



José Francisco de Andrade Alvarenga

**Spinoza Radical:
a recepção do filósofo holandês em Marx**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Rio de Janeiro

Setembro de 2022



José Francisco de Andrade Alvarenga

Spinoza Radical:

a recepção do filósofo holandês em Marx

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Orientador
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Adriano Pilatti

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. James Casas Klausen

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Maurício Mello Vieira Martins

Departamento de Sociologia - UFF

Prof. Homero Silveira Santiago

Departamento de Filosofia – USP

Rio de Janeiro, 30 de setembro de 2022

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

José Francisco de Andrade Alvarenga

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. É membro do grupo de pesquisa Materialismos: Ontologia, Ciência e Política na Filosofia Contemporânea.

Ficha Catalográfica

Alvarenga, José Francisco de Andrade

Spinoza radical : a recepção do filósofo holandês em Marx / José Francisco de Andrade Alvarenga ; orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. – 2022.

306 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Recepção. 3. Spinoza. 4. Marx. 5. Política. 6. Metafísica. I. Nunes, Rodrigo Guimarães. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

Para Suza Mara,
pelo amor e compreensão.

Agradecimentos

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao meu orientador Rodrigo Nunes pela parceria, dedicação e troca intelectual durante a realização desta tese.

Aos membros da banca pelos comentários, críticas e sugestões.

Aos amigos Aparecido, Erivelton, Fabiana, Jônatas, Lidiane, Marcos e Michael pelo apoio.

Aos meus pais pelo apoio.

A todas funcionárias do departamento de filosofia, especialmente a Edna Sampaio, pela ajuda ao longo do doutorado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Alvarenga, José Francisco de Andrade; Nunes, Rodrigo Guimarães. **Spinoza Radical: a recepção do filósofo holandês em Marx**. Rio de Janeiro, 2022. 306p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese tem como objetivo investigar a recepção de Spinoza na obra de Marx. Analisa-se, em maior profundidade, as possíveis ressonâncias e convergências em diversos conceitos de Marx presentes entre o período de 1843 a 1871. Com base na análise dos *Cadernos Spinoza*, da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução*, da *Questão Judaica*, d'*A Sagrada Família*, d'*A Ideologia Alemã* e d'*A Guerra Civil na França*, demonstra-se que, embora Marx tenha se referido pouquíssimas vezes de forma direta ao filósofo holandês, podemos encontrar algumas ressonâncias do pensamento spinozano em alguns dos conceitos produzidos por Marx durante o período delimitado pela pesquisa.

Palavras-chave:

Recepção; Spinoza; Marx; política; metafísica

Abstract

Alvarenga, José Francisco de Andrade; Nunes, Rodrigo Guimarães (Advisor). **Spinoza Radical: the reception of the Dutch philosopher in Marx**. Rio de Janeiro, 2022. 306p. Tese de Doutorado- Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

This thesis aims to investigate Spinoza's reception in Marx's work. The possible resonances and convergences in several concepts of Marx present between the period from 1843 to 1871 are analyzed in greater depth. Based on the analysis of Spinoza's Book, Hegel's Critique of the Philosophy of Law, of Hegel-Introduction, of the Jewish Question, of The Holy Family, of The German Ideology and of The Civil War in France, it is shown that, although Marx rarely referred directly to the Dutch philosopher, we can find some resonances of Spinoza's thought in some of the concepts produced by Marx during the period delimited by the research.

Keywords

Reception; Spinoza; Marx; policy; metaphysics

Sumário

| | |
|---------------------------------------------------------------|----|
| Agradecimentos..... | 5 |
| Tabela de siglas e abreviaturas | 11 |
| Introdução | 14 |
| A história da filosofia como história de recepção..... | 14 |
| Marxismo e Spinozismo | 17 |
| O problema da Influência..... | 23 |
| Estrutura da Tese | 25 |
| 1 | 28 |
| A presença de Spinoza na CFDH..... | 28 |
| 1.1..... | 28 |
| Introdução | 28 |
| 1.2..... | 28 |
| Crise e ruptura..... | 28 |
| 1.3..... | 31 |
| Misticismo lógico | 31 |
| 1.4..... | 36 |
| Verdadeira Democracia | 36 |
| 1.4.1..... | 36 |
| Poder Soberano | 36 |
| 1.4.2..... | 42 |
| Soberania do Monarca ou Soberania Popular? | 42 |
| 1.4.3..... | 45 |
| Abstração e Modernidade | 45 |
| 1.4.4..... | 48 |
| Spinoza na CFDH | 48 |
| 1.5..... | 52 |
| Conclusão | 52 |
| 2 | 54 |
| A crítica da religião e o processo de emancipação humana..... | 54 |
| 2.1 | 54 |
| Introdução | 54 |
| 2.2..... | 55 |
| O problema da religião | 55 |
| 2.3..... | 71 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| A situação alemã e o surgimento do proletariado | 71 |
| 2.4..... | 83 |
| Conclusão | 83 |
| 3 | 84 |
| O conceito de substância e a sua relação com a filosofia de Spinoza.... | 84 |
| 3.1..... | 84 |
| Introdução | 84 |
| 3.2..... | 85 |
| O nominalismo e o problema dos universais | 85 |
| 3.2.1..... | 86 |
| A substância e sua manifestação nas coisas singulares | 86 |
| 3.3..... | 92 |
| O estatuto da história | 92 |
| 3.4..... | 100 |
| O problema da emancipação | 100 |
| 3.5..... | 105 |
| Spinoza e a sua relação com o Idealismo Alemão..... | 105 |
| 3.6..... | 138 |
| Conclusão | 138 |
| 4 | 140 |
| A Presença de Spinoza na <i>Ideologia Alemã</i> | 140 |
| 4.1 | 140 |
| Introdução | 140 |
| 4.2..... | 140 |
| A refutação de Spinoza e o materialismo de Marx | 140 |
| 4.3..... | 162 |
| O Estado | 162 |
| 4.4..... | 181 |
| O problema da história | 181 |
| 4.5..... | 187 |
| A sociedade como sociedade burguesa | 187 |
| 4.5.1 | 208 |
| O comunismo..... | 208 |
| 4.6..... | 218 |
| A Ideologia | 218 |
| 4.7 | 233 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| Feuerbach | 233 |
| 4.8..... | 236 |
| A crítica alemã como um desenvolvimento do sistema hegeliano ... | 236 |
| 4.9..... | 245 |
| Conclusão | 245 |
| 5 | 247 |
| O fim da política e o conceito de Comuna..... | 247 |
| 5.1 | 247 |
| Introdução | 247 |
| 5.2..... | 248 |
| Os Prefácios do <i>Manifesto</i> | 248 |
| 5.3..... | 252 |
| O Estado como forma de dominação de classe..... | 252 |
| 5.4..... | 254 |
| O conceito de revolução..... | 254 |
| 5.5..... | 256 |
| As etapas da revolução..... | 256 |
| 5.6..... | 258 |
| O desaparecimento da política | 258 |
| 5.7..... | 259 |
| A retificação do Manifesto no laboratório político da comuna de Paris | |
| | 259 |
| 6.7..... | 290 |
| O retorno da primeira imagem de Spinoza..... | 290 |
| 6.8..... | 293 |
| Conclusão | 293 |
| 6. | 295 |
| Conclusão..... | 295 |
| 7 | 298 |
| Referências bibliográficas | 298 |
| 7.1 | 298 |
| Bibliografia primária..... | 298 |
| 7.2..... | 300 |
| Bibliografia secundária | 300 |

Tabela de siglas e abreviaturas

Siglas para a obra de Spinoza

E – *Ética*

TIE – *Tratado da Emenda do Intelecto*

TTP – *Tratado Teológico-Político*

TP – *Tratado Político*

Siglas e abreviaturas indicativas da *Ética*

ap. – Apêndice

ax. – Axioma

cor. – Corolário

def. – Definição

dem. – Demonstração

esc. – Escólio

expl. – Explicação

pref. – Prefácio

prop. – Proposição

Siglas para a obra de Marx

CFDH – *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*

CFDHI – Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução

QJ – *Questão Judaica*

Não há exercício intelectual que não seja afinal inútil.
Borges. *Ficções*

Introdução

Esta tese tem como objetivo analisar a recepção de Spinoza nas seguintes obras de Marx: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução*, *Sobre a Questão Judaica*, *A Sagrada Família*, *A Ideologia Alemã* e *A Guerra Civil na França*. Ela visa, assim, dar continuidade à pesquisa a respeito da recepção da filosofia de Spinoza iniciada no mestrado, em cuja ocasião concluímos que Marx, ao elaborar o conceito de “verdadeira democracia”, buscou, sobretudo, uma maneira pela qual pudesse romper com a exclusão do povo na determinação do conteúdo do Estado. Esse rompimento é a condição para que a multidão não considere o domínio estatal como um ser dotado de uma vida independente e transcendente ao domínio do povo. Para isso, foi necessário desconstruir a solução hegeliana de um Estado racional. No entanto, essa desconstrução inscreve-se na problemática do humanismo teórico, provocando uma ideia de sociedade constituída de tal forma que a potência do imaginário seria, de fato, neutralizada por meio da extirpação das contradições no seio das relações sociais. Esta pesquisa busca, desta forma, contribuir para a superação da lacuna existente em relação aos estudos sobre a recepção de Spinoza na obra de Marx

A história da filosofia como história de recepção

Nos estudos a respeito da história da recepção é comum partir-se do pressuposto de que, para se avaliar o impacto de um autor específico sobre outro, é preciso analisar de que forma certos conceitos elaborados pelo primeiro exercem influência sobre o segundo. Para isso, parte-se em

busca de citações explícitas do autor influenciador no influenciado. O que tal modo de se fazer história da recepção escamoteia e não consegue dar conta é que em filosofia ideias e conceitos podem ser utilizados e reconfigurados em um novo arcabouço teórico, sem que seja preciso fazer uma referência explícita ao(à) autor(a) ou autores(as) que supostamente formularam esta ideia e/ou conceito pela primeira vez. Neste sentido, a forma tradicional de se fazer história de recepção é insuficiente para se medir o impacto, muitas vezes, não objetivado em formas de referências diretas, de um filósofo sobre o outro. Em diversos momentos da história da filosofia, a recepção de uma filosofia ou de um conjunto de ideias ocorreu de forma silenciosa.

Ao discutir uma possível metodologia da história de recepção, Antoine-Mahut afirma que “receber um texto é selecionar e hierarquizar” (ANTOINE-MAHUT, 2018, p.147). Aqui eu completaria esta afirmação com a seguinte frase: receber um texto é selecionar e hierarquizar de modo que, muitas vezes, busca-se disfarçar ou despistar a recepção de um texto. Damos um exemplo: em Marx não encontramos quase nenhuma menção explícita a Spinoza ao longo de toda a sua obra, mas isso significa que ele não participou da recepção calorosa que Spinoza recebeu no pensamento filosófico alemão? Que ele, ao contrário do seu círculo de colegas de sua juventude, denominados de jovens hegelianos, não leu ou sequer folheou qualquer livro de Spinoza?¹

Se estabelecermos um segundo critério na história da recepção, ainda seguindo Antoine-Mahut, “receber um texto é identificar as principais mediações (edições, biografias, honrarias, panfletos, cursos, manuais, historiografia...) através das quais esse texto foi transmitido até nós” (ANTOINE-MAHUT, 2018, p.147). Veremos que na recepção de Spinoza por Marx ocorre algo curioso: o problema não ocorre no acesso de Marx as obras de Spinoza: o pensador alemão leu, se aqui não posso

¹ “Espinosa foi um herói hegeliano de esquerda. “O Moisés dos pensadores livres e dos materialistas modernos” – como lhe chama Ludwig Feuerbach, que teve grande influência no jovem Marx”. (YOVEL, 1999, p. 269).

afirmar todas as obras reunidas de Spinoza, pelo menos, o que ficou registrado em seus cadernos de extratos, o *Tratado Teológico-Político* e as *Cartas* na edição publicada em 1803 por Paulus.

Na verdade, a questão das mediações é um problema maior na recepção do pensamento de Marx. Atualmente sabemos que Marx em 1841 dedicou um caderno de extratos do *TTP* e das Cartas de Spinoza utilizando a edição de Paulus, mas nenhum ou quase nenhum de seus contemporâneos sabia que Marx escreveu tal caderno. Aqui a situação está invertida: a questão das mediações ocasiona um problema maior em relação a edição da obra de Marx do que a de Spinoza. Enquanto sabemos em relação ao último que a principal edição de suas obras que circulou na Alemanha a partir do século XIX foi a edição elaborada por Paulus em relação ao primeiro a edição de suas obras completas ainda não está terminada e, sobretudo, o volume que contém os 171 extratos do *TTP* e trechos das Cartas só foi publicado em 1968. Ou seja, cada geração de pesquisadores da obra de Marx teve acesso a uma “obra completa” distinta da geração anterior.

