítica aos limites do projeto de desenvolvimento da vontade geral numa pedagogia meramente política, Marx traz uma continuidade do genuíno espírito rousseauiano de democracia. Ainda que não perpassasse mais um antagonismo ontológico entre público e privado, resolúvel apenas pelo formalismo ou pela pedagogia moral e política – dado que a perversão dada pelo desenvolvimento da propriedade privada assume em Marx um caráter mais objetivamente ultrapassável –, tal antagonismo é retomado por Marx nos termos rousseauianos de sobreposição do público ao privado mediante uma determinação popular que não implica sacrifício pessoal e não em termos de uma opressão formal a qualquer autonomia do particular.

Os termos rousseauianos que indicamos aqui partem do pressuposto de que Rousseau foi completamente diferente de Hegel no que tange à resolução da antinomia entre público e o privado e que, tal como esclareceu Coutinho (1996),

[s]eria injusto afirmar – como o fazem muitos liberais – que Rousseau ignora ou nega a autonomia da esfera privada, subordinando-a "totalitariamente" a uma vontade geral concebida como simples negação da vontade de todos. Ele diz explicitamente que "o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa e não pode passar dos limites das convenções gerais; e todo homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convenções, de seus bens e de sua liberdade" (C, 38). É evidente, portanto, que o anacronismo do modelo democrático de Rousseau não resulta do fato de que ele antecipe os totalitarismos do século XX, mas sim de que se fixe nostalgicamente na velha democracia da pólis grega.

É tendo como pressuposto que o processo de identidade entre interesse particular e interesse geral de Rousseau é genuinamente democrático que consideramos que a indicação dos limites da democracia na emancipação política por parte de Marx tem um tom rousseuiano no sentido de ser um pedido de uma democracia real no lugar de uma democracia utópica.

Consideramos que, mesmo no que tange ao horizonte de partido que Marx esboça na *IA*, em 1845, não há indicação deste como razão intelectual em si a ser imposta sobre a pluralidade proletária. Na verdade, ele considerou que os sistemas de racionalidade pronta mediante os quais os movimentos se expressam, embora possam surgir num primeiro momento, desaparecem *na medida em que o partido se desenvolve*:

Para aquilo que de resto são sistemas, quase todos nasceram no início do movimento comunista e serviam então à propaganda na forma de romances populares que respondiam absolutamente à consciência ainda não desenvolvida dos proletários que precisamente se punham em movimento. [...] à medida que o partido se desenvolve, esses sistemas perdem toda sua importância e no mais se lhes conserva o nome a título de reclame. Quem então, na França, acredita em Icária ou, na Inglaterra, nos planos de Owen [...]? (MARX, 2007b, p. 420.

O desenvolvimento do partido é aqui, mais propriamente, o desenvolvimento da unidade não em torno do ideal de um novo sistema e sim em torno da reversão do sistema vigente nas condições dadas. O que é preciso ter claro é que Marx define como utópica a tentativa de ultrapassar o capitalismo sem revolução política e

entende que deixar de ser utópica é deixar de tentar ultrapassar o capitalismo a partir de uma antecipação ideológica. Utopismo é tentar reverter o sistema sem intervir concretamente em seus fundamentos efetivos na medida em que é possível intervir em tais fundamentos. Tal intervenção é, inicialmente, guiada por paixão e necessidade e desenvolve-se como partido não quando há elaboração de um sistema racional *a priori*, mas quando se busca tomar o Estado político e, simultaneamente, reverter o estado de alienação em que se encontra a razão pública. Nesse sentido, dizer que o desenvolvimento do partido arrefece o utopismo é dizer que *desenvolver-se em partido é desenvolver-se em movimento que busca a revolução social pela tomada do poder do Estado político*. Isto não deve ser confundido com *desenvolver-se como um movimento dotado de um programa teórico sistematizado acerca da sociedade a ser implantada*. Daí por que o desenvolvimento do partido configura-se aqui justamente como uma progressiva rejeição de se fechar teoricamente em torno do que *deve ser a nova sociedade e como avançar na direção de reverter na prática a sociedade vigente*, dado que a reversão prática em busca da maior liberdade é que agregaria os oprimidos numa unidade para encontrar o caminho da subsunção positiva da propriedade privada. *Partido comunista* é, nesse sentido, massa revolucionária que busca tomar o Estado para se libertar da alienação no trabalho a partir de uma unidade descendente do amadurecimento da luta por direitos específicos:

São Sancho toma os proletários como se fosse uma “sociedade fechada” que tem que tomar apenas a decisão de “agarrar” a fim de já no dia seguinte acabar com a ordem existente. Mas na realidade os proletários chegam a esse unidade apenas através de um longo desenvolvimento, um desenvolvimento no qual o apelo a seus direitos também tem um papel. Esse apelo a seus direitos é, aliás, apenas um meio para transformá-los em “Vós”, em uma massa revolucionária e unida. (MARX; ENGELS, 2007b, 363).

O meio de transformar os oprimidos dispersos num vós é a própria ação destes na luta por direitos específicos e não uma ideologia em si de um sistema racional previamente dado. Tal como já indicamos anteriormente, o elemento revolucionário que Marx acrescenta ao desenvolvimento das cadeias concretas da opressão é o elemento subjetivo da solidariedade forjada na luta prática. Os termos com que o filósofo Jean-

Luc Nancy retoma a filosofia epicurista para sugerir a formação da comunidade a partir de um *nós* podem de algum modo elucidar o processo indicado por Marx aqui. Refere Paiva (2003, p. 83):

Não é supérfluo recordar que está contida na proposta de *clinamen*, do pré-socrático Epicuro, a ideia do encontro [...] Segundo Epicuro, dois átomos estão em queda livre no espaço, e nesse percurso, se encontram, chocando-se. O preciso instante do encontro, denominado *clinamen* por Epicuro, é por demais importante porque define a nova trajetória dos átomos, que passam a ter seus rumos alterados. Nancy (1992), a propósito dessa imagem, argumenta que “para fazer o mundo não bastam simplesmente os átomos. É necessário o *clinamen*. É necessária uma inclinação, uma pendência de um na direção do outro. A comunidade é o *clinamen* do indivíduo”. Isto porque ela é capaz de colocar os indivíduos, os sujeitos que estariam encerrados em si mesmos, em relação. A comunidade representa a possibilidade, nesta compreensão, de resgate do que há de mais verdadeiro e natural no sujeito.

Embora Marx não trate o desenvolvimento do resgate de um humanismo natural e embora a prerrogativa de comunidade em Nancy não seja marxista, cabe retomar a inspiração do atomismo epicurista de Marx no sentido indicado por Nancy. A solidariedade forjada no processo de lutas em comum entre os proletários refere-se a determinações humanistas que se constroem no desenvolvimento de relações efetivas a partir do desvio da realidade dada. O encontro entre os proletários é um encontro que forja a unidade pela via da práxis contra a opressão e não pela via da ideologia de um sistema futuro em comum. A relação de solidariedade que se desenvolve é, inicialmente, uma unidade para uma reivindicação específica:

A agitação incansável que esses proletários fazem, as discussões que eles diariamente têm entre si, provam no máximo [...] quão pouco eles querem permanecer sendo “os antigos” [...] Eles [proletários] permaneceriam sendo “os antigos” apenas no caso de, como São Sancho, “procurarem a culpa por si mesmos”; mas eles sabem muito bem que apenas sob circunstâncias mudadas eles deixarão de ser ‘os antigos’, e por isso eles mesmos estão dispostos a mudar essas circunstâncias à primeira oportunidade que surgir. Na atividade revolucionária mudar-a-si-mesmo coincide com mudar as circunstâncias. [...] Apenas a um santo da estirpe de nosso Sancho poderia ocorrer que o desenvolvimento “dos homens” pudesse ser separado do desenvolvimento “da sociedade” [...] estabeleceu aos homens a exigência moral de mudarem a si mesmos e através disso mudarem a sociedade. (MARX; ENGELS, 2007b, 363).

O que o Marx indica como unidade partidária em 1845, portanto, não é uma unidade em torno de uma ideologia de um sistema de liberdade geral, em torno de uma sistematização teórica da sociedade que deverá surgir da subsunção do capitalismo,

mas sim a unidade efetiva dos trabalhadores oprimidos forjada em lutas particulares que os lançam à unidade. Para ele, é em torno dessas lutas que se amadurecem tática geral de ultrapassagem do capitalismo quanto à nova subjetividade do novo homem – a solidariedade.

Nesses termos, consideramos que é a leitura de Luxemburgo (LOUREIRO, 2011) sobre a questão do partido marxista que tem o melhor respaldo na *IA* de Marx, quando indica que o modo mais conveniente de lutar pela ultrapassagem do capitalismo não é mediante a organização das massas por uma educação verticalizada e sim pela própria ação revolucionária, educativa por si mesma. Musse (2012c) assinala que Luxemburgo considerou que “a fórmula de Engels deve ser tomada ao pé da letra, isto é, qualquer esforço que procure prescindir da contribuição das massas desorganizadas corre o risco de tornar-se inócuo”. Ela teria invertido a equação da ortodoxia da social-democracia alemã:

A recomendação de uma organização prévia da classe operária sempre se assentou (seja em Bernstein, em Kautsky ou mesmo na primeira Rosa) no pressuposto, até então indiscutido, de que se tratava da melhor forma de levar adiante o trabalho a longo prazo e o combate prolongado por posições, inerentes às exigências dos novos tempos. Entretanto, de acordo com a interpretação de Greve de massas, partido e sindicatos, os acontecimentos de 1905 teriam ensinado duas coisas bem diferentes. Para quem visa de fato a superação do capitalismo, o modo mais conveniente de conduzir uma luta demorada e persistente é a própria ação revolucionária. Além disso, a fórmula de Engels deve ser tomada ao pé da letra, isto é, qualquer esforço que procure prescindir da contribuição das massas desorganizadas corre o risco de tornar-se inócuo. Com isso, Rosa não descarta a necessidade da organização, apenas inverte seu nexos tradicional com o combate político: “o entendimento rígido, mecânico-burocrático, só admite a luta como produto da organização que atinja certa força. O desenvolvimento dialético vivo leva, ao contrário, à organização como produto da luta”¹⁶⁰. [5] A nova estratégia que ela propaga não deixa, porém, de deslocar, pelo menos em parte, o fulcro das “minorias organizadas” para as frequentemente subvalorizadas “camadas mais extensas das massas proletárias desorganizadas, revolucionárias por simpatia [com o socialismo] e pela sua condição”. De agora em diante, o êxito das manifestações de massa (e, portanto, da própria “revolução da maioria”) estaria condicionado à capacidade do proletariado para arrastar essas camadas, ou seja, passa a depender, cada vez mais, da possibilidade de transformar as sublevações operárias em autênticos “movimentos populares”. (MUSSE, 2012c)

Do mesmo modo, também tem respaldo na *IA* de Marx o modo como Luxemburgo propõe a resolução da dicotomia entre o braço parlamentar e o braço sindicalista do

¹⁶⁰ LUXEMBURGO, 1906, apud Musse, 2012c.

partido ao indicar que: “Não é no alto, no cume das lideranças das organizações e da sua associação federativa, mas na base, na massa proletária organizada, que se encontra a garantia para a verdadeira unidade do movimento operário” (MUSSE, 2012c).

Consideramos que a recusa de Marx de uma verdade absoluta que se antecipa ao desenvolvimento da ordenação pública efetivamente pelo próprio público, ao manter-se na saída da filosofia anunciada em 1845 na *IA*, aponta aqui tanto para o fato de a crítica da economia política em nenhum momento significar um abrir mão do caminho político quanto para a necessidade de desenvolvimento do aspecto subjetivo da nova ordem em termos de práxis. A luta pela tomada do Estado político permanece imprescindível tanto no bojo dos termos já indicados nos *Anais* (de que “o Estado político – em todas as suas formas modernas” encontra-se “envolvido em contradições entre sua função ideal e seus reais pré-requisitos” e que “partindo deste conflito do Estado político consigo mesmo, então, é possível desenvolver em torno dele a verdade social [...] o Estado político é um registro das lutas práticas da humanidade” MARX, 1972c, p. 54) – quanto no bojo de termos novos de desenvolvimento de uma nova verdade social na própria práxis do processo de tomada do Estado político e dissolução dele, uma vez que a união dos proletários desenvolve-se como um novo ideário de laço de vida, um modo de vida solidário, no próprio calor da luta revoltosa. Esse processo de cunhagem do novo é assim imprescindível para que o novo seja possível. No bojo da crítica a Stirner, Marx indica que o novo homem não está pronto e sim se desenvolve novo no processo de recusa do velho. O processo de luta efetiva é assim imprescindível e de nenhum modo uma mera educação conceitual verticalizada toma o seu lugar.

Ao assinalar uma educação no decorrer da atividade revolucionária das massas e não prévia a elas, Luxemburgo faz uma leitura de Marx de modo propriamente dialético e, de fato, Korsch teve razão em identificar a leitura dela como um materialismo não

vulgar.¹⁶¹ É justamente uma recusa da educação como uma razão em si (que se impõe anteriormente à práxis revolucionária na realização do humanismo) que Marx reitera no desenvolvimento do seu materialismo crítico a Stirner. Assim, consideramos que a retomada do caráter da filosofia de Marx por Korsch, antes de sugerir um idealismo, revela mais nitidamente o caráter não idealista do processo revolucionário, dado que explicita o modo com que os movimentos populares desenvolvem a consciência revolucionária, para além dos burocratismos impositivos e inflexíveis de um materialismo não dialético. Concordamos em que o salto maior da filosofia para o materialismo realizado na *IA* em nenhuma medida deve ser tomado como passagem a um materialismo *unilateral*:

É de concluir-se, pois, que para os revolucionários Marx e Engels, no momento mesmo em que transitavam do idealismo dialético para o materialismo dialético, a superação da filosofia não significava, de forma alguma, o seu simples abandono. E para se compreender a sua atitude ulterior em face da filosofia, é essencial tomar como ponto de partida e ter sempre presente um fato incontestável: Marx e Engels já eram dialéticos antes de se tornarem materialistas. A significação do seu materialismo estará necessariamente comprometida, do modo mais nefasto e mais irreparável, quando se perde de vista que, desde o início, ele foi histórico e dialético [...] e que assim permaneceu, ao contrário do materialismo científico abstrato de Feuerbach e de todos os materialismos abstratos, burgueses ou marxistas vulgares, que o precederam ou sucederam [...]. para uma compreensão verdadeiramente dialética e materialista do processo histórico, seria impossível fazer (e Marx e Engels nunca o fizeram) que a ideologia filosófica, ou mesmo a ideologia em geral, deixasse de ser um elemento efetivo do conjunto da realidade histórico-social [...]. (KORSCH, 2008, p. 98)

No que tange a esse acerto de contas de Marx com a filosofia, consideramos que tal não foi um movimento de abraço à ciência como possibilidade de verdade absoluta em termos positivistas, mas a perspectiva da razão pública como determinação do povo permanece sob a nova forma da práxis, de modo que o acerto de contas com a filosofia deve ser apreendido como uma *nova filosofia* ou como *nova prática de filosofia*. Entender tal passagem em termos de uma completa ruptura seria desfigurar a obra de Marx de seu caráter dialético.