Um terceiro critério na história da recepção, de acordo com Antoine-Mahut é que “receber um texto pode ser dar continuidade ao autor, reivindicá-lo, para eventualmente corrigi-lo, aplicá-lo a outra área a partir de seus próprios princípios” (2018, p. 148). Completaríamos este trecho com o seguinte acréscimo: “receber um texto pode ser dar continuidade ao autor” de modo subtendido, à maneira de, utilizando-se de uma expressão de Althusser, uma corrente subterrânea. Dou um exemplo: a partir da análise dos extratos do *TTP*, principalmente do capítulo XVI, podemos afirmar que o conceito de “verdadeira democracia”, elaborado por Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, possui uma forte ressonância da noção de democracia formulada por Spinoza no *TTP*, mas a utilização desse conceito em outro arcabouço teórico não é acompanhada de uma menção explícita, muito menos, da reivindicação de seu pensamento.

Desta forma, buscar os contatos diretos de Marx com Spinoza é uma abordagem que, ao ser cumprida, apresenta resultados decepcionantes: Marx quase nunca se referiu ou citou Spinoza ao longo de sua obra – e isto não diz respeito apenas ao período de sua juventude, mas também ao período que compreende a sua maturidade. Para se ter uma ideia, não encontramos uma menção sequer ao filósofo holandês na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, e encontramos apenas duas menções à Spinoza na *Gazeta Renana*; os *Cadernos Spinoza* são uma rara exceção nessa trajetória. Mas estes cadernos apresentam alguns problemas para aquele que pretende elaborar uma pesquisa sobre uma suposta influência de Spinoza em Marx: o filósofo alemão não elabora neles nenhum comentário em relação ao pensamento spinozano.

Parece-nos possível, assim, estender a Marx aquilo que diz Citton (2007) referindo-se ao problema do estudo da presença do espinosismo nos pensadores do Iluminismo Radical francês:

as categorias tradicionais da história das ideias me parecem largamente incapazes de responder a essa questão. O modelo que está subjacente é o da *influência*: um autor do século XVIII leria os textos de Espinosa, aderiria ao sistema [...], e nós poderíamos hoje 'reconhecer' em uma tal citação um traço dessa aderência, sob a forma de ecos repetidos algumas décadas depois a ideia 'originalmente' formulada pelo filósofo holandês. (p.299. Tradução nossa)

Por isso, buscar-se-á nessa pesquisa estabelecer um diálogo entre Spinoza, Marx e os diversos marxismos com o objetivo não de privilegiar as relações de continuidade, mas os elementos de descontinuidade, cujas discrepâncias constituem os fatores segundo os quais reside a originalidade e relevância de cada um desses filósofos.

Marxismo e Spinozismo

A presença de Spinoza ao longo da tradição do marxismo possui um estatuto curioso: podemos encontrar maior número de citações e

discussões a respeito de Spinoza ao longo da história do marxismo, de Plekhanov à Althusser, do que na própria obra de Marx².

O início do uso de Spinoza pelos diversos marxismos ocorre a partir da Segunda Internacional, na figura de Plekhanov. Para o autor russo, “foi precisamente este espinosismo desembaraçado de seu apêndice teológico, que Marx e Engels adotaram, quando romperam com o idealismo.” (PLEKHANOV, 1978, p.14). Tal conclusão advém do argumento de que a filosofia de Marx e Engels são, na verdade, um desenvolvimento da filosofia de Feuerbach.

Atualmente *se conhece* muito mal não só a *filosofia hegeliana*, sem a qual é difícil assimilar o método de Marx, mas também a *história do materialismo*, sem a qual não é possível ter uma ideia clara da doutrina de Feuerbach, que foi, em filosofia, o predecessor imediato de Marx, e que forneceu, em considerável medida, a base filosófica da concepção de mundo de Marx e Engels. (PLEKHANOV, 1978, p.10. Grifos do autor)

Uma vez que para Plekhanov o humanismo de Feuerbach é, na verdade, o “espinosismo desembaraçado de seu apêndice teológico”, a filosofia de Marx e Engels é o coroamento da filosofia spinozana, livre de sua base metafísica. Por isso, “desembaraçar o espinosismo”, afirma Plekhanov, “de seu apêndice teológico significava desvendar seu verdadeiro conteúdo *materialista*. Logo, o *espinosismo* de Marx e Engels, era *precisamente* o materialismo mais moderno”³ (1978, p.15).

² Nesse sentido, Tosel afirma que “é mais fácil fazer a história das interpretações de Spinoza no seio dos diversos marxismos do que determinar a função precisa da referência à Spinoza na obra de Marx e de definir o uso feito por Marx da problemática spinozana na elaboração de seu pensamento” (1997. Tradução nossa). No entanto, como aponta Fischbach, apesar de Marx nunca ter se declarado explicitamente um discípulo de Spinoza, não se deve concluir que há um papel menos importante da filosofia de Spinoza para a constituição da própria obra de Marx, pois “Marx teve necessidade de Espínosa para poder escapar de Hegel, no sentido de que Marx jogou Spinoza contra Hegel, no sentido de que Spinoza apareceu à Marx como aquele que permitiria criticar de modo radical, no próprio interior de sua realização hegeliana, a filosofia moderna compreendida como uma metafísica idealista e teológica da subjetividade” (FISCHBACH, 2014, p.35. Tradução nossa)

³ Para Tosel (1997), Plekhanov observava que Spinoza representava uma forma de escapar ao dogmatismo presente na luta entre materialismo e idealismo. “Spinoza antecipa o materialismo por sua tese da unidade da natureza e pela doutrina da igualdade do atributo da extensão em relação ao atributo do pensamento” (TOSEL, 1997. Tradução nossa).

Na obra *Nossas Diferenças*, Plekhanov recorrerá a Spinoza para mostrar que ele é o mais representativo defensor da liberdade de pensar e de publicar. Diante da questão se os intelectuais russos poderiam expressar livremente as suas ideias e opiniões a respeito do que é ou o que deveria ser a ação revolucionária, ou se deveriam somente publicar aquilo que corroborasse a visão de que os revolucionários não cometeram “um único erro em seu trabalho prático ou um único erro em seus argumentos teóricos” (PLEKHANOV, s/d, p.10. Tradução nossa), todos aqueles, pergunta-se Plekhanov, que não compartilhassem de uma visão otimista sobre a atuação deles deveriam ser condenados ao silêncio? Para responder esta questão, Plekhanov aciona Spinoza como exemplo daquele que defendeu no século XVII que cada um, num Estado livre, deve ter o direito de pensar e dizer o que quiser e, ainda mais, este direito não pode ser colocado em dúvida em pleno século XIX nem mesmo pelos membros do partido socialista, embora estejam no Estado mais atrasado da Europa (PLEKHANOV, s/d, p. 10). Além disso, esse direito é reconhecido e incluído entre as demandas presentes no programa do partido socialista. Por isso, aquele não pode ser restringido somente ao “grupo ou ‘partido’ que busca a hegemonia num período particular do movimento revolucionário” (PLEKHANOV, s/d, p. 10. Tradução nossa). Esse quadro de não-reconhecimento do direito de pensar e dizer aquilo que quiser é ainda mais grave num país no qual há um combate e perseguição a qualquer forma de expressão livre do pensamento:

penso que agora, quando a nossa literatura legal é perseguida de forma implacável, quando na nossa pátria ‘tudo o que é vivo e honesto é ceifado’ no campo do pensamento como em todas as outras áreas – penso que em tal tempo um escritor revolucionário deve ser perguntado pela razão de seu silêncio do que pela publicação de uma ou outra de suas obras (PLEKHANOV, s/d, p. 10-11. Tradução nossa)

No entanto, somente na década de 1960, com Althusser, é que Spinoza será visto não como um momento de uma teleologia que possui o seu fim no marxismo-leninismo, mas como um meio “para reformular a revolução teórica e científica de Marx sem recorrer somente à dialética

hegeliana” (TOSEL, 1997. Tradução nossa). Em Althusser, a presença de Spinoza ocorre com um duplo objetivo: em primeiro lugar, Spinoza é considerado, por Althusser, como aquele que primeiro elaborou um modelo de causalidade imanente. Em segundo lugar, o filósofo holandês foi o primeiro a elaborar uma teoria da ideologia na introdução do TTP. Tudo se passa como se a presença de Spinoza pudesse mostrar os limites internos da própria teoria e prática do marxismo. Mas quais são esses limites? 1. A ideia de que o conhecimento não é uma forma de saber absoluto, embora seja capaz de romper com a ideologia. (TOSEL, 1997) 2. A ideia de que não é possível que alguém deixe de ser uma parte da natureza, e, portanto, possa ser causa adequada de todas as suas afecções. O que Spinoza permite mostrar nesse ponto é que a ideologia é algo irreduzível e, mesmo em uma sociedade comunista a ideologia estará presente. Como diz Tosel, o autor da *Ética* “obriga renunciar a uma ideia de comunismo compreendido como estado de reconciliação final no seio de relações sociais desprovidas de contradições”.

Nesse sentido, Althusser (1978, p. 104) afirma que o desvio por Spinoza foi realizado “para ver um pouco mais claro na Filosofia de Marx. Precisemos: o materialismo de Marx nos obrigando a *pensar* seu desvio necessário por Hegel, *fizemos o desvio por Spinoza para ver um pouco mais claro no desvio de Marx por Hegel*”. Esse desvio foi necessário, segundo Althusser, para poder se compreender em que e sob quais condições podem ser materialista uma dialética que tem como arcabouço teórico a lógica de Hegel. Tal desvio por Spinoza, portanto, “deixava entrever então pela diferença uma radicalidade que falta a Hegel. Na negação da negação, no *Aufhebung* (= excesso que conserva aquilo que ultrapassa), nos permitia conhecer o Fim: forma e local privilegiado da ‘mistificação’ da dialética hegeliana.” (1978, p. 105). A partir de Spinoza foi possível ver, segundo Althusser, que o binômio Sujeito/fim constitui a “‘mistificação’ da dialética hegeliana” (1978, p.107). Dessa forma, Althusser considera que Marx possui somente um antecessor filosófico: “a filosofia de Spinoza introduz uma revolução teórica sem precedente na

história da filosofia, e sem dúvida a maior revolução filosófica de todos os tempos, a ponto de podermos considerar Spinoza, do ponto de vista filosófico, como o único antepassado direto de Marx.” (ALTHUSSER, 1979, p.42). Recentemente encontramos também os trabalhos de Negri dedicados a estabelecer uma corrente alternativa à modernidade ocidental:

Parece que agora a história da filosofia moderna adquiriu a percepção de uma linha que vai de Maquiavel à Spinoza e de Spinoza à Marx. Uma linha que se não apresenta como antimoderna, parece prefigurar e potencializar a tensão, a dinâmica, o dispositivo de “alter-modernidade”. Uma linha que expressa o desenvolvimento de uma ontologia humanística e uma imanência radical, se confronta com a gênese da organização capitalística da sociedade e neste trabalho opõe ao valor afirmativo da modernidade vencedora, alternativa ética e uma concepção diversa do humano, que é a relação constitutiva do singular e do comum. (Negri, 2006, p.7. Tradução nossa)

Segundo Tosel, os estudos historiográficos sobre a relação de Marx com Spinoza iniciam-se na França e na Itália a partir de 1960. Nesses estudos, encontramos

a mesma oscilação entre uma tendência a ler Spinoza segundo uma perspectiva pré-marxista, no sentido de uma dialética de emancipação, da liberação do complexo teológico-político e da desalienação, ou do poder constituinte, e uma outra tendência insistente sobre a infinitude da luta contra todas as ilusões [...] afirmando a incapacidade de se ultrapassar a dimensão imaginária na constituição do *conatus* e na produção da potência da multidão. (TOSEL, 1997. Tradução nossa).