¹⁶¹ De acordo com Musse (2012a), “ao reafirmar sua convicção revolucionária, Korsch se apresenta como participante de um grupo político específico, estranhamente quase nunca mencionado em *Marxismo e filosofia*. Essa tendência, denominada por ele ‘marxismo ocidental’, congregaria os membros das correntes comandadas, na Alemanha, por Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, e, na Holanda, por Pannekoek e Gorter”.

Ao reconstituirmos o movimento de Marx de reforma da filosofia em termos de filosofia crítica objetivamente determinada, consideramos que o abandono da filosofia na *IA* deve ser mais entendido como o ápice da crítica à filosofia teológica que aprofunda os questionamentos lançados embrionariamente por Marx na *DFDE* e que satisfatoriamente se resolvem apenas como uma saída da filosofia que não implica um salto de completa ruptura. Consideramos que muito propriamente Marx afirmara tal momento como abandono da fraseologia filosófica, dado que o projeto de realização da liberdade como desenvolvimento de uma totalidade integrada, na contramão das determinações alienadas como razões em si, não é exatamente rompido e sim aprimorado nos termos da práxis: trata-se de desenvolver a liberdade também subjetivamente, pois o processo do novo homem não é fundado no meramente conceitual.

5.3 A possível projeção do Marx de 1837 a 1845 no Marx posterior

Concordamos com Korsch (2008) acerca da importância da chamada fase filosófica de Marx para todo o seu projeto revolucionário. Por isso, indicaremos aqui alguns momentos do Marx posterior a 1845 nos quais os elementos desenvolvidos no período anterior a 1845 lançam luz.

Na *IA*, Marx desenvolve em termos de práxis um projeto já anunciado na *MEF*. Trata-se da indicação de que suas críticas em categorias separadas de modo algum se pretendem ciência econômica ou ciência da história ou ciência política e sim a dissolução da produção material em si, da economia em si, da história em si, da política em si, do trabalho em si. E este projeto também se manifesta depois. Em primeiro lugar, chamamos a atenção para o *Manifesto Comunista*. Concordamos com Musse (2013) em que

A sùmula do mundo moderno, pequeno esboço de história universal, que o *Manifesto* apresenta em poucas páginas, dotada de um impressionante poder de compreensão e síntese, constitui a primeira aplicação e exposição pública da concepção materialista que Marx e Engels haviam desenvolvido num manuscrito, *A ideologia alemã*, até 1932

abandonado a “crítica roedora dos ratos”. O *Manifesto* além de retomar, sob a forma de drásticos resumos, passagens inteiras desse manuscrito, concretiza a ideia, ali apenas enunciada, de uma história que não separa nem distingue os aspectos econômicos, sociais ou políticos.

De fato, consideramos que o *Manifesto Comunista* confirma que a saída da fraseologia filosófica não foi uma opção pela crítica fragmentada, parcializada, mas antes o abandono de uma disciplina que, embora trouxesse a promessa de integrar as diversas esferas estranhadas, revelou-se como mais uma parcialidade alienada, como uma esfera de *ideias em si*.

E é no bojo desta contraposição a uma razão autoritária que também é possível localizar no *Manifesto* uma retomada da defesa da associação livre como realização da liberdade, empreendida pelo jovem Marx antes do seu abandono da fraseologia filosófica. Enquanto o jovem Marx de 1842 (1972f, p. 43) afirmara que o Estado que liberta os homens é aquele que faz com que “o indivíduo se desenvolva na vida do conjunto e que o conjunto viva no espírito do indivíduo”¹⁶² por ser “uma associação de homens livres que se educam mutuamente”, no *Manifesto Comunista* redigido em 1848 ele afirma o comunismo como “uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (MARX, 1983d, p. 38). Assim, mesmo sendo um texto que defende o domínio da classe proletária sobre a classe burguesa, Marx também indica que tal domínio é o livre desenvolvimento do indivíduo em termos de conquista da democracia.

Isso fica claro não só por definir o comunismo num modo similar à definição de democracia dada no artigo contra Hermes (MARX, 1972f), quanto ainda por afirmar que “[...] a primeira fase da revolução operária é o advento do proletariado como classe dominante, a conquista da democracia [...]. Isso naturalmente só poderá

¹⁶² Mais especificamente, Marx (1972f, p. 43) afirmara que “a verdadeira educação ‘pública’ do Estado reside, pelo contrário, na existência racional e pública do Estado. [...] é o próprio Estado que educa seus membros, fazendo deles verdadeiros membros do Estado, transformando os objetivos individuais em objetivos gerais, o instinto grosseiro em inclinação moral, a independência natural em liberdade intelectual, fazendo que o indivíduo se desenvolva na vida do conjunto e que o conjunto viva no espírito do indivíduo. O nosso editor (Hermes), pelo contrário, faz do Estado não uma associação de homens livres que se educam mutuamente, mas um rebanho de adultos destinados a receber a educação de cima [...]”.

realizar-se, a princípio, por uma violação do direito de propriedade e das relações de produção burguesas” (MARX, 1983d, p. 38). Aqui, Marx identifica a conquista do poder por parte da classe proletária como democracia já no primeiro momento, já na primeira fase da revolução, ainda que a princípio esta seja também uma violação despótica da propriedade.

É nesse sentido que, ao mesmo tempo em que fala no *Manifesto Comunista* que o proletariado como classe dominante destrói violentamente as antigas relações de produção” (MARX, 1983d, p. 38), afirma que “em lugar da antiga sociedade burguesa surge uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos” (MARX, 1983d, p. 38). O que comparece aqui no *Manifesto* já está dado embrionariamente na *IA*: a violência na destruição das relações de produção burguesa é simultaneamente uma democracia, uma vez que a imposição sobre a classe burguesa é feita por uma maioria concreta e não pela universalidade de uma razão em si. O essencial a se reter é que a indicação do processo como *uma violência* surge simultaneamente à indicação de tal processo como democrático.

Assim, ele parece indicar que o sacrifício da classe burguesa como uma violência social não implica necessariamente afirmar que tal revolução social seja em prol de uma forma política não-democrática. Tudo indica que Marx tem em mente o processo da Revolução Francesa: o fato de nela ter existido violência não implicou sua desqualificação em termos de retrocesso da liberdade, dado que nenhum núcleo duro conseguira se fixa, que os próprios guilhotinadores também fossem para a guilhotina em algum momento e que em nenhuma medida poder-se-ia reduzir a Revolução Francesa à fase do terror. Não queremos dizer com isso que Marx usa o termo violência remetendo-se ao terror jacobino e sim que, por conta da Revolução Francesa, ele dissocia meios e fins: o uso da violência no processo revolucionário não tem qualquer relação de necessidade com a fixação de uma forma política opressora. Na verdade, diferentemente do caso jacobino, em Marx o termo violência não se refere a uma imposição da forma política e sim a uma dissolução da forma política, sendo violência no sentido de sacrificar os interesses da propriedade privada. Daí por que

Marx nunca chegara a se fixar num modelo genérico: embora conseguisse vislumbrar a revolução social como um processo que, ainda que fosse violento, apenas efetivaria a democracia real, a ultrapassagem do capitalismo também foi afirmada muitas vezes apenas como um processo democrático gradual, sem violência.

Uma notação importante a esse respeito está presente no prefácio de 1872 à edição alemã do *Manifesto*. Nele Marx e Engels explicam que, após as insurgências revolucionárias de 1848,¹⁶³ o *Manifesto* precisaria ser retocado em algumas partes, mas que optaram por não fazê-lo não só por conta dele ser “um documento histórico que não temos mais o direito de modificar” (MARX; ENGELS, 1983d, p. 13), mas, sobretudo, por conta das lacunas referirem-se *não aos princípios* e sim ao *modo de aplicação* deles. Fica implícita a recusa de uma receita geral ao *modo de aplicação* dos princípios na opção por manter presente as lacunas em torno dessa questão.