Entre tais estudos podemos destacar os textos de Rubel (2000) e de Yovel (1999) dedicados ao assunto. Para o primeiro, Marx encontra em Spinoza a possibilidade de reconciliação entre a existência social e o direito natural, ou ainda, “Marx encontrou e se inspirou em Spinoza para criticar a filosofia política de Hegel ao rejeitar a concepção de burocracia, de poder dos príncipes e da monarquia constitucional” (2000, p. 181). Yovel, por sua vez, considera que, embora Marx tenha feito juízos distintos ao longo de sua obra a respeito de Spinoza, “Marx utilizou o pensamento de Spinoza muito para além do que admitiu” (1999, p. 295). A filosofia da imanência de Marx em muitos aspectos “parece-se com a de Espinosa” (p.296). Para Yovel, “Espinosa está quase sempre presente no

pensamento de Marx” (p.296). Um ponto comum entre tais autores encontra-se na análise da relação de Marx com Spinoza sob a perspectiva da influência. Tal caminho também será seguido por Aurélio (2014). Para esse autor, Marx depara-se na obra de Spinoza com a defesa mais contundente da democracia no pensamento moderno. Para Aurélio, tal defesa, realizada por Spinoza, não é apenas em termos retóricos, mas consiste numa conclusão necessária decorrente duma ontologia que rejeita toda e qualquer transcendência e finalismo, e “não pode, em coerência, identificar a política senão com a realização coletiva dos indivíduos, preservando a liberdade de cada um deles e aumentando a sua potência de agir”. (AURÉLIO, 2014, p.38) Embora Marx jamais tenha compartilhado do entusiasmo por Spinoza que podemos encontrar em Heine e Hess, o seu conceito “de democracia [...] apresenta marcas evidentes do autor cuja obra, redescoberta no último quartel do século XVIII, tinha inflamado a cultura alemã, suscitando a célebre ‘querela do panteísmo’” (AURÉLIO, 2014, p. 37). Seguindo a mesma linha, Pascucci (2006) considera que não só há uma influência de Spinoza na obra da juventude de Marx, mas também que parte do sistema da maturidade de Marx, principalmente *O Capital*, derivam da leitura que Marx efetuou da obra spinozana nos *Cadernos Spinoza*: “O aparato conceitual spinozano, da *Ética*, do TTP e das *Cartas*, é o fundamento de uma teoria da práxis que encontramos em *O Capital* e no *Grundrisse* e, sobretudo, no conceito de valor” (2006, p.11. Tradução nossa). Bensussam, por outro lado, considera que não é possível falar de qualquer influência de Spinoza sobre Marx, pois o autor da *CFDH* e Engels, ao contrário de Hegel, não efetuaram nenhum “esforço teórico para pensar a relação com o espinosismo” (BENSUSSAM; LABICA, 1999, p.1082. Tradução nossa) Além disso, embora possamos encontrar referências a Spinoza ao longo da obra de Marx e Engels, Bensussam considera que “o Spinoza invocado aqui ou ali por Marx e Engels é um Spinoza de ocasião, de segunda mão, mal interpretado no ato mesmo de sua citação.” (BENSUSSAM; LABICA, 1999, 1082. Tradução nossa). Chauí, em estudo pioneiro no Brasil, considera que

“a busca de uma tradição de pensamento não-hegeliana para a obra de Marx pode ter como consequência a anulação do papel decisivo da dialética de e em Marx podendo levar, por exemplo, a abandonar a contradição pela oposição real kantiana (como em Colletti) ou pela ‘causalidade estrutural’ supostamente espinosana (como em Althusser). Além disso, tal procedimento arrisca-se a neutralizar o trabalho de pensamento de Marx conquistando o seu campo próprio de expressão, substituindo-o por um mosaico mecânico de ‘influências’ variadas.” (CHAUÍ, 1983, p. 267-268). Morfino, por sua vez, considera que a aproximação do conceito de “verdadeira democracia”, formulado na *CFDH*, com o pensamento político spinozano é marcada pelos efeitos da problemática feuerbachiana, perdendo a potência “teórica daquilo que Althusser justamente denominou de materialismo do imaginário spinozano” (MORFINO, 2013, p, 159. Tradução nossa). Martins (2017) considera que as menções a Spinoza encontradas de forma dispersa ao longo da obra de Marx “não autorizam a afirmação de que teria havido uma interlocução mais substantiva de Marx com Espinosa. Seria forçar a leitura do primeiro conforme nossos desejos contemporâneos transformar Espinosa numa influência sua recorrente e duradoura: a pesquisa textual e filológica sobre os textos de Marx simplesmente não autoriza uma imputação dessa ordem” (MARTINS, 2017, p. 39).

O problema da Influência

Como nos diz Solé, o estudo da recepção de um filósofo envolve superar dois pressupostos: 1. O pressuposto objetivo, que é localizar as menções explícitas que um autor faz de outro autor ao longo de sua obra. 2. O pressuposto subjetivo, que é tentar medir o impacto inconsciente que a leitura do autor influenciador provoca no autor influenciado. Nesse sentido, Solé fala a respeito da impossibilidade de se atender a esse segundo pressuposto:

Em primeiro lugar, é evidentemente problemático tentar medir a influência de um autor sobre outro baseando-se unicamente no indício de saber se um autor posterior leu o autor anterior. [...] [A] redução da recepção do espinosismo a sua estrutura superficial faz perder de vista que uma filosofia pode modificar sensivelmente as constelações de dificuldades e o espectro de soluções possíveis, sem que isto se realize sempre de um modo consciente nem explicitamente. Desse modo, há que aceitar que o âmbito do inconsciente e do implícito permanecerá sempre incerto e fechado ao investigador que unicamente pode fundamentar seu estudo na evidência escrita que teve acesso [...]. (2011, p.22-23. Tradução nossa)

Elaborar um estudo sobre a presença de Spinoza no pensamento de Marx numa perspectiva de influência é fazer algo em que primeiro pressuposto, os das citações e referências diretas que um autor faz de outro, apresenta, ao ser cumprido, resultados decepcionantes: Marx quase nunca se referiu ou citou Spinoza ao longo de sua obra – e isso não se refere apenas ao período de sua juventude, mas também o período que compreende a sua maturidade⁴. Para se ter uma ideia, não encontramos uma menção sequer ao filósofo holandês na CFDH; encontramos apenas duas menções à Spinoza na *Gazeta Renana* – os *Cadernos Spinoza*⁵ são uma rara exceção nessa trajetória. Mas esses cadernos apresentam alguns problemas para aquele que pretende elaborar uma pesquisa sobre uma suposta influência de Spinoza em Marx: o filósofo alemão não elabora nenhum comentário em relação ao pensamento spinozano nesses cadernos. Quando Marx redige a *Sagrada Família*, como veremos no capítulo 3, o cenário torna-se ainda pior: se até aqui Spinoza era um aliado contra o imaginário teológico-político e um defensor radical da democracia, a partir da *Sagrada Família*, Spinoza é colocado na categoria dos filósofos metafísicos do século XVII, juntamente com Descartes, Malebranche e Leibniz, ao qual o materialismo francês se opôs a partir do século XVIII⁶.

⁴ “A verdadeira presença de Espinosa em Marx ultrapassa de longe a menção direta ao seu nome” (YOVEL, 1999, p. 296).

⁵ Os *Cadernos Spinoza* consistem em trechos do TTP e das Cartas copiados por Marx durante o período em que cursava o doutorado em 1841.

⁶ Nesse sentido, Tosel afirma que “o Spinoza aqui criticado é aquele da *Ética* compreendida como um tratado dogmático de metafísica que possui um ‘conteúdo

[...] o Iluminismo Francês do século XVIII e, concretamente, o *materialismo francês*, não foram apenas uma luta contra as instituições políticas existentes e contra a religião e a teologia imperantes, mas também e na mesma medida uma luta *aberta e marcada* contra a *metafísica do século XVIII* e contra *toda a metafísica*, especialmente contra a de Descartes, Malebranche, Espinosa e Leibniz. (MARX, 2003, p.143-144. Grifos do autor)

Com efeito, Marx refuta Spinoza com três argumentos que poderiam ser admitidos como espinosistas (TOSEL, 1997). Em primeiro lugar, a matéria é causa de si, ou como afirma Marx se referindo a Hobbes, “ela [a matéria] é a causa de todas as mudanças” (MARX, 2011, p.147). Em segundo lugar, Marx atribui a Hobbes a tese de que o homem é uma parte da natureza e, portanto, está submetido às leis naturais. Em terceiro lugar, a liberdade não consiste no livre-arbítrio, mas na identificação entre poder e liberdade.

se o homem não goza de liberdade em sentido materialista, quer dizer, se é livre não pela força negativa de poder evitar isso e aquilo, mas pelo poder positivo de fazer valer sua verdadeira individualidade, os crimes não deverão ser castigados nos indivíduos, mas [devem-se] sim destruir as raízes antissociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de um modo essencial sua vida. Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente. (MARX, 2011, p.150).

A partir desse momento Marx não colocará mais Spinoza no rol dos pensadores que ele considerava como detentores de uma reflexão que tivesse como objeto privilegiado o questionamento do imaginário teológico-político.

Estrutura da Tese

No primeiro capítulo, recapitulamos a nossa pesquisa realizada durante o mestrado a respeito das ressonâncias encontradas entre o

profano’, mas que perdeu a sua razão histórica de existir. Não é mais o Spinoza antiteológico-político, mas o filósofo que especula” (1997. Tradução nossa).

conceito de “verdadeira democracia” de Marx e o conceito de democracia de Spinoza.

No segundo capítulo, analisamos o modo como a crítica da religião efetuada pelo filósofo alemão pode encontrar ressonâncias no pensamento do filósofo holandês. Além disso, também investigamos a proximidade do conceito de proletariado, formulado na *CFDH*, com a filosofia de Spinoza.

No terceiro capítulo, investigamos uma modificação significativa da recepção do filósofo holandês. Se até 1844 poderíamos considerá-lo um interlocutor privilegiado do projeto filosófico de Marx, a partir da *Sagrada Família*, Spinoza será considerado um representante do pensamento metafísico. No entanto, a questão torna-se complexa quando mostramos que é possível estabelecer um diálogo a respeito das teses que Marx considera como representantes do materialismo, sobretudo, francês com o pensamento do filósofo holandês.

No quarto capítulo, analisamos o modo como o filósofo alemão construirá o seu projeto original de uma filosofia materialista a partir da *Ideologia Alemã*. Veremos que, assim como ocorreu no capítulo anterior, ocorrerá uma sobreposição da recepção da filosofia spinozana no interior do próprio texto. Se em um primeiro momento o filósofo holandês aparecerá como um dos mais importantes representantes da metafísica, mostraremos que, ainda assim, podemos encontrar certas ressonâncias do pensamento de Spinoza em Marx.

No quinto e último capítulo, investigamos o modo como a recepção de Spinoza ocorreu em dois momentos decisivos do pensamento político de Marx. Em primeiro lugar, veremos que Marx no *Manifesto Comunista* se distancia de forma acentuada do ideário democrático radical, inaugurado na *CFDH*, que podemos encontrar fortes ressonâncias no pensamento político de Spinoza. Em segundo lugar, veremos que, na *Guerra Civil na França*, retorna ao primeiro plano do pensamento do

filósofo alemão um conjunto de teses e conceitos que possuem um certo grau de convergência com a filosofia spinozana.

1

A presença de Spinoza na CFDH

1.1.

Introdução

Neste capítulo retomamos de forma resumida a pesquisa desenvolvida na nossa dissertação de mestrado. Aqui veremos que, embora Marx não cite Spinoza em nenhum momento, aquilo que poderíamos denominar de mais original neste texto – o conceito de verdadeira democracia – aproxima-se do ideal democrático desenvolvido pelo filósofo holandês. Para podermos construir tal análise, em um primeiro momento mostramos as razões pelas quais Marx rompeu com Hegel e tomou a teoria do Estado formulada por este na *Filosofia do Direito* como um elemento privilegiado na crítica do Estado moderno. Em segundo lugar, mostramos, a partir do estabelecimento de um diálogo filosófico, as ressonâncias e os limites da aproximação do conceito de verdadeira democracia com o pensamento político de Spinoza.

1.2.