A incerteza sobre o modo de aplicação das condições nas quais a emancipação se efetiva permanece também para o Marx de 1852. Se na carta a Joseph de Weydemeyer de 5 de março ele aponta o aprendizado da Revolução de 1848 e fala em ditadura do proletariado, no artigo de 25 de agosto também de 1852, no mesmo ano, portanto, ele fala da supremacia do proletariado em termos de sufrágio universal:

[...] sufrágio universal é sinônimo de poder político para a classe operária da Inglaterra, onde os proletários formam a grande maioria da população. [...] A conquista do sufrágio universal na Inglaterra seria, por conseguinte, uma reforma que mereceria ser qualificada de socialista. [...] seu resultado inevitável é a supremacia política da classe operária. (MARX 1852, apud TEXIER, 2005, p. 26).

Marx não pensa seu projeto de emancipação humana em termos da generalização de um traçado único por meio do qual deverá se desenvolver a liberdade: ora pode ser mediante o sufrágio universal, num mero desenvolvimento gradual, ora pode ser por via de um rompimento violento. Mas tudo indica que, mesmo com o termo *ditadura*, como rompimento violento, Marx não recusa uma forma democrática e sim, mais

¹⁶³ Revolução de Fevereiro e Comuna de Paris.

especificamente, o modo como tal forma pode sacrificar de *maneira não-gradual* as vontades da classe proprietária.

Devemos lembrar ainda a atenção a peculiaridades regionais que comparece em Marx. Isso é evidente nos *Anais* quando diferencia a relação do proletariado com a intelectualidade dada na Alemanha da relação do proletariado com a intelectualidade na França. Ele indica nitidamente que nem todos os trabalhadores estão cindidos da consciência teórica, dando como exemplo o caso dos trabalhadores franceses.

Jaques Texier (2005), em seu estudo sobre o desenvolvimento do tema da democracia em Marx, demonstra que essa relativização por regionalização também aparece no Marx maduro, que defende uma revolução mais violenta para que a classe operária chegue à supremacia do poder político na Alemanha e na França ao mesmo tempo em que defende tal supremacia por via de um desenvolvimento pacífico do sufrágio universal no mundo anglo-saxão, ainda que constantemente sejam ignorados os textos referentes a essa última perspectiva, os quais vão além do artigo de agosto de 1852:

Eu poderia citar uma boa dezena de textos de Marx e Engels nos quais eles retomam constantemente essa idéia; e muitos deles datam dos anos 1870 e estão relacionados com a atividade de Marx e Engels no seio da Associação Internacional dos Trabalhadores. A distinção entre o “continente”, onde a revolução (no sentido de recurso à insurreição) é necessária, e o mundo anglo-saxão, onde ela não o é, representa assim uma constante do pensamento dos dois autores. (TEXIER, 2005, p. 26).

Texier demonstra que a perspectiva da violência como mais tangente ao conteúdo da transformação social do que à forma política não se restringe ao jovem Marx e que as modificações quanto ao modo de aplicação dos princípios do comunismo a partir das insurreições de 1848 referem-se, sobretudo, ao entendimento de que as formas de se chegar à transformação social variam de acordo com o contexto objetivo. Essa análise é selada pelas palavras do próprio Marx em setembro de 1872, na prestação de contas do congresso da AIT realizado em Haia:

O operário deve um dia conquistar a supremacia política para estabelecer a nova organização do trabalho, ele deve abater a velha política que sustenta as velhas

instituições. [...] Mas nunca pretendemos que os meios para chegar a esse objetivo sejam idênticos. Sabemos o papel que se deve reconhecer às instituições, aos costumes e às tradições das diferentes regiões; e não negamos que existam países, como a América, a Inglaterra e, se eu conhecesse melhor as instituições de vocês, acrescentaria a Holanda, onde os trabalhadores podem alcançar seu objetivo por meios pacíficos. Se isto é verdade, devemos reconhecer também que, na maioria dos países do continente, é à força que será preciso recorrer, durante algum tempo, para estabelecer o reino do trabalho. (MARX, 1872, apud TEXIER, 2005, p. 27).

Os estudos de Texier e a passagem acima nos permitem sugerir que a apreensão de um Marx amante da liberdade e da democracia genuína dada na experiência com os seus textos de juventude não poderia ser tão facilmente refutada com o hipotético argumento de uma mudança radical no Marx maduro em relação ao Marx da juventude.

No bojo da totalidade do desenvolvimento da obra de Marx, parece sempre ficar mais evidente que, ao invés de o termo “ditadura do proletariado” indicar uma forma política e o termo sufrágio universal indicar uma metáfora do conteúdo, é mais possível dizer o oposto: o sufrágio universal como forma política e o termo ditadura do proletariado como uma metáfora do fato de que a revogação da propriedade privada por parte de tal regime democrático seria um violento sacrifício das classes proprietárias. Isso porque, como vimos, mesmo quando Marx fala em termos de revolução violenta ao invés de desenvolvimento do sufrágio universal ele expressa não uma recusa da democracia e sim a sua conquista.

Embora essa tese tenha permanecido nas análises do Marx jovem, consideramos notório o fato de seu discurso de 1872 em Haia retomar o que fora desenvolvido na crítica de 1847 a Stirner: o comunismo é determinado pela práxis dos trabalhadores em suas demandas concretas de liberdade; trata-se de um movimento de reversão efetiva do capitalismo que se dá a partir do próprio modo determinado pelo qual o capitalismo engendra as possibilidades de tal reversão, não havendo assim uma receita absoluta.

Tanto em 1847 quanto aqui nos chama a atenção o perigo de se afirmar que Marx defendeu a imposição vertical de uma racionalidade desenvolvida em si como modo

de desenvolvimento do comunismo. É possível sugerir que a recusa a esse tipo de racionalidade pública alienada, como modo de dissolução de sua própria alienação, ocorre não só na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, mas aparece como pano de fundo na crítica à alienação no capital do Marx tardio. O seu projeto de revolução social fundamental refere-se a um amplo projeto de dissolução das racionalidades alienadas dos homens que não perpassa a afirmação do Estado como razão alienada sobreposta violentamente, mas se refere a sobreposição da razão pública não alienada, determinada pelo povo.

Consideramos não só que já em 1844 as bases do essencial dos desenvolvimentos do velho Marx já estão lançadas, como ainda que, a partir do aprofundamento do exame da trajetória de Marx na crítica sobre a racionalidade alienada, é possível vislumbrar de modo mais nítido a integração de sua crítica da economia política num projeto mais amplo de desenvolver homens livres, homens sujeitos da ordem pública, homens que devem coadunar as várias esferas de suas vidas e não se fecharem no trabalho produtivista material ou em qualquer outra esfera que os domine, enquanto permanecenedo como esferas *em si*.

Muitas vezes, a limitação no interior do Marx maduro, centrado nas categorias econômicas, perde de vista o plano geral de libertação efetiva dos homens como ultrapassagem da lógica meramente econômica. As tensões e diferenciações entre o jovem e o velho Marx apenas trazem luz para entendimento do Marx maduro em seus aspectos fundamentais. Os termos muitas vezes denominados *científicos* utilizados em suas obras econômicas posteriores – propriedade privada, domínio de classe, mais-valia absoluta, mais-valia relativa etc. – em nenhum sentido desbancam a crítica da alienação desenvolvida pelo jovem Marx, mas só podem ser compreendidos de modo profundo no bojo daquilo que é desenvolvido nos *MEF*. Concordamos com Mészáros (2006, p. 89, grifo do autor) que já nos *MEF*:

[...] o sistema de Marx *in statu nascendi* está virtualmente concluído. Suas idéias radicais a respeito do mundo da alienação e das condições de sua superação estão agora coerentemente sintetizadas nas linhas gerais de uma visão monumental e abrangente. Muito resta, é claro, a ser desenvolvido em toda a sua complexidade, pois a tarefa empreendida é *Titanenartig* (titânica). Mas todas as concretizações e

modificações ulteriores da concepção de Marx – inclusive algumas grandes descobertas do velho Marx – são realizadas sobre a base conceitual das grandes aquisições filosóficas tão claramente evidentes nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

O fato de que há aquisições filosóficas do *MEF* no Marx maduro nos parece evidente propriamente no que se refere à “Introdução” dos *MEF*: a limitação da crítica às categorias alienadas – tal como a economia – tem como fim dissolvê-las e não manter-se dentro delas. Em outros termos, se Marx adentra tão profundamente na crítica da economia é para potencialmente dissolver a economia como uma categoria, em si mesma, princípio das demais categorias. Também no Marx maduro a indicação do processo de superação do capitalismo se dá em termos de *Aufhebung* e a perspectiva de desalienação permanece como pano de fundo.

Esse vínculo entre a perspectiva de emancipação do jovem e do velho Marx explicita-se, por exemplo, em *O capital*. Nele, a alienação do homem na propriedade privada também é dada como alienação no ato reduzido a fins meramente econômicos (trabalho) – ou, nos termos dos *Manuscritos*, naqueles voltados meramente ao crescimento da produtividade material e não também à riqueza concreta da produção de sentidos subjetivos para os homens.

[...] é apenas na medida em que a apropriação de mais e mais riquezas em abstrato se transforma na única razão de ser das operações (de um homem) que ele passa a funcionar como capitalista, ou seja, como capital personificado e dotado de consciência e vontade. Nunca se deve considerar que o verdadeiro alvo do capitalista sejam os valores de uso e tampouco o lucro advindo de uma transação específica. A busca insaciável e incessante do lucro é o único alvo que ele tem em mira. (MARX, 2011, p. 107).

Marx retoma aqui a ideia lançada nos *MEF* e na *IA*: é quando o único fim do *fazer* de um homem se torna o *ter* – apropriar – é que ele se torna a própria personificação do capital. Reverter o homem da condição de mercadoria, objeto, é, portanto, reverter tal redução do produzir ao sentido material, econômico. O capital que surge dotado de poder, consciência e vontade, é, na verdade, o surgimento do homem que tem como única razão de ser a apropriação de mais e mais riquezas em abstrato. A riqueza é indicada aqui como abstrata porque, tal como Marx indica nos *MEF* e na *IA*, a riqueza real não é a mera posse concreta de objetos e sim a forma *humana* de possuir esses

objetos. A riqueza de meros objetos é abstrata porque a verdadeira riqueza humana é a riqueza de sentidos, a riqueza do *ser* e não do *ter*. Marx também retoma, em outra passagem, a alienação dos homens na atividade econômica como o fundamento da alienação do pensamento nas categorias da ciência econômica:

As categorias da ciência econômica burguesa [...] são formas de pensamento que expressam [...] as condições de um modo de produção definido e historicamente determinado (bestimmen) – a produção de mercadorias. A mágica e toda a necromancia que cercam os produtos do trabalho uma vez que assumem essa forma desaparecem no instante em que passamos a outros modos de produção. (MARX, 2011, p. 87, tradução nossa).

Tal como outrora indicado nos *MEF* e desenvolvido no *IA*, também aqui Marx denuncia que as categorias da ciência econômica que reduzem o homem a *ser econômico* são próprias de uma realidade em que o *produzir* está voltado ao único fim de *produzir mercadorias* – e não também o sentido da vida em termos subjetivos. Essa alienação no trabalho como produção de mercadorias é que cerca os produtos do trabalho de magia e misticismo. Marx retoma aqui o que já lançara embrionariamente no *MEF*: o estranhamento do produtor em relação ao produto de seu trabalho tem como fundamento a alienação na própria atividade do trabalho, a atividade do produzir para *ter* coisas (e não para *ser* sujeito diverso). Também no Marx maduro a alienação do fazer como *produzir material* será comparada com a alienação religiosa pelo fato de ambas serem também uma alienação da razão: “Assim como na religião o homem é governado pelos produtos de sua própria mente, na produção capitalista ele é governado pelos produtos de suas próprias mãos” (MARX, 1906, p. 681, tradução nossa). E ainda:

[...] temos de recorrer às regiões nebulosas do mundo religioso. Nesse mundo, os produtos da mente humana aparecem como seres independentes dotados de vida, que entram em contato tanto com uns quanto com outros como com a raça humana. O mesmo se dá no mundo das mercadorias, com os produtos das mãos dos homens. (MARX, 1906, p. 63).

A alienação outrora combatida em termos de submissão do homem a uma produção mental passa a ser combatida em termos de submissão do homem à produção material, mas mantém-se a indicação de que tal submissão refere-se ao modo

fantasmagórico com que o produto humano surge aos homens como um sujeito em si, um fim em si mesmo ao qual os homens se curvam de modo inconsciente.

Também a perspectiva de associação livre, como condição efetiva na qual os homens planejam a ordem social, é indicada no velho Marx (1906, p. 92, tradução nossa) como efetivação da liberdade, como consciência da liberdade no despir concreto do véu místico: “O processo de vida da sociedade que se baseia no processo de produção [...] só despe seu véu místico quando é tratado como produção por homens livremente associados e é regulado conscientemente por eles de acordo com um plano predeterminado”.

5.4 A vitalidade da liberdade do jovem Marx

Diversos autores relatam uma experiência semelhante à empreendida nessa tese em relação aos textos do jovem Marx. Seus trabalhos seriam uma espécie de elucidação desconstrutiva do Marx que predominou no senso comum após os anos 1940. Texier (2005, p. 17), por exemplo, afirma que pôde “experimentar um grande prazer ao encontrar em Marx o que ele tem de resolutamente democrático”.¹⁶⁴ Marshall Berman (2001, p. 19), no relato de suas *Aventuras no Marxismo*, conta que teve conhecimento do jovem Marx após procurar em seu professor de religião, Jacob Taubes, um direcionamento sobre como lidar com a sua angústia perante as injustiças do sistema vigente. Lembrando uma “piada triste e repetida”¹⁶⁵ naquele contexto, a qual dizia que “o capitalismo é a exploração do homem pelo homem e o comunismo é o oposto” (BERMAN, 2001, p. 19), Taubes indicara para o aluno uma saída do imobilismo desesperador que tal piada sugeria: a leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Berman (2001, p. 19-23) relata do seguinte modo seu primeiro contato com a obra:

¹⁶⁴ TEXIER, 2005, p. 17. É importante indicar que Texier (2005, p. 166) esclarece o seguinte: “Quando afirmo que o pensamento de Marx e Engels é fundamentalmente democrático, estou ressaltando implicitamente que certos aspectos me parecem problemático do ponto de vista da democracia, mas que, apesar desses aspectos, considerando-se o conjunto, o pensamento deles é essencialmente democrático”.

¹⁶⁵ Termo usado pelo próprio Berman (2001, p. 19).