Crise e ruptura

A CFDH ocupa um papel similar na trajetória intelectual de Marx àquele exercido pela *Ideologia Alemã* em 1845, como veremos no capítulo

V. Se nessa última encontramos o rompimento com a problemática do humanismo teórico, que foi determinante no pensamento de Marx no período de 1843-1845, a CFDH também é um momento de crise, ruptura e surgimento de uma nova problemática. Esse movimento de crise e ruptura com o período anterior ocorre de maneira dupla: de um lado trata-se de um acerto de contas com os interlocutores privilegiados que, a partir da reflexão e da crítica, Marx elaborou o seu próprio pensamento; por outro, trata-se da crítica em relação às suas próprias teses defendidas anteriormente. Na CFDH o posicionamento de Marx consistia na denúncia da impossibilidade do projeto de um Estado racional, autodeterminado e capaz de superar a dicotomia entre sociedade civil e Estado por meio de uma totalidade orgânica. A realidade política existente na Alemanha demonstrou a Marx a ilusão de uma perspectiva na qual se pudesse superar o “atraso” político alemão por meio da liberação do Estado da teologia, como era o objetivo de Marx na *Gazeta renana*:

Na Alemanha, tudo está sendo oprimido com violência, há uma verdadeira anarquia do espírito, o regimento da própria burrice irrompeu [...] diante disso, torna-se cada vez mais claro que deve ser procurado um novo ponto de convergência para as cabeças realmente pensantes e independentes. Estou convicto de que o nosso plano vem ao encontro de uma necessidade real, e as necessidades reais também devem ser realmente satisfeitas. (MARX, 2010b, p.70).

Uma vez que a tarefa do presente, segundo Marx, tem que ser “a crítica inescrupulosa da realidade dada” (MARX, 2010b, p.71) e não um projeto pelo qual se buscaria um distanciamento dogmático, que colocaria o intérprete em posição de exterioridade em relação ao mundo, o projeto crítico anunciado em carta a Ruge em setembro de 1843 pode ser lido como uma “hermenêutica emancipatória” (ABENSOUR, 1998, p.56). Como bem aponta Abensour, esse projeto de análise do Estado moderno não consiste em uma crítica das ideologias, mas de uma “autointerpretação, pela humanidade, de suas próprias lutas e de suas próprias produções” (ABENSOUR, 1998, p.56).

Portanto nosso lema deverá ser: reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem clareza sobre si mesma,

quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política. [...] Ficaré evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da *realização* das ideias do passado. Por fim, ficará evidente que a humanidade não começa um trabalho novo, mas executa o seu antigo trabalho com consciência. (MARX, 2010b, p.72-73. Grifos do autor)

Tornar a mais específica das questões políticas – como, por exemplo, a diferença entre sistema estamental e sistema representativo – em objeto da crítica. Porque essa questão apenas expressa de maneira *política* a diferença entre domínio do homem e domínio da propriedade privada. O crítico não só pode, mas deve entrar nessas questões políticas. (MARX, 2010b, p.72)

Dessa maneira, o projeto de crítica da política, anunciado por Marx na carta supracitada, tem como objeto privilegiado o Estado moderno. Por ser um local de uma contradição insolúvel entre a sua intenção de universalidade e racionalidade, por um lado, e seus limites materiais, por outro, o Estado se apresenta como um local decisivo para a análise da gênese da sociedade moderna: “Em vista disso, é possível desenvolver, em toda parte, a partir desse conflito do Estado político consigo mesmo, a verdade social” (MARX, 2010b, p.72). O projeto de Marx, a partir de 1843 consiste, portanto, em demonstrar quatro argumentos principais: 1. A impossibilidade de se constituir um Estado cuja fundamentação se baseasse unicamente na razão (não bastava eliminar o elemento teológico da esfera política para que o reino da razão surgisse); 2. O modelo de revolução política inaugurado pela Revolução Francesa é insuficiente na medida em que é incapaz de emancipar todas as classes sociais; 3. Hegel falhou ao tentar superar a contradição entre a vontade subjetiva, representada pela família e pela sociedade civil, e a vontade substancial por meio de uma totalidade orgânica cujo ápice seria o Estado; 4. A “verdadeira democracia” é a única forma de governo capaz, por ser a expressão da potência da multidão, de constituir uma sociedade na qual é possível superar a dicotomia entre sociedade e Estado.

Portanto, a partir da CFDH a questão em que Marx reflete consiste na reorganização do espaço político de forma que privilegiasse a dimensão horizontal em detrimento de uma concepção vertical da política. Trata-se de uma concepção na qual o sujeito determinante do político “se

espraia em múltiplas direções” (ABENSOUR), tomando a forma da “verdadeira democracia”. O rompimento com a concepção compartilhada pelos jovens hegelianos de um Estado racional provocou a recusa do modelo de revolução política utilizado pela burguesia ascendente – a revolução política ou parcial consiste em que “uma *parte da sociedade civil* se emancipa e alcança o domínio *universal*; que uma determinada classe, a partir de sua *situação particular*, realiza a emancipação universal da sociedade” (MARX, 2010b, p.154). Para Marx, “trata-se doravante de criticar a emancipação política, forma de emancipação que a classe burguesa, enquanto classe revolucionária, trouxe para o mundo.” (ABENSOUR, 1998, p.53). Na CFDH, com o conceito de “verdadeira democracia”, entra em cena uma forma de revolução radical.

1.3.

Misticismo lógico

Diante do argumento formulado por Hegel sobre a dupla determinação do Estado, Marx afirma que Hegel estabeleceu uma antinomia sem solução: de um lado o Estado é em relação a família e a sociedade civil uma necessidade externa, de outro lado é o seu fim imanente. Por ser uma necessidade externa, as leis e os interesses da família e da sociedade civil são subordinados e dependentes aos interesses do Estado. O desenvolvimento autônomo da família e da sociedade civil estaria submetido de forma externa ao Estado. Por ser o fim imanente dessas esferas, o Estado se relacionaria de maneira harmoniosa, sem subordinação e dominação com as outras esferas da sociedade. Em contraposição ao argumento hegeliano de que no Estado haveria a coincidência entre deveres e direitos na, Marx sustenta que querer deduzir a esfera estatal a partir da autodeterminação do conceito é um equívoco. A verdadeira relação para Marx é, justamente, a oposta: a

natureza e função do Estado não são autodeterminadas, mas são dependentes da família e da sociedade civil.

Em Hegel, a Eticidade é composta pela família, pela sociedade civil e pelo Estado. A família é a unidade imediata irrefletida sustentada com base no sentimento. A sociedade civil, por sua vez, corresponde ao desenvolvimento da sociedade como indivíduos atômicos que se reúnem com base em uma necessidade mútua. Por um lado, a pessoa concreta é um “todo de carecimentos” (HEGEL, 2010, p.189). Por outro lado, a pessoa concreta é vinculada com outras pessoas em uma economia de produção e troca, fundando um “sistema de dependência multilateral” (HEGEL, 2010, p.189). Portanto, na sociedade civil os seres humanos são “indivíduos por si sós; as suas relações com cada um dos demais estão fundadas no fato de que, para satisfazer suas necessidades, eles requerem uns aos outros.” (TAYLOR, 2014, p.470). Por ser a esfera na qual os interesses particulares dos indivíduos prevalecem sobre o interesse universal, a sociedade civil não pode se autogovernar sob o risco de provocar a ruína do Estado pela busca do enriquecimento infinito. Para que o interesse egoísta dos indivíduos enquanto membros do Estado não seja capaz de provocar a ruína dessa própria sociedade é preciso fidelidade a uma comunidade superior. Essa comunidade na qual é possível a corporificação da razão é o Estado.

O Estado é a efetividade da Ideia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e que se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. [...] O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega ao seu direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado. (HEGEL, 2010, p.229-230. Grifos do autor).

Portanto, o Estado é a realização da Ideia da Eticidade. Ao contrário da família e da sociedade civil que são realizações parciais e insuficientes da vontade substancial, no Estado ocorre a realização plena e autosubsistente da vontade racional, cuja manifestação se torna possível

na vida pública por meio do Estado, permitindo a reconciliação da “subjetividade individual plenamente desenvolvida com o universal.” (TAYLOR, 2014, p.477). Em contraposição às modernas teorias contratualistas, para Hegel, o Estado não tem como objetivo ou fim a proteção da propriedade e da liberdade individual, pois nesse caso os “interesses dos singulares enquanto tais” (HEGEL, 2010, p.230) seria o fim último do Estado. Uma vez que a racionalidade, para Hegel, considerada de forma abstrata, consiste na unidade entre o universal e o singular e que a esfera estatal é racional, o verdadeiro objetivo do Estado, por esse ser o Espírito Objetivo, é de permitir a unidade da liberdade objetiva, a vontade substancial universal, com a liberdade subjetiva.

O Estado é a efetividade da liberdade concreta, mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e os seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.” (HEGEL, 2010, p.235-236. Grifos do autor).

Dessa forma, de acordo com Taylor, “O Estado tem de ser visto como a realização da necessidade racional, da Ideia. Como tal, suas articulações devem ser entendidas como autoarticulações da Ideia. [...] Essas articulações são fixadas pelo conceito.” (TAYLOR, 2014, p.477).

O ponto de partida na análise crítica efetuada por Marx da *Filosofia do Direito* de Hegel consiste em demonstrar que a transição entre a sociedade civil e Estado, proposta por Hegel, é falha. Para isso, Marx utiliza-se inicialmente do argumento, formulado por Feuerbach, de que a

filosofia especulativa hegeliana inverteu a relação entre sujeito e predicado⁷.

[...] família e sociedade civil são partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil fazem, *a si mesmas*, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são *produzidas* pela Ideia real. Não é seu próprio curso de vida que as une ao Estado, mas é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, com efeito, elas são a finitude dessa Ideia; elas devem a sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como 'finitude', como a *finitude* própria da 'Ideia real'. [...] o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto. (MARX, 2010a, p.30. Grifos do autor)

Na argumentação hegeliana o Estado deixa de ser o resultado da mediação interna entre sociedade civil e família e torna-se uma determinação ontológica indiferente ao movimento do real. O ponto decisivo no argumento de Marx consiste em "retornar à cena do crime" (KOUVELAKIS, 2003, p.288) de Hegel e levá-lo aos limites, demonstrando que Hegel falha ao não proceder, como ele havia prometido, por meio unicamente do processo dialético e, assim, deduzir o Estado a partir da relação imanente das mediações entre família e sociedade civil⁸. O que encontramos no processo da gênese do Estado em Hegel é justamente o contrário: o Estado é a realização de uma necessidade racional, a manifestação de uma vontade substancial. Nesse sentido, Marx afirma que, na argumentação hegeliana, a família e a sociedade civil são apreendidas como esferas conceituais do Estado, "como as esferas de sua finitude" (MARX, 2010 crítica, p.29). Não são as mediações das

⁷ "O método da crítica reformadora da filosofia especulativa em geral não se distingue do já aplicado na filosofia da religião. Temos apenas de fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada pura e nua." (FEUERBACH, 2008, p.2)

⁸ Como nos dizem Lefebvre e Macherey (1999) Hegel não pretendia construir a ideia de Estado a partir de elementos externos, "dos quais o Estado resultaria por simples junção, sob a forma, por exemplo, de uma soma de poderes políticos justapostos; e sim, de mostrar como este se constitui por seu próprio desenvolvimento *imanente*, retornando para si mesmo, para revelar-se afinal em uma forma que realiza a integração total de seus momentos." (p.66. Grifos dos autores)

“circunstâncias [...], [do] arbítrio [...] [ou da] escolha própria da sua determinação” que dividem os indivíduos em família e em sociedade civil, mas a “Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil” (HEGEL apud MARX, 2010a, p.29). Em Hegel, segundo Marx, a Ideia se põe a si mesma e torna-se um fenômeno na sociedade civil (HYPPOLITE, 1955, p.127). Marx denomina tal procedimento, a inversão entre sujeito e predicado, de misticismo lógico.

A crítica de Marx à filosofia direito de Hegel consiste, portanto, em demonstrar que permanece, na conceituação hegeliana de cada uma das esferas do Estado (poder soberano, poder governamental e poder legislativo), um elemento de transcendência, o qual Marx denomina ao longo da CFDH de misticismo. Diante de uma Ideia hipostasiada, a crítica de Marx a Hegel consiste em demonstrar que este abandonou o plano de imanência⁹, em que o intercâmbio e interação entre os membros da família e da sociedade civil constituem a base pela qual o Estado é erigido, por uma “ideia a priori”, cuja “atividade interna imaginária constitui o mundo” (KOUVELAKIS, 2003, p.291. Tradução minha).

O *fato* é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse *fato* como um ato da Ideia, não como a ideia da multidão, senão como o ato de uma ideia subjetiva e do próprio *fato* diferenciada [...]. A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. (MARX, 2010a, p.31. Grifos do autor)

⁹ Ver nota anterior.

1.4.

Verdadeira Democracia

Nesta seção abordaremos a questão da oposição entre poder soberano e soberania popular e de que maneira podemos encontrar em Spinoza um interlocutor privilegiado para contrapor-se à corrente hegemônica contrária a participação do povo ou da multidão nas decisões e deliberações do Estado.

1.4.1

Poder Soberano

A ideia de soberania em Hegel possui no conceito de idealidade um dos seus principais aspectos. Por idealidade Hegel compreende a predominância absoluta da unidade substancial sobre os elementos que compõe essa unidade. A partir desse conceito, é possível pensar a atuação dos diversos poderes do Estado como ao mesmo tempo “dissolvidos” e “mantidos”. Mas qual é o papel dessa tese na argumentação hegeliana? É demonstrar, justamente, a proeminência da unidade global¹⁰. Como nos diz Hegel no §276 da *Filosofia do Direito*

¹⁰ Taylor (2014) afirma nesse sentido que “o Estado como uma comunidade que corporifica a razão tem de ser vivido como um todo orgânico; ele não pode ser visto simplesmente como um agregado dos seus elementos, sejam estes grupos ou indivíduos.” (p.478). Lefebvre e Macherey (1999) consideram que “a ideia do Estado tem um conteúdo concreto: ela supõe a existência de uma vontade comum [...]. A unidade orgânica do Estado ‘constitui-se’ a partir desse princípio que primeiramente se exprime por meio da soberania do Estado ou desse poder. Esse poder representa diretamente a ideia do Estado, e resulta de seu desenvolvimento *imane*nte: portanto, não se trata apenas de um poder de fato que estaria exteriormente estabelecido, mas de uma soberania necessária e racional que tira de seu princípio interno a sua coerência e a sua legitimidade.” (p.82. Grifo dos autores)

A determinação fundamental do Estado político é a unidade substancial enquanto *idealidade* de seus momentos, nos quais a) os poderes particulares e as ocupações do mesmo estão tanto dissolvidos como mantidos, e assim são mantidos enquanto não têm nenhuma legitimação independente, porém somente têm uma tal e tão extensa legitimação enquanto está determinada na ideia do todo [...]. (HEGEL, 2010, p.260. Grifo do autor).

Uma vez que os poderes do Estado não são independentes, as atividades e as ocupações das esferas particulares que são exercidas pelos indivíduos não estão vinculadas a estes pela sua “personalidade imediata”, mas “pelas suas qualidades universais e objetivas” (HEGEL, 2010, p.260). Essas determinações, a de que os poderes e as ocupações não são independentes, decorrem de que o Estado constitui uma totalidade orgânica. Essa totalidade é o que constitui, para Hegel, a soberania do Estado. Por isso que encontramos em Hegel um conceito de soberania distinto daqueles que compreendem a ideia de soberania como uma forma de despotismo. Mas antes de abordarmos essa diferença, vejamos o conteúdo preciso da ideia de soberania em Hegel.

Para Hegel, para compreendermos adequadamente a soberania do Estado precisamos distinguir dois aspectos da soberania: a externa e a interna. Se, por um lado, a monarquia feudal pudesse ser considerada como soberana externamente, por outro lado, internamente ela não era soberana. Essa forma de governo não era soberana internamente na medida em que as “ocupações e poderes particulares do Estado e da sociedade civil-burguesa” (HEGEL, 2010, p.261) eram constituídos em comunas e corporações independentes, não constituído um todo, mas um agregado de vontades particulares¹¹. A verdadeira soberania, no entanto, para Hegel, é aquela na qual as partes – para reforçar o seu argumento

¹¹ “[...] o todo era mais um agregado do que um organismo, em parte, eles eram a propriedade privada de indivíduos e, com isso, o que devia ser feito por eles mesmos, no que diz respeito ao todo, era confiado à opinião e ao bel-prazer deles.” (HEGEL, 2010, p.261)

Hegel faz uma analogia com o organismo animal – que compõem a esfera estatal não são concorrentes entre si, mas membros de um organismo¹².

Uma vez que Hegel considera que a soberania é, de fato, a “idealidade de toda a legitimação particular”, haveria uma equivalência entre soberania e despotismo? A resposta é negativa: “[...] o despotismo caracteriza, em geral, a situação de ausência de leis, em que a vontade particular como tal, quer seja de um monarca ou de um povo (*Oclocracia*), vale como lei, ou antes, vale em lugar da lei” (HEGEL, 2010, p.261). Na caracterização correta da soberania, segundo Hegel, o que encontramos é, justamente, o oposto disso:

[...] na situação legal, constitucional, a soberania constitui o momento da idealidade das esferas e das ocupações particulares, a saber, de que tal não é algo de independente, autônomo em seus fins e seus modos de atuação e mergulha apenas dentro de si, porém nesses fins e nesses modos de atuação seja determinada pelo *fim do todo* e seja dependente dele. (HEGEL, 2010, p.262. Grifo do autor)

No entanto, essa forma de soberania atinge a sua idealidade de duas maneiras: Em primeiro lugar,

na situação de *paz*, as esferas e ocupações particulares seguem o curso da satisfação de suas ocupações e de seus fins particulares, e, em parte, é apenas o modo da *necessidade* inconsciente da Coisa, segundo a qual seu egoísmo *transforma-se* em contribuição para a conservação mútua e para a conservação do todo [...], mas, em parte, é a *atuação direta* de cima, que as reconduz, continuamente ao fim do todo e assim os delimita [...], enquanto elas são levadas a fazer prestações diretas para essa conservação. (HEGEL, 2010, p.262. Grifos do autor)

Em segundo lugar, a idealidade apresenta-se de forma mais adequada:

[...] na *situação* de miséria, seja interna ou externa, a soberania é, [-] em cujo conceito simples se liga o organismo subsistente em suas particularidades e em que é confiada a salvação do Estado, com o sacrifício disso que é justificado anteriormente [-] onde esse idealismo

¹² “O *idealismo*, que constitui a soberania, é a mesma determinação, segundo a qual, no organismo animal, as suas assim chamadas *partes* não são partes, porém membros, momentos orgânicos, e cujo isolar e subsistir-para-si é a doença”. (HEGEL, 2010, p.261. Grifo do autor).

chega a sua efetividade própria [...]. (HEGEL, 2010, p.262. Grifos do autor)

Para Marx, essa duplicidade na maneira pela qual a soberania apresenta-se demonstra, na verdade, que o Estado racional que Hegel pretendia construir não é um sistema “consciente, racional”. Ora, em situação de paz a soberania aparece como uma coação externa exercida pelo poder hegemônico sobre as esferas privadas ou manifesta-se como o “resultado cego” do egoísmo da vontade particular. Somente em situações de guerra ou urgência do Estado este idealismo tem sua “realidade própria”, na medida em que “sua essência se expressa, aqui, como ‘situação de guerra e urgência’ do Estado realmente existente, enquanto sua situação ‘pacífica’ é precisamente a guerra e a urgência do egoísmo.” (MARX, 2010a, p.43).

No entanto, a ideia de soberania somente tem sua existência própria na figura do monarca:

A soberania, inicialmente, apenas é o pensamento *universal* dessa idealidade, apenas *existe* enquanto *subjetividade* certa de si mesma e enquanto *autodeterminação* abstrata da vontade, na medida em que é desprovida de fundamento, na qual reside o elemento último da decisão. Isso é o elemento individual do Estado enquanto tal, que ele mesmo apenas nisso é *um*. Mas, em sua verdade, a subjetividade apenas é enquanto *sujeito*, a personalidade apenas é enquanto *pessoa*, e na constituição que prosperou até a racionalidade real, cada um dos três momentos do conceito tem sua configuração separada, *efetiva para si*. Por isso esse momento do todo, que decide absolutamente, não é a individualidade em geral, porém é *um* indivíduo, o *monarca*. (HEGEL, 2010, p.262. Grifos do autor)

Interessante notar que Thaden, que era um admirador de Hegel, em carta dirigida ao autor da *Fenomenologia do Espírito* em 8 de agosto de 1821, portanto após a publicação da *Filosofia do Direito*, escreve o seguinte:

Porque o senhor deixou cair aqui a ordem lógica indicada no §273 e, pelo zelo pelos príncipes, onde ainda se trata apenas de uma dedução da Ideia, escolheu a ordem dogmática de uma constituição real? No caminho filosoficamente correto, o “Eu quero” do príncipe teria obtido não apenas uma melhor, mas a única colocação correta, e muitas invectivas no poder legislativo teriam caducado. (THADEN apud HÖSLE, 2007, p.618)

Hegel jamais respondeu a essa carta.¹³ No entanto, o problema na dedução do monarca não foi só percebido por Thaden, mas também por alguns dos filósofos denominados de jovens hegelianos, como é o caso de Arnold Ruge. Para esse autor a prova da dedução da necessidade do monarca é

mal concebida até o ridículo. Para começar, quem negará a naturalidade da pessoa do monarca, mas da mesma forma, quem se deixará então levar na conversa de que, *justamente pelo fato* de esse indivíduo ter em si a naturalidade, ele seria destinado à sua dignidade pelo *nascimento* natural e abstraindo de qualquer conteúdo? (RUGE apud HÖSLE, 2007, p.621. Grifos do autor)

O problema na dedução do monarca também não passou despercebido para Marx. Tal inconsistência, para o autor de *O Capital*, decorre do caráter mistificador presente na filosofia hegeliana. Para Marx, Hegel desenvolve os predicados de subjetividade e personalidade dotando-os de uma autonomia que estes não possuem na realidade, pois aqueles são predicados de um determinado sujeito. Hegel, aqui, subjetiva o Estado “de uma maneira mística” na medida em que ao invés de conceber os predicados de subjetividade e personalidade referidos a um sujeito, ele torna-os independentes transformando-os “em seus sujeitos”, isto é, os predicados possuem a característica de ser a manifestação da Ideia, onde a realidade (sujeito) torna-se um fenômeno cuja essência encontra-se na esfera abstrata da lógica. Diz Marx:

A existência dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (*υποκειμενον*, sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente

¹³ Nesse sentido, Hösle afirma que “depõe a favor do rigor lógico dessa crítica [a de Thaden] – mas não a favor de Hegel – o fato de este, até onde podemos depreender das cartas conservadas, não ter respondido à carta e ter interrompido a correspondência de vários anos.” (HÖSLE, 2007, p.618).

infinito, isto é, do existente, do determinado, ou ainda, não considera o ente real como o verdadeiro sujeito do infinito. (MARX, 2010a, p.44)

Para Marx, a arbitrariedade na dedução da necessidade do monarca é algo surpreendente:

a soberania, a dignidade, do monarca seria, portanto, de nascença. O *corpo* do monarca determina sua dignidade. No ponto culminante do Estado, então, o que decide em lugar da razão é mera *physis*. O nascimento determinou a qualidade do monarca, assim como determina a qualidade do gado. (MARX, 2010a, p.53)

No entanto, seria preciso para Hegel, caso quisesse realmente construir um Estado racional, demonstrar de que forma o nascimento faz o monarca. Mas essa demonstração além de estar ausente é impossível para Marx: “o nascimento do homem como monarca é tão pouco passível de se converter em verdade metafísica quanto a imaculada concepção de Maria.” (MARX, 2010a, p.53).

Se essa tese [a de que o poder soberano pressupõe os outros momentos] fosse tomada não misticamente, mas realisticamente, então o poder do príncipe não seria posto pelo nascimento, mas pelos outros momentos, portanto, não hereditariamente, mas de maneira fluida, quer dizer, seria uma determinação do Estado distribuída alternadamente aos indivíduos do Estado segundo o organismo dos outros momentos. Em um organismo racional a cabeça não pode ser de ferro e o corpo de carne. Para que os membros se conservem, eles precisam ser *de igual nascimento*, de uma só carne e um só sangue. Mas o monarca hereditário não é de igual nascimento, ele é de outra matéria. A prova da vontade racionalista dos outros membros do Estado defronta-se aqui com a magia da natureza. Além disso, os membros só podem se conservar reciprocamente se o organismo inteiro é fluido e se cada um de seus membros é suprasumido nesta fluidez e que nenhum seja, portanto, “imutável” “inalterável”, como aqui, a cabeça do Estado. (MARX, 2010a, p.57. Grifos do autor).

Um outro elemento que demonstra a insuficiência na dedução do poder soberano consiste, para Marx, que Hegel conceba uma existência particular, a do monarca, como uma realização, e nesse caso somente o monarca possui esse estatuto ontológico, da Ideia. A consequência desse misticismo é encontrar em todas as partes que compõe a Eiticidade “um Deus feito homem” (MARX, 2010a, p.59). Se tivesse partido da existência

real, Hegel não teria necessidade de recorrer a uma forma de governo que está em contradição com o seu próprio sistema.¹⁴

1.4.2

Soberania do Monarca ou Soberania Popular?