Fui abrindo as páginas ao acaso, aqui, ali, mais adiante – e de repente me vi suando, derretendo, arrancando roupas e vertendo lágrimas, acometido por arrepios de frio e calor. Corri para a frente da loja: “eu tenho que possuir esse livro!” [...] O que mais me impressionou nos ensaios de 1844 de Marx – e que eu não esperava encontrar ali – foi a importância que o autor atribui ao indivíduo. Aqueles ensaios de juventude articulam o conflito entre o *Bildung* e o trabalho alienado. *Bildung* é o valor humano central do romantismo liberal. É uma palavra difícil de traduzir, mas poder-se-ia dizer que engloba uma família de idéias como “desenvolver uma subjetividade”, “encontrar a si próprio”, “crescer”, “descobrir a própria identidade”, “auto-desenvolver-se” [...] O capitalismo é terrível porque fomenta a energia humana, o sentimento espontâneo e o desenvolvimento humano com o único objetivo de esmagá-los a não ser nos poucos vencedores que ocupam o topo. [...] Há não muito reli aquele velho livrinho [...] Foi uma experiência um tanto fantasmagórica, com a União Soviética morta; mas Marx em si continuava vivo e bem de saúde.

De certo modo, as palavras de Berman expressam uma vitalidade do Marx que também identificamos para os dias atuais. Nos textos do jovem Marx a supressão do capitalismo e da democracia formalista, antes de nos dar como horizonte uma maior opressão individual, surge justamente como forma de realização da liberdade de cada um. Nele, o comunismo aparece como uma associação em que o indivíduo adentra não por obrigação, mas porque surge mais livre do que na anterior, justamente porque nela ele já não vale apenas pelo que produz economicamente e pelo que possui, mas pelo seu *ser*.

A análise empreendida nos MEF que indica como a competitividade individualista acaba por oprimir a liberdade do indivíduo ao invés de realizá-la parece estar mais evidente hoje do que nunca: ainda mais reduzidos ao valor de eficiência produtiva ou de quantidade de posses, a meros objetos do fazer (econômico) e do ter, os indivíduos na contemporaneidade expressam um desconforto cada vez maior com o seu modo de vida. Denunciam seu incômodo com a falta de sentido da existência, na qual a liberdade individual se dá no interior de uma competitividade cruel que enseja relações individualistas em termos de *vitória* de uns sobre os outros, alimentando uma angústia constante. Nas palavras de Galeano,

A ditadura da sociedade de consumo exerce um totalitarismo simétrico ao de sua irmã gêmea, a ditadura da organização desigual do mundo. A maquinaria da igualação compulsiva atua contra a mais bela energia do gênero humano, que se reconhece em

suas diferenças e através delas se vincula (...). O melhor que o mundo tem está nos muitos mundos que o mundo contém, as diferentes músicas da vida, suas dores e cores: as mil e uma maneiras de viver e de falar, crer e criar, comer, trabalhar, dançar, brincar, amar, sofrer e festejar, que temos descoberto ao longo de milhares e milhares de anos. A igualação, que nos uniformiza e nos apalerma, não pode ser medida. Não há computador capaz de registrar os crimes cotidianos que a indústria da cultura de massas comete contra o arco-íris humano e o humano direito à identidade. Quem não tem, não é: quem não tem carro, não usa sapato de marca ou perfume importado, está fingindo existir. Economia de importação, cultura de imitação: no reino da tolice, estamos todos obrigados a embarcar no cruzeiro do consumo, que sulca as agitadas águas do mercado.¹⁶⁶

É justamente a liberdade abstrata dada na *livre* produtividade econômica e no *livre* consumismo que Marx critica na MEF como alienação do trabalho. Sendo na verdade produtividade *meramente* econômica e consumismo como *mero ter*, a liberdade que surge no capitalismo é a própria alienação: progresso econômico alienado do progresso *do ser*, *ter* alienado do *ser*. No horizonte do humanismo no jovem Marx (2005, grifos do autor),

Todas as suas relações *humanas* com o mundo – visão, audição, olfato, gosto, percepção, pensamento, observação, sensação, vontade, atividade, amor – em síntese, todos os órgãos da sua individualidade, como também órgãos diretamente comuns na forma, são, no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento perante o objeto* a apropriação do referido objeto, a apropriação da realidade *humana*.

Como vimos, sua defesa do comunismo baseou-se justamente na recusa da liberdade como mera ampliação de mercadorias (liberalismo) e como mera ampliação do *ter* (comunismo grosseiro), indicando também que se fundamenta num movimento que deve ser simultaneamente desenvolvimento da solidariedade entre os oprimidos para um modo de liberdade efetiva, em termos de um rica produção do *ser*, da subjetividade. Seja por sua contraposição aos limites da democracia política, seja na sua contraposição ao comunismo grosseiro, consideramos que as críticas do jovem Marx permanecem vivas para o mundo atual.

¹⁶⁶ GALEANO, 2011, apud MARKO, 2014.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Marx

a) Coleção

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works (MECW)*. New York: International Publishers, 1975. 50 v. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/index.htm>. Acesso em: 10 fev. 2012.

b) Edições selecionadas

MARX, Karl. (1867). *Capital: a critique of political economy*. Trad.: Samuel Moore e Edward Aveling. New York: Modern Library, 1906.

_____. (1844). Anais franco-alemães (Deutsch-Französische Jahrbücher): sobre a questão judaica. In: MARX, Karl. *A questão judaica*. Trad.: Wladimir Gomide. Rio de Janeiro: Laemert, 1969.

_____. (1839). Cadernos preparatórios. In: _____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972a.

_____. (1841). *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. 1972. Tese (Doutorado). Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972b.

_____. (1844). Anais franco-alemães (Deutsch-Französische Jahrbücher): introdução à crítica da filosofia do Direito de Hegel. In: BADIA, Gilbert; BANGE, P.; BOTTIGELLI, Emile. (Org.). *Sobre a religião*. Trad.: Raquel Silva. Lisboa: Edições 70, 1972c.

MARX, Karl. (1835). Reflections of a young man on the choice of a profession. Trier, Aug. *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975a.

_____. (1837). Letter to his father in Trier. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975b.

_____. (1839). Cadernos Preparatórios. In: _____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972a.

_____. (1841). Tese de Doutorado. In: _____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972b.

_____. (1842). Comments on The Latest Prussian Censorship Instruction. Cologne, Febr. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975c.

_____. (1842). Letter to Arnold Ruge. Trier, March 5. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975d.

_____. (1842). The question of centralisation in itself and with regard to the Supplement to n. 137 of the Rheinische Zeitung. Berlin, May. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975e.

_____. (1842). The leading article in n. 179 of the Kölnische Zeitung. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975f. [Editorial do n. 179 da *Gazeta de Colônia*. In: *Sobre a Religião*. Trad.: Raquel Silva. Paris: Éditions Sociales, 1972f.

_____. (1842). Letter to Arnold Ruge. Trier, July. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975g.

_____. (1842). Letter to Dagobert Oppenheim. Bonn, Aug. 25. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975h.

_____. (1842). Communism and the Augsburg Allgemeine Zeitung. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975i.

_____. (1842). Debates on the Law on Thefts of Wood. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975j.

_____. (1842). Letter to Arnold Ruge. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975l.

_____. (1842). The Supplement to n. 335 and 336 of The Augsburg Allgemeine Zeitung on the Commissions of the Estates in Prussia. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975m.

_____. (1842). The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law. In: *MECW*, v. 2, 1975n.

_____. (1843). Letter to Arnold Ruge. Cologne, Jan. 25. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975o.

_____. (1843). Letter to Arnold Ruge. Cologne, Mar. 13. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975p.

_____. (1843). Letter to Arnold Ruge. Cologne, May. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975q.

_____. (1843). Letter to Arnold Ruge. Kreuznach, Sept. 1843. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975r.

_____. (1843). Letter to Ludwig Feuerbach in Bruckberg. Kreuznach, Oct. 3. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975s.