Vejamos os argumentos que Marx desenvolve a respeito da ideia de soberania no comentário ao parágrafo 279 da *Filosofia do Direito*. Hegel nesse trecho afirma que

Pode-se falar da *soberania do povo* no sentido de que, *externamente*, um povo seja autônomo e constitui um Estado próprio, como o povo da Grã-Bretanha, mas os povos da Inglaterra ou da Escócia, da Irlanda, ou de Veneza, Gênova, Ceilão etc. não seriam mais povos soberanos, desde que deixaram de ter seus próprios príncipes ou governos supremos para si. – Pode-se também dizer da *soberania interna* de que ela reside no *povo*, se em geral apenas se fala do *todo*, justamente assim como se mostrou antes (§277, 278), de que a soberania compete ao Estado. Mas a soberania do povo, tomada como estando em *oposição à soberania que existe no monarca* é o sentido habitual que se começou a falar, nos tempos modernos, de soberania do povo, – nessa oposição, a soberania do povo faz parte de pensamentos confusos, em cujo fundamento reside a representação *desordenada do povo*. O povo, tomado *sem* seu monarca e sem a *articulação* do todo que se conecta precisamente, assim, a ele de maneira necessária e imediata, é a massa informe que não é mais nenhum Estado e à qual não compete mais *nenhuma* das determinações que estão presentes no todo *formado dentro de si*, – soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o quer que seja. (HEGEL, 2010, p.264)

¹⁴ “A opção de Hegel pela monarquia hereditária e, assim, pela imediatez da natureza contradiz, finalmente, seu sistema também de modo direto. Com efeito, Michelet relata que Hegel lhe teria dito uma vez, ‘quando eu discuti com ele contra legisladores hereditários ao tempo da Revolução de julho: ‘Ah! A natureza o faz tão bem quanto a eleição’ [...]. Então, não se pode pôr em dúvida que resultados de eleições são com bastante frequência um resultado do arbítrio, ao qual não necessariamente não transparece a razão. Porém, Hegel mesmo declarou inúmeras vezes que ‘qualquer noção do espírito, a pior de suas imaginações, o jogo de seus mais causais caprichos, qualquer palavra’ estaria infinitamente acima de tudo que fosse natural”. (HÖSLE, 2007, p.622)

Em Hegel, como podemos observar no trecho supracitado, a ideia de soberania está fortemente vinculada ao conceito de idealidade. Por conseguinte, o argumento hegeliano contrário à soberania popular consiste em mostrar que se tomarmos a ideia de soberania popular como algo oposto à soberania existente no monarca, perdemos o elemento primordial na construção da Eiticidade: o Estado enquanto realização da vontade substancial. Daí a conclusão hegeliana de que um povo sem um monarca e sem a “articulação do todo” é uma massa inorgânica, cuja integração à totalidade orgânica era, justamente, garantida pela soberania existente no monarca.¹⁵ Para a existência de um povo, e não de uma massa ou população, é preciso, portanto, que a ideia de soberania somente se aplique àquela existente no Estado. A oposição entre soberania do monarca e soberania popular, dessa forma, é, na verdade, uma falsa oposição.¹⁶

Para Marx, em primeiro lugar, se o argumento de Hegel – o de que a soberania somente existe no monarca – é correto, o príncipe pode “também externamente”, afirma Marx, “valer como o ‘Estado autônomo’, mesmo sem o povo” (MARX, 2010a, p.48). No entanto, se o elemento que permite a existência da soberania no monarca for o fato de que ele

¹⁵ Para Lefebvre e Macherey (1999), “a ‘verdade’ do Estado consiste na sua soberania, isto é, no fato de que todos os aspectos de seu funcionamento se reduzem a uma só ‘vontade’ da qual são a emanção. Assim sendo, o Estado é o desenvolvimento completo do querer objetivo do Espírito universal, que tende para a sua própria unidade e reúne em cada uma das suas manifestações todos os *momentos* anteriores de sua realização.” (p.82-83. Grifo dos autores)

¹⁶ “A fim de que tais momentos, que se vinculam com uma organização, com a vida do Estado, surjam em um povo, ele cessa de ser esse abstrato indeterminado, que na mera representação geral se chama *povo*. – Se por soberania do povo se entende a forma da *república* e, no caso mais determinado, a da democracia [...], assim, em parte, se disse acima o necessário (na anotação do §273), e, em parte, frente à ideia desenvolvida, não se pode mais falar de tal representação. – Em um povo que nem se representa como uma *linhagem* patriarcal, nem em uma situação não-desenvolvida, em que são possíveis as formas da democracia ou da aristocracia [...], nem em qualquer outra situação arbitrária ou inorgânica, porém pensada enquanto uma totalidade verdadeiramente orgânica, desenvolvida dentro de si, a soberania é enquanto personalidade do todo, e essa é, em sua realidade, conforme a seu conceito, como a *pessoa do monarca*.” (HEGEL, 2010, p.264-265. Grifos do autor)

somente é um monarca por representar “a unidade do povo”, não fará sentido mais opor uma soberania existente no monarca e outra existente no povo, pois, nesse caso, o príncipe “é apenas representante, símbolo da soberania popular”. Com efeito, Marx inverte o argumento hegeliano de que o monarca é a forma na qual o povo pode ser integrado na unidade substancial e afirma que a soberania popular “não existe por meio dele, mas ele por meio dela.” (MARX, 2010a, p.48)

Como se o povo não fosse o Estado real. O Estado é um *abstractum*. Somente o povo é o *concretum*. E é notável que Hegel atribua sem hesitação uma qualidade viva ao *abstractum*, tal como a soberania, e só o faça como hesitação e reservas em relação ao *concretum*. (MARX, 2010a, p.48)

Marx contrapõe o argumento de Hegel, de que existiria uma oposição entre a soberania popular e a soberania do monarca, com a seguinte afirmação: “se a soberania *existe* no monarca, é uma estupidez falar em uma soberania oposta existente no povo, pois é próprio do conceito de soberania que ela não possa ter uma existência dupla, e muito menos oposta.” (MARX, 2010a, p.48).

Dessa forma, Marx resume o problema da seguinte maneira:

- 1) a questão é, precisamente, a seguinte: não é uma ilusão a soberania absorvida no monarca? Soberania do monarca ou do povo, eis *a question*.
- 2) pode-se falar, também, de uma soberania do povo *em oposição à soberania existente no monarca*. Mas, então, não se trata de uma única e mesma soberania, nascida de ambos os lados, mas de *dois conceitos absolutamente contrapostos de soberania*, dos quais um é tal que só pode chegar à existência em um monarca, e o outro tal que só o pode em um povo. Do mesmo modo em que se pergunta: é Deus o soberano, ou é o homem o soberano? Uma das duas soberanias é uma falsidade, ainda que uma falsidade existente. (MARX, 2010a, p.49. Grifos do autor)

Uma vez que por “articulação orgânica” compreende-se aquilo que diz respeito ao aparato estatal, cuja presença garante que as demais esferas apareçam como momentos do todo, o povo, portanto, somente pode aparecer como uma massa desordenada. No entanto, para Marx tal conclusão não é correta. O raciocínio verdadeiro seria que, na medida em

que um povo está organizado como uma monarquia, ele está excluído das articulações do todo, e, nesse caso, ele é uma “uma massa informe e uma simples representação geral” (MARX, 2010a, p.49). Ao invés de termos, portanto, a integração da família e da sociedade civil numa totalidade orgânica, o que temos é a constituição de uma soberania transcendente ao povo. A alienação, nesse caso, e não a unidade substancial pretendida por Hegel, é o que marca a construção do Estado racional.

1.4.3

Abstração e Modernidade

Marx, primeiramente, caracteriza a cisão entre sociedade civil e Estado na CFDH como a “abstração do Estado político” em relação ao “Estado não-político”. Esta abstração é uma característica da modernidade, onde o Estado político tornou-se uma esfera abstrata e separada da sociedade civil. Para o filósofo alemão, no entanto, essa separação não é uma característica exclusiva do regime monárquico,

A propriedade etc., em suma todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá, a *república* é, portanto, uma simples *forma* de Estado, como o é aqui a monarquia. O conteúdo do Estado se encontra fora dessas constituições. Por isso Hegel tem razão, quando diz: o Estado político é a constituição, o Estado material não é político. Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca. (MARX, 2010a, p.51. Grifos do autor)

Como podemos observar no trecho supracitado, o problema da separação ou alienação das esferas da sociedade civil não é uma propriedade exclusiva da filosofia hegeliana. A Revolução Francesa traz consigo a questão da constituição de um domínio separado e transcendente em relação à família e à sociedade civil. A identidade que se pretende construir entre essas diversas esferas demonstra-se ineficaz, pois os elementos que constituem o Estado são distintos daqueles

presentes na sociedade civil – e, nesse caso, Marx está de acordo com Hegel no tocante que não é possível construir uma sociedade mais igualitária quando temos como princípio o modelo atomístico burguês, no entanto, a solução pretendida por Marx para esse problema é radicalmente distinta da solução proposta por Hegel –.

Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil de ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. (MARX, 2010a, p.51)

A construção do Estado político enquanto esfera distinta das demais ocasiona, portanto, que o homem não reconheça esse como um produto da sociedade civil, mas o tome como algo transcendente e independente em relação aos domínios distintos da esfera estatal. O problema político, portanto, a ser solucionado é justamente como fazer a transição da família e da sociedade civil para o Estado sem que essas se alienem de seu próprio ser.

a *constituição política* foi reduzida à *esfera religiosa*, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico, o verdadeiro universal, mas ao mesmo tempo de modo que, como esta esfera se contrapôs às demais, seu conteúdo também se tornou formal e particular. A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo. A *monarquia* é a expressão acabada dessa alienação. A *república* é a negação da alienação no interior de sua própria esfera. (MARX, 2010a, p. 51-52. Grifos do autor)

Na modernidade o Estado político converte-se em uma instância formal. Não há mais a unidade entre a esfera estatal e a sociedade civil¹⁷.

¹⁷ Para Löwy, Marx, ao abandonar a filosofia hegeliana do direito, colocou-se a seguinte questão: “por que a universalidade é alienada no Estado abstrato e como ‘superar e suprimir esta alienação? A resposta que ele esboça conduz, também ela, para o comunismo: é a *essência privada* da sociedade civil, isto é, seu individualismo atomístico centrado na propriedade privada, que funda a ‘exteriorização’ do universal num ‘céu político’; por essa razão, a existência da constituição política é historicamente ligada à liberdade do comércio e da propriedade na independência das esferas privadas; a Idade Média não conheceu o estado político abstrato”. (LÖWY, 2001. Pg.80).

Daí Marx concordar com Hegel a respeito da caracterização do Estado político moderno como a instância das leis formais. Para Marx, por conseguinte, existe pouquíssima diferença, no tocante à separação do Estado em relação à sociedade civil, entre o regime monárquico e a república na medida em que “a luta entre monarquia e república é, ela mesma, ainda, uma luta no interior do Estado abstrato”. Por isso Marx afirma que “a propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá a república é, portanto, uma simples forma de Estado, como o é aqui a monarquia”. (MARX, 2010a, p.51). Portanto, tanto no regime monárquico quanto na república a constituição desenvolveu-se por meio de um formalismo universal oposto às esferas particulares.

O desenvolvimento do Estado oposto à sociedade civil só foi possível onde o indivíduo, o comércio e a propriedade fundiária “atingiram uma existência independente”. Na Antiguidade e na Idade Média a situação da esfera privada era bastante distinta,

havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média, a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são *políticos*; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo é idêntica à vida política. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem *não-livre*. É, portanto, a *democracia da não-liberdade*, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo *real*, a modernidade é o dualismo *abstrato*. (...) Na monarquia, na democracia e na aristocracia imediatas ainda não existe a constituição política como algo distinto do Estado real, material, ou dos demais conteúdos da vida do povo. O Estado político ainda não aparece como a *forma* do Estado material. Ou a *respublica* é, como na Grécia, a questão privada real, o conteúdo real do cidadão, e o homem privado é escravo [...]. (MARX, 2010a, p.52. Grifos do autor)

Para Marx, na monarquia, na democracia e na aristocracia antigas não há a contraposição entre constituição política e a existência real do povo característica do Estado moderno, cujo domínio formal do Estado

aparece como algo distinto e abstraído das relações existentes entre os membros de um determinado país. Por conseguinte, a diferença entre as formas de Estado antigo e moderno consiste em que a constituição política é desenvolvida, no segundo, como algo que possui uma realidade particular contraposta a vida concreta do povo, enquanto no primeiro há uma “unidade substancial entre povo e Estado”.

A crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel, no entanto, não recusa o diagnóstico efetuado por esse último a respeito da problemática política fundamental da modernidade: a contradição entre a sociedade civil e o Estado, que é a causa da alienação do povo. Se em Hegel encontramos a proposta de um conjunto de mediações do Estado na sociedade civil e desta naquele (burocracia, opinião pública, imprensa etc.) para a supressão da distância da sociedade civil da vida política, por meio da universalidade do Estado, Marx defenderá o projeto da “realização total do *homem genérico* na *democracia real* que se opõe à democracia formal” (IGOIN, 1977, p. 215. Tradução nossa).

1.4.4

Spinoza na CFDH

Se na *Gazeta Renana* encontramos menções explícitas a Spinoza, a partir de 1843, na CFDH, as menções a Spinoza desaparecem. No entanto, certas teses spinozanas intervêm no interior da problemática feuerbachiana da alienação do homem.¹⁸ Conforme observa André Tosel,

¹⁸ Por problemática, Althusser compreende a unidade profunda de um pensamento. Aplicando esta noção à análise dos escritos da juventude de Marx, o filósofo francês conclui que as obras do pensador alemão entre 1843-1845 são marcadas pela problemática feuerbachiana, isto é, que a questão fundamental encontrada nestes textos é o problema da alienação humana e de como resolvê-la.

Spinoza não é mencionado, mas nota-se a proximidade de certas passagens do TTP; Spinoza figura de fato como um index de uma tarefa nova, aquela de repensar sobretudo o dualismo da articulação entre a sociedade civil e o Estado que Hegel deixou de ver. (TOSEL, 2007. Tradução nossa.)

A maneira como Spinoza surge na CFDH toma a forma de um conceito central na argumentação desenvolvida por Marx em relação à contradição entre a sociedade civil e o Estado: a “verdadeira democracia”, através da qual Marx retrabalha a tese spinozana de que a democracia é o regime mais natural. A democracia é constituída, ao contrário das outras formas de regimes políticos, pela potência da multidão. Em contraposição à tese hegeliana na qual a família e a sociedade civil possuem como fim imanente o Estado como realização da Eticidade, para Marx o Estado é um produto das relações sociais pelas quais família e sociedade civil interagem. A presença de Spinoza nessa ideia radical de democracia em Marx possui um sentido preciso: não se trata de um “ato místico ou um êxtase utópico” (TOSEL, 2007, tradução minha), mas sim uma forma pela qual o povo ou a multidão se dá por meio da democracia uma forma política que é decorrente da causalidade eficiente imanente da própria potência da multidão. Não se trata mais de um regime político, como no caso da monarquia, no qual haveria uma dicotomia entre a sociedade civil e o Estado como entidade separada e distinta das demais, separação que é superada no espinosismo e no marxismo na medida em que se supera a concepção teológico-política do Estado.

O cenário se apresenta como se o efeito da intervenção de Spinoza no interior da Filosofia do Direito de Hegel fosse a radicalização da e o rompimento com a concepção que Marx carregava no período da *Gazeta Renana*: a ideia de que o problema do “atraso” político da Alemanha seria resolvido com a importação do modelo de Estado inaugurado com a Revolução Francesa, onde este último era concebido como unidade orgânica e racional no interior da qual quaisquer separações entre os interesses individuais do cidadão e a universalidade do Estado “é recusada em proveito de uma integração da singularidade à unidade orgânica, ou

mais exatamente, do reconhecimento de uma adequação perfeita entre a razão individual e a razão da instituição estatal” (ABENSOUR, 1998, p. 42-43. A denominada “crise de 43” no pensamento marxiano consiste justamente na recusa da tese do Estado como sujeito infinito, autodeterminado, em cuja esfera toda exterioridade seria integrada. Spinoza permite a Marx

[realizar uma crítica da filosofia política de Hegel, o povo sendo a única instância ontológico-política, permitindo a constituição política, isto é, democrática, da sociedade civil. A partir de Spinoza é possível introduzir uma dialética incompleta na *Filosofia do Direito*. Esta dialética é simultaneamente uma crítica. O objeto desta dialética-crítica é a autoconstituição da atividade política na sua luta para ultrapassar os limites da dominação – das entidades abstratas erigidas em abstrações especulativas, definindo os últimos avatares do complexo teológico-político. (TOSEL, 2007. Tradução nossa.)

Se até aqui encontramos ressonâncias de Spinoza em certas teses formuladas por Marx, vejamos agora os elementos discrepantes.

Ao tratar no capítulo XVII do TTP o papel da imaginação e da superstição para a conservação de uma sociedade particular, Spinoza formulou os lineamentos de uma teoria da ideologia. O que chama atenção nesta é seu caráter não exclusivamente negativo, o que equivaleria a considerar a ideologia como simples erro ou ilusão, mas a ideia de que a ideologia constitui um verdadeiro sistema *positivo* de representações, uma forma de expressão da relação dos seres humanos com o mundo. É justamente essa ideia do papel fundamental da imaginação ou da ideologia que está ausente no pensamento de Marx em 1843; a problemática feuerbachiana impede-o de reconhecer o papel fundamental da ideologia para a conservação de uma sociedade e leva-o a defender que a “verdadeira democracia” é capaz de realizar totalmente o ser genérico da humanidade (*Gattungswesen*), implicando que as relações sociais entre os indivíduos que compõem essa sociedade seriam plenamente racionais e transparentes. Incapaz de absorver todo o impacto daquela teoria da ideologia, a problemática em que o pensamento de Marx ainda se inscreve à época da redação da CFDH faz com que se perca a

potência teórica “daquilo que Althusser justamente denominou de materialismo do imaginário spinozano” (MORFINO, 2013, p. 159. Tradução nossa).

Dessa forma, a intervenção do conceito de democracia de Espínosa na problemática feuerbachiana, na qual Marx estava inserido na época da redação da CFDH, produz um efeito no qual se perderia a potência “teórica daquilo que Althusser justamente denominou de materialismo do imaginário spinozano” (MORFINO, 2013, P, 159. Tradução nossa)¹⁹

Como afirma Althusser referindo-se ao comunismo:

Não é por acaso que o comunismo aparece como o contrário do fetichismo, o contrário de todas as formas reais nas quais aparece o fetichismo: na figura do comunismo como o inverso do fetichismo, o que aparece é a livre atividade do indivíduo, o fim da sua “alienação”, de todas as formas da sua alienação: o fim do Estado, o fim da ideologia, o fim da própria política. No limite, uma sociedade de indivíduos sem relações sociais. (MORFINO, 2013, p. 71. Tradução nossa).

No entanto, podemos encontrar entre os comentadores da obra da juventude de Marx que se opõem à tese de que a “verdadeira democracia” implica em uma sociedade transparente dois argumentos principais defendidos por Garo (2000) e Abensour (1998). Garo, em primeiro lugar, se opõe ao argumento da transparência da verdadeira democracia, pois “a democracia não é a resolução dos antagonismos sociais mais a sua expressão fiel, o anúncio de um problema, e não o seu desaparecimento.” (GARO, 2000, p.38. Tradução nossa.). Abensour, por sua vez, argumenta que “o advento da verdadeira democracia não deve ser confundido nem com a famosa noite em que todos os gatos são pardos, nem com um nascer de sol ofuscante a ponto de apagar todos os contornos” (ABENSOUR, 1998, p.93.) pois,

se, por um lado, dependente de uma ideia do sujeito como causa de si, esse pensamento oblitera, incontestavelmente, a finitude, por outro lado,

¹⁹ O materialismo do imaginário consiste, para Althusser, na ideia de que Spinoza construiu o conceito de imaginação não como uma forma na qual se oporia ao entendimento, mas como algo que expressa a relação dos homens e das mulheres com o mundo material de suas existências.

na medida em que ele não para de insistir nessa vontade de auto-instituição continuada, ele declara *volens nolens* que essa identidade de si a si só pode existir reconquistada, permanentemente, ao desprendimento e à despossessão que, por sua vez, não cessa de introduzir o tempo. Assim a verdadeira democracia, regida pelo princípio de autofundação continuada, não é pensada como realização definitiva, mas como uma unidade, fazendo-se e refazendo-se permanentemente, contra o surgimento sempre ameaçador da heteronomia; em resumo, levada pelo movimento da infinitude do querer. (ABENSOUR, 1998, p.98-99).

Embora possamos concordar com Garo e Abensour na tese de que a democracia é um processo contínuo instituinte, não nos parece que essa ideia fosse capaz de superar a o pressuposto da transparência. Pois, está presente de forma acentuada na CFDH a redução das relações sociais a uma forma transparente, cujas relações intersubjetivas seriam harmoniosas (KOUVELAKIS, 2003, p. 313). A “verdadeira democracia” é apresentada de tal modo como se fosse a única forma capaz de superar a alienação do povo presente nas outras formas de governo, mas para isso é preciso que cada um aja unicamente de acordo com regras racionais. É justamente esse problema que Abensour não consegue resolver: por um lado a CFDH é bastante dependente da filosofia feuerbachiana (no caso da verdadeira democracia, os sujeitos são compreendidos como causa de si), por outro lado, na verdadeira democracia há um processo constante de autofundação, introduzindo a finitude na sociedade transparente.

1.5.

Conclusão

Dessa forma, ao estabelecermos um diálogo entre Spinoza e Marx, foi possível lançar uma nova luz sobre a gênese do conceito de “verdadeira democracia” e seus limites. Por um lado, podemos encontrar nesse conceito diversas convergências com o pensamento político de Spinoza; por outro lado, a ausência da potência do imaginário, enquanto forma de

dominação e construção de costumes comuns, é o principal efeito da problemática feuerbachiana no pensamento de Marx na CFDH. Essa problemática, ao ser transplantada do domínio originalmente aplicado por Feuerbach, a gênese da religião, provoca um pressuposto totalmente ausente nas reflexões de Spinoza: uma ideia de sociedade na qual a transparência nas relações sociais e na constituição da esfera política é um fator primordial. A realização total do ser genérico implica em que a “verdadeira democracia” somente poderia realizar-se onde os homens não mais se alienem, seja através de fatores políticos, econômicos, ou por meio de mediações.

2

A crítica da religião e o processo de emancipação humana

2.1

Introdução

Se na *CFDH* Marx considerava que a verdadeira democracia constituía a forma adequada de organização política, forma esta que ultrapassaria o âmbito da política pensado a partir das instituições, na *QJ* a ideia de democracia será considerada insuficiente na sua capacidade e potencial de emancipação de todos e será colocada no âmbito da parcialidade da emancipação política. O nosso argumento nesse capítulo consiste em mostrar que, longe de ser um abandono do conceito de verdadeira democracia desenvolvido na *Crítica*, a ideia de uma democracia radical permanece em pleno funcionamento no conceito de emancipação humana. Além disso, veremos que também é necessário realizar a crítica da religião como um dos pressupostos para a realização dessa emancipação. Neste momento, veremos que é integrada à imagem de Spinoza como um democrata radical a figura de um crítico radical do imaginário teológico político. Na segunda parte deste capítulo, analisaremos o modo como podemos encontrar ressonâncias do pensamento do filósofo holandês na construção do conceito de proletariado em Marx na *CFDHI*.

2.2

O problema da religião

Um dos pontos centrais iniciado no texto da *QJ* consiste na questão da possibilidade da superação do antagonismo religioso entre o judeu e o cristão. Para isso, será preciso solucionar a questão de como se resolve um antagonismo para depois poder ser abordada a problemática da superação do antagonismo religioso. “A forma mais cristalizada do antagonismo, afirma Marx, entre o judeu e o cristão é o antagonismo religioso” (Marx, 2010a, p. 34). Por um lado, temos a questão a respeito dos antagonismos em geral, por outro lado, temos a questão de um antagonismo específico, o antagonismo religioso entre o judeu e o cristão. De que forma Marx encontra uma solução para esta problemática? Em primeiro lugar, a forma pela qual se supera um antagonismo consiste em torná-lo impossível. Em segundo lugar, tendo estabelecido uma solução para a superação dos antagonismos em forma geral, Marx pode abordar a questão específica do antagonismo religioso. Se um antagonismo é superado ao torná-lo impossível, o antagonismo religioso só poderá ser resolvido quando a religião for superada. No entanto, o desafio desta tese consiste justamente em definir em que termos esta superação ocorrerá. Para isso, será preciso que o judeu e o cristão reconheçam as suas religiões como um estágio histórico do desenvolvimento do espírito humano. Quando isto ocorrer, eles não estarão mas numa relação religiosa, ou numa relação mediada pela religião, mas numa relação crítica e científica, isto é, numa relação humana. Marx utiliza-se de uma metáfora para mostrar o alcance de sua tese sobre os estágios do desenvolvimento do espírito humano: o judeu e o cristão necessitam reconhecer as suas respectivas religiões “como diferentes peles de cobras descartadas pela história” (MARX, 2010a, p. 34).