_____. (1844). Letter to Ludwig Feuerbach in Bruckberg. Paris, Aug. 11. In: *MECW*, v. 3. London: International Publishers, 1975t.

_____. (1843). Critique of Hegel's Philosophy of Right. March 1842-August 1843. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1983a.

_____. (1857). *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. Trad.: Maria Helena Barreiro Alves, revisão de Carlos Roberto F. Nogueira. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983b.

_____. (1859). Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*. In: _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad.: Maria Helena Barreiro Alves, rev.: Carlos Roberto F. Nogueira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983c.

_____. (1848). Manifesto do Partido Comunista. In MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*, Volume 1, São Paulo: Alfa-Ômega, 1983d.

_____. (1844). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad.: Alex Martins. São Paulo: Martins Claret, 2005.

_____. (1845). Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Org. e trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2007a.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1845). *A ideologia alemã*. Org. e trad.: Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2007b.

MARX, Karl (1844). Glosas críticas ao artigo “‘O Rei da Prússia e a reforma social’, por um prussiano”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Luta de classes na Alemanha*. Apres.: Michael Löwy, trad.: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

Outras obras

ABENSOUR, Miguel. (1997). *A democracia contra o Estado: Marx e o movimento maquiaveliano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

ALVES, Giovanni. (2011). *Ocupar Wall Street... e depois?*. In: HARVEY, David et al. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. Trad.: João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

ARENDDT, Hannah. (1969). *Sobre a violência*. Trad.: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. (1975). *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad.: Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

ATTALI, Jacques. (1943). *Karl Marx ou o espírito do mundo*. Trad.: Clóvis Marques, rev. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Record, 2007.

BARROS, Alberto G. O pensamento político no final da Idade Média e no Renascimento. In: MACEDO JR., Ronaldo Porto (Coord.). *Curso de Filosofia Política: do nascimento da Filosofia a Kant*. São Paulo: Atlas, 2008. p. 223-290.

BAUER, Bruno. (1843). Die Judenfrage. In: MARX, Karl. *A questão judaica*. Trad.: Wladimir Gomide. Rio de Janeiro: Laemert, 1969.

BERLIN, Isaiah. (1978). *Karl Marx: his life and environment*. 4th ed. New York: Oxford University Press, 1996.

BERMAN, Marshall. (1940). *Aventuras no marxismo*. Trad.: Sônia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENTHAM, Jeremy. (1789). *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril, 1979. (Os Pensadores).

BIANCHI, Álvaro. *A mundialização da filosofia: Marx e as origens da crítica da política*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v.29, n. 2, 43-64, 2006.

BOBBIO, Norberto. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Org.: Carlo Violi; trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

CABET, Etienne. (1840). *Voyages en Icarie*. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad.: Alex Martins. São Paulo: Martins Claret, 2005.

CARNEIRO, Henrique Soares. *Rebeliões e ocupações de 2011*. In: HARVEY, David et al. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. Trad.: João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

CASTORIADIS, Cornelius. Sur le programme socialiste. *Revista Socialismo ou Barbárie*, jul.-ago. 1952. Disponível em: <http://marxists.org/francais/general/castoriadis/works/1952.htm>. Acesso em: nov. 2013.

_____. *Le contenu du socialisme*. Paris: UGE, 1979a. (Collection 10/18).

_____. *Sociedade suocrática 1: as relações de produção na Rússia*. Porto: Afrontamento, 1979b.

_____. (1987). *Encruzilhadas do labirinto 2: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Gustavo. A liberdade em Max Stirner. *Poliarquia: Revista de Estudos Políticos e Sociais do Centro Universitário UNIEURO*, jan.-jun. v. 1, n. 1, 2009. Disponível em: <http://www.unieuro.edu.br/downloads_2005/poliarquia_01_005.pdf>. Acesso em: nov. 2012.

CERVANTES, Miguel de. (1605). *Dom Quixote de La Mancha*. Tradução de Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

CORNU, Augusto. *Carlos Marx, Federico Engels*. Havana: Editorial de Ciências Sociais, 1976.

COUTINHO, Carlos Nelson. Crítica e utopia em Rosseau. *Revista Lua Nova*, São Paulo, n. 38 dez. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451996000200002&script=sci_arttext#nt>. Acesso em: 24 mar. 2014.

DAL PRA, Mario. *La dialéctica em Marx*. Barcelona: Martines Roca, 1971.

DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*. Trad.: Antonio José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1964.

DERATHÉ, Robert. *L'homme selon Rousseau, em Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

DESCARTES, René. (1637). *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

_____. (1641). *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

DIÓGENES, Laêrtios. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. In: MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972.

DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michel; RENAULT, Emmanuel. *Ler Marx*. Trad.: Mariana Echalar. São Paulo: Unesp, 2011.

ENGELS, Friedrich. *Letter to Marx*. Barmen, Nov. 1844. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975.

_____. (1888). Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. v. 1, 2 e 3. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.].

FAUSTO, Ruy. (1983). *Marx: lógica e política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo I. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Marx: lógica e política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo III. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *A esquerda difícil*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FERNANDES, Luis. *O enigma do socialismo real: um balanço crítico das principais teorias marxistas e ocidentais*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

FEUERBACH, Ludwig. (1839). *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*. In; _____. *Fiery Brook: selected writings of Feuerbach*. Transl.: Zavar Hanfi. New York: Doubleday, 1972.

_____. (1841). *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988.

_____. (1843). *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. (1851). *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papyrus, 1989.

FLERON Jr., Frederic. *Soviet Area Studies and the Social Sciences*. In: _____. (Ed.). *Communist Studies and the Social Sciences*. Chicago: Rand McNally e Company, 1969.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FREITAS, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas, 2003.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FOUCAULT, Michel. (1983). O que são as luzes. In: _____. *Dits et écrits IV*. Paris: Galimard, 1994.

GARCIA, Cláudio Boeira. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 1999.

GALEANO, Eduardo. *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*. Trad.: Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

GIROTTI, Marcio Tadeu. A crítica de Hegel ao dualismo sujeito-objeto de Kant. *Revista Simbio-Logias*, v. 3, n. 4, jun. 2010. Disponível em: <
http://www.ibb.unesp.br/Home/Departamentos/Educacao/Simbiologias/a_critica_hegel_dualismo_sujeito.pdf>. Acesso em: jan. 2013.

HARVEY, David et al. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. Trad.: João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. 2. ed. Trad.: Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1980.

_____. (1821). Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1983.

_____. *Filosofia da história*. Trad.: Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Ed. UnB, 1999.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. (1807). Phänomenologie des Geistes. In: HELFER, Inácio. Hegel. In: PECORARO, Rossano. (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. II: De Kant a Popper. Petrópolis-RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008a. p. 57-82.

HELPER, Inácio Hegel. In: PECORARO, Rossano. (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. II: de Kant a Popper. Petrópolis-RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008b. p. 57-82.

HERMES, Karl. Editorial. *Gazeta de Colônia*, n. 179, 1842.

HESS, Moses. Deutschland und Frankreich in bezug auf die Zentralstionsfrage. *Rheinische Zeitung*, n. 137, 1842. In: MARX, Karl. The question of centralisation in itself and with regard to the Supplement to n. 137 of the Rheinische Zeitung. In: *MECW*, v. I. London: International Publishers, 1975.

HOBBSWAM, Eric et al. *História do marxismo*. Trad.: Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

KANT, Immanuel. *Da crítica ao juízo*. Trad.: P. Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1970. (Coleção Os Pensadores).

_____. (1787). *Crítica da razão pura*. Trad.: P. Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

KAUSTKY, Karl. (1919). *The dictatorship of the proletariat*. Viena: National Labour Press. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/kautsky/1918/dictprole/index.htm>. Acessado em: fev. 2013.

KORSCH, Karl. (1923). *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.

KOSIK, Karel. (1963). *Dialética do concreto*. Trad.: Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LENIN, Vladimir Ilitch. (1918). *A revolução proletária e o renegado Kautsky*. Coimbra: Centelha, 1974.

LEFEBVRE, Henri. *Le materialisme dialectique*. 4. ed. Paris: Press Universitaires de France, 1957.

LOBKOWICZ, Nikolaus. *Theory and practice: history of a concept from Aristotle to Marx*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1967.

LOUREIRO, Isabel (Org.). *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos*. v. I. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 263-349.

LÖWITH, Karl. *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*. Translated from German by David E. Green. New York: Columbia University Press, 1964.

LÖWY, Michel. (1938). *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad.: Anderson Gonçalves. Petrópolis, RJ; Vozes, 2002.

_____. *A evolução política de Lukács: 1918-1926*. São Paulo: Cortez, 1988.

LUKÁCS, György. (1955). O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: LUKÁCS, Georg. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Org. e trad.: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

_____. (1960). *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. (1923). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad.: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. O jovem Marx e outros escritos de filosofia. Org., apres. e trad.: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

LUXEMBURGO, Rosa. (1900). *Reforma social ou revolução?* In: LOUREIRO, Isabel (Org.). *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos. v. I* São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. 1-88.

_____. (1904). Social Democracy and Parliamentarism. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/luxemburg/1904/06/05.htm>. Acesso em: fev. 2013.

_____. (1906) Greve de massas, partido e sindicatos. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos. v. I*, p. 263-349. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 263-349.

MARCUSE, Herbert. (1941). *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad.: Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARKO, Kátia. Para romper a masmorra do individualismo. *Blog Outras Palavras*, 2014. Disponível em: <http://outraspalavras.net/destaques/para-romper-a-masmorra-do-individualismo/> Acesso em: 27 mar. 2014.

McLELLAN, David. (1973). *Karl Marx: his life and thought*. Norwalk: The Easton Press, 1990.

MÉSZÁROS, István. (1930). *A teoria da alienação em Marx*. Trad.: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MORE, Thomas. (1516). *A utopia*. Trad.: Luís de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

MOSCATELI, Renato. A monarquia segundo Jean-Jaques Rousseau. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 9, n. 2, p. 53-66, 2004.

MOURÃO, Artur. Apresentação. In: KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Trad.: Artur Mourão Covilhã: Lusosofia, 2008. (Coleção Textos Clássicos da Filosofia).

MUSSE, Ricardo. A gênese do conceito de marxismo ocidental. *Blog da Boitempo*. Fev. 2012a. Disponível em:

<<http://blogdaboitempo.com.br/category/colunas/ricardo-musse/page/3/>> Acesso em: 24 mar. 2014.

_____. Reforma social ou revolução?. *Blog da Boitempo*. Mar. 2012b. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/category/colunas/ricardo-musse/page/3/>> Acesso em: 24 mar. 2014.

_____. Um programa de ação revolucionária. *Blog da Boitempo*. Abr. 2012c. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/category/colunas/ricardo-musse/page/3/>> Acesso em: 24 mar. 2014.

_____. A ética da mercadoria, segundo Karl Marx. *Blog da Boitempo*. Jul. 2012d. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/category/colunas/ricardo-musse/page/2/>>. Acesso em: 24 mar. 2014.

_____. A atualidade do Manifesto Comunista. *Blog da Boitempo*. Maio 2013. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/category/colunas/ricardo-musse/page/2/>> Acesso em: 24 mar. 2014.

COSTA NETO, Pedro Leão da. Notas introdutórias sobre a publicação das obras de Marx e Engels. *Revista Crítica Marxista*, Campinas, n. 30, p. 49-6, 2010.

NETTO, José Paulo; COUTINHO, Carlos Nelson. Apresentação. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Org., apres. e trad.: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

PAIVA, Raquel. *O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

PESCHANSKI, João Alexandre. Os “ocupas” e a desigualdade econômica. In: HARVEY, David et al. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. Trad.: João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

PROUDHON, Pierre-Joseph. (1840). Qu'est-ce que la propriété? Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement. 1975. Disponível em: <http://www.marxists.org/reference/subject/economics/proudhon/property/index.htm> >. Acesso em: 24 mar. 2014.

RAMOS, César Augusto. A individualidade política – o zoon politikon – e o processo de individualização nos Grundrisse de Marx. *Cemarx: Comunicação – Resumo*. 2001. Disponível em: < <http://www.unicamp.br/cemarx/cesar.htm> >. Acesso em: 24 mar. 2014.

RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus república: a questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (Org.) *Pensar a república*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. Disponível em: <<http://www.renatojanine.pro.br/filopol/versus.html>>. Acesso em: jan. 2013.

ROUSSEAU, Jean Jaques. (1772). *Considerações sobre o governo da Polônia*. Porto Alegre: Globo, 1962.

_____. (1758). *Carta a D'Alembert*. Trad.: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

_____. (1762b). *O contrato social: princípios do direito político*. Trad.: Antônio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. (1762a). *Emílio ou Da Educação*. Trad.: Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. (1755). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad.: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005.

RUGE, Arnold. O rei da Prússia e a reforma social: de um prussiano. *Vowärts: Pariser Deutsche Zeitung*, n. 60, Paris, 1844.

SAFATLE, Vladimir. Amar uma idéia. In: HARVEY, David et al. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. Trad.: João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. *Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.

SARTÓRIO, Lúcia Aparecida Valadares. *A antropologia de Feuerbach: e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.verinotio.org/di/di15_antropologia.pdf>. Acesso em: out. 2012.

SEXTUS EMPIRICUS. *Adversus Mathematicos*. In: MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972.

SILVA, Romero Junior Venâncio. O Epicuro de Marx: algumas notas. *Prometeus*, ano 4, n. 8, jul.-dez. 2011.

SKILLING, H. Gordon. Interest Groups and Communist Politics. *World Politics*, v. 9, n. 2, 1967.

SMITH, Adam. (1776). *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad.: Alex Martins. São Paulo: Martins Claret, 2005.

SOUZA, José Crisóstomo de. O mesmo e o outro: Feuerbach, ética e alteridade. *Ética e Alteridade*, UFRJ, p. 4, 2010. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Cris%20stomo.pdf>>. Acesso em: ago. 2013.

STEIN, Ludwig Von. (1842). Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. In: HOBBSWAN, Eric et al. *História do marxismo*. Trad.: Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

STIRNER, Max. (1844). *El Único y su Propiedad*. Madrid: La España Moderna, (1899).

SHULZ, Wilhelm. (1843). Die Bewegung der Produktion, Eine geschichtlich-stalische Abhandlung. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad.: Alex Martins. São Paulo: Martins Claret, 2005.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Kant: entusiasmo e revolução. *Revista USP: Dossiê Revolução Francesa*, n. 1, p. 37-43, mar.-maio, 1989. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/01/04-terra.pdf>>. Acesso em: jan. 2013.

TEXIER, Jacques. *Revolução e democracia em Marx e Engels*. Trad.: Duarte Pacheco Pereira. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

THOUARD, Denis (1965). *Kant*. Trad.: Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. (Coleção Figuras do Saber).

TRACY, Desttut de. (1818). Elements d'ideologie: traité de la volonté et ses effets, 1818. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Org. e trad.: Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

TRUMAN, David. *The governmental process*. New York: Knopf, 1971.

VOWÄRTS: PARISER DEUTSCHE ZEITUNG. (1844). Paris. In: LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Trad.: Anderson Gonçalves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. O violento silêncio de um novo começo. In: HARVEY, David et al. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. Trad.: João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.