De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida? (MARX, 2010^a, p. 36)

Na análise da questão judaica, é preciso levar-se em conta o potencial esclarecedor de uma questão. Não bastava se perguntar sobre qual grupo deveria ser emancipado ou se emancipar, mas era fundamental problematizar o tipo necessário de emancipação exigido e quais eram as condições necessárias para essa emancipação. Isso quer dizer que a formulação de uma questão de forma adequada é uma condição necessária para que se possa elaborar uma explicação e análises capazes de dar conta de um problema real. No caso da questão judaica, isso significa que a crítica ao caráter parcial e insuficiente da emancipação política poderia ser o elemento pelo qual seria possível esclarecer a questão judaica e colocá-la no quadro geral de sua época.

No entanto, a condição necessária para a formulação adequada da questão judaica é que ela está diretamente ligada ao caráter do Estado no qual o judeu se encontra. Neste sentido, onde é possível formular com clareza a questão judaica? Na Alemanha, onde o Estado ainda não podia ser tomado como uma forma existente, a questão judaica era uma questão puramente teológica. Por questão teológica, Marx compreende o local onde a oposição entre o judeu e o Estado manifesta-se por meio do antagonismo entre o primeiro, que confessa a sua religião, e o segundo, que confessa uma religião específica como a sua religião oficial em oposição a todas as outras religiões. Nesse cenário, a possibilidade de formulação de uma crítica ao Estado está diretamente relacionada com uma crítica à religião cristã e à religião judaica. Trata-se de um quadro em que, por mais que as questões formuladas se direcionem ao Estado, elas movem-se no solo comum da religião: “por mais que estejamos nos movendo criticamente ainda estamos no interior da teologia” (MARX, 2010a, p. 37).

Na França, por outro lado, onde vigorava o Estado constitucionalista, a questão judaica movia-se no terreno da parcialidade da emancipação política. O Estado não tendo sido capaz de emancipar a todos, o judeu relacionava-se com ele ainda segundo a forma do antagonismo religioso. Somente nos “estados livres norte-americanos” a questão judaica perde o seu caráter religioso e torna-se uma questão de ordem prática e secular. De que forma é possível esta nova configuração da relação entre judeu e Estado? Ora, no Estado plenamente desenvolvido, isto é, liberto de confessar uma religião particular, a relação da religião com o Estado político pode emergir com clareza. No local onde isto ocorre, a crítica à religião deixa de ser uma crítica puramente teológica e torna-se uma crítica ao Estado. “A crítica transforma-se, então, em crítica ao Estado político. Justamente no ponto em que a questão deixa de ser teológica, a crítica de Bauer deixa de ser crítica” (MARX, 2010a, p. 37).

Desta forma, não há contradição entre a emancipação política e a presença da religião nos Estados politicamente emancipados. A presença da religião, portanto, não contradiz a consolidação do Estado a partir da emancipação política. Nos locais onde ela ocorreu, pode encontrar-se o fenômeno religioso em sua existência plena. Ora, a necessidade da existência da religião indica a existência de uma carência. Essa carência deve ser procurada na própria “essência do Estado”. Neste sentido, a investigação a respeito da religião não deve ser buscada na própria manifestação do fenômeno religioso, que não constitui mais a chave explicativa de si mesmo, mas a partir da relação dos homens com o mundo secular. Se a carência não pode ser mais explicada a partir da própria religião, o elemento pelo qual se explica a busca dos “cidadãos livres” deve ser procurado no “fenômeno da limitação humana”. O que isso significa? Em primeiro lugar, a supressão da religião decorre da supressão das limitações do mundo secular. Não se trata mais de dissolver as questões “mundanas” em questões religiosas, mas de encontrar as razões da sua existência na própria história. “Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por

tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história.” (MARX, 2010a, p. 38). Por isso, a questão da relação da emancipação política com a religião é na verdade a questão da relação da emancipação política com a emancipação humana.

Por emancipação política, compreende-se o processo pelo qual o Estado se emancipa da religião, um processo em que o Estado deixa de confessar uma religião particular como a sua religião oficial. Mas a emancipação política não é um processo isento de contradições: “a emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada [...] em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação humana” (MARX, 2010a, p. 38).

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre. (MARX, 2010a, p. 39)

A emancipação política só é capaz de libertar o homem por um desvio através do Estado que se declara ateu, mas todos permanecem religiosos em suas vidas privadas, colocando-os em contradição consigo mesmos. O caráter parcial da emancipação política torna-se evidente no fato de que a esfera estatal se emancipa da religião embora a maioria dos cidadãos ainda permanecerem religiosos. Nem mesmo eles deixam de ser religiosos pelo fato de que a religião deixa de ser uma forma pública, confessada até pelo Estado, para se tornar uma prática privada. Mesmo nesse quadro, no entanto, o comportamento do Estado emancipado da religião não difere do comportamento dos cidadãos em relação ao fenômeno religioso.

De que forma ocorre o processo de emancipação política? Por meio do Estado, o homem liberta-se de uma limitação, colocando-se em contradição consigo mesmo, pois, ainda que a religião seja transferida da vida pública para a esfera privada, todos permanecem religiosos em suas vidas privadas. Tendo em vista esse cenário delimitado pela emancipação

política, esse processo é parcial e limitado. Ele só é capaz de libertar o homem por um desvio. A liberdade e o homem, nesse contexto, são mediados pelo Estado. Assim como Cristo é o mediador “sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade”, o Estado torna-se o mediador pelo qual ele transfere toda a sua “impiedade” e “desenvoltura humana”.

Pode-se caracterizar mais precisamente o caráter parcial e contraditório da emancipação política quando se tem em vista que, no Estado em que ela foi efetivada, os cidadãos levam uma vida dupla: por um lado, na vida do gênero humano, eles possuem uma “vida celestial”, marcada pelo sentimento de pertencimento a uma comunidade comum; por outro lado, em sua vida material, subsistem todas as marcas do egoísmo e individualismo burguês, caracterizado pela busca do interesse privado e a redução de todas as pessoas à condição de meio de consecução de seus próprios interesses privados. Na vida burguesa, ele “encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele”. (MARX, 2010a, p. 41). Neste ponto, pode ser estabelecido um paralelismo entre a relação dos homens com a religião e a relação dos homens com o Estado. O processo de superação da limitação da sociedade burguesa pelo Estado é o mesmo processo pelo qual a religião supera a vida profana: “sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela”. Assim como na religião, o homem leva uma vida dupla: na sociedade burguesa, por um lado, ele é um “ente profano”. Esse argumento pode ser explicado da seguinte maneira: no local onde ele é para si mesmo e para o outro um indivíduo real, ele constitui um “fenômeno inverídico”. Na esfera estatal, por outro lado, “o homem equivale a um ente genérico. o homem participa de uma “soberania fictícia” em contradição com a sua vida provada burguesa real e preenchida “com uma universalidade irreal” (MARX, 2010a, p. 40).

Qual é a raiz dos conflitos que emergem no processo de emancipação política? Os conflitos e contradições encontrados no Estado

emancipado politicamente podem encontrar a sua causa comum na relação entre o Estado e a sociedade burguesa. Todas as outras formas de conflitos possuem uma ligação intrínseca com a estrutura contraditória do processo de emancipação política. No entanto, muitos críticos apontaram que Marx não fazia uma distinção adequada da forma de organização política presente no absolutismo e a que foi inaugurada pela Revolução Francesa. Essa posição na nossa opinião não é adequada, tendo em vista que Marx enfatiza que a emancipação política constitui um

grande progresso, não chega a ser a forma definitiva de emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui da emancipação real, de emancipação prática. (MARX, 2010a, p. 41)

A recusa da emancipação política por Marx consiste em levar ao limite a ideia dessa e mostrar que ela é uma forma contraditória e insuficiente na sua pretensão de emancipação. Um dos pontos centrais nessa argumentação é justamente mostrar que a emancipação política não é capaz de emancipar o homem da religiosidade. De que forma o homem emancipa-se da religião no processo da emancipação política? O homem emancipa-se da religião deslocando-a do direito público para o direito privado. Ela deixa de ser uma manifestação do “espírito” do Estado para se tornar o “espírito” da sociedade burguesa, “a esfera do egoísmo”, da guerra de todos contra todos. A religião, no cenário criado pela emancipação política, não é mais a essência da comunidade, mas “a essência da diferença”. Ela torna-se a manifestação da separação entre o homem e a sua comunidade, dele consigo mesmo e entre os demais homens. A religião, reduzida à esfera privada, torna-se a expressão do egoísmo, do capricho privado e da arbitrariedade, que marca a sociedade burguesa.

Os limites da emancipação política tornam-se nítidos nesse ponto. A emancipação política não busca a emancipação plena de todos. As cisões provocadas, a divisão entre o homem público e o privado e o “deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa”, por

esse processo de emancipação não são um estágio de um processo emancipatório, mas constituem a sua realização plena. A emancipação política, portanto, não busca anular a religiosidade “real do homem”.

A construção de um sujeito dotado de uma vida dupla não constitui uma contradição em relação ao processo e aos objetivos da emancipação política. No Estados emancipados politicamente, encontra-se a divisão entre o homem religioso em sua vida privada e o cidadão como membro da comunidade política. Esse processo dissociativo não pode ser considerado nem mesmo alguma forma de empecilho ou barreira para uma emancipação política plena, mas constitui de fato o modo “político de se emancipar da religião”²⁰.

A condição de possibilidade de abolição da religião está diretamente relacionada à abolição da propriedade privada. Para isso, nas ocasiões em que a emancipação política é gerada pela violência da sociedade burguesa, pela qual “a autolibertação humana procura realizar-se sob a forma de autolibertação política” (MARX, 2010a, p. 42), o processo de emancipação política pode avançar até a destruição da religião.

Marx, por meio da distinção construída ao longo do texto entre emancipação política e emancipação humana, mostra que, ao contrário do que muitos consideravam, o Estado cristão pleno não é aquele no qual o cristianismo ocuparia o papel de religião oficial estatal, excluindo todas as demais religiões da esfera pública, mas sim aquele no qual o Estado é ateu – isto é, não confessa mais nenhuma religião oficial – e democrático, colocando a religião como uma esfera particular ao lado dos outros elementos da sociedade burguesa.

O assim chamado Estado cristão constitui, na verdade, a negação cristã do Estado, mas jamais a realização estatal do cristianismo. O Estado que

²⁰ “A dissociação do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, essa dissociação não é uma mentira frente à cidadania, não constitui uma forma de evitar a emancipação política, mas é a própria emancipação política, ela representa o modo político de se emancipar da religião. (MARX, 2010a, p. 42)

continua a professar o cristianismo na forma de religião ainda não a professa na forma do Estado, pois continua a comportar-se religiosamente para com a religião, isto é, ele não é a realização efetiva do fundamento humano da religião, porque ainda se reporta à irrealidade, à figura imaginária desse cerne humano. O assim chamado Estado cristão é o Estado incompleto, e ele tem a religião cristã na conta de complemento e santificação de sua incompletude. Sendo assim, a religião se torna para ele um meio, e ele se constitui no Estado da hipocrisia. (MARX, 2010a, p. 43)

A partir da distinção entre Estado cristão e Estado democrático, poder-se-á ver que, ao contrário do que se poderia pensar, o primeiro constitui a “negação cristã” do Estado. Como podemos compreender essa afirmação? Para definir com maior precisão esse caráter, Marx elabora uma nova distinção entre o Estado completo e o Estado incompleto. O Estado completo é aquele que, apesar de enumerar a religião entre os seus pressupostos por causa da “deficiência inerente à essência universal do Estado” (Marx, 2010a, p. 43), não necessita dessa para completar-se. Já no Estado incompleto, há a necessidade da religião para a “santificação” de sua incompletude. Nesse cenário, a religião é um meio para que o Estado cristão se utilize dessa como o seu fundamento, uma vez que ele é marcado por sua “deficiência inerente à sua existência particular de Estado deficiente” (MARX, 2010a, p. 43). O Estado democrático, que constitui o Estado real, não necessita da religião para chegar a “sua completude”. O Estado completo é capaz de abstrair da religião na medida em que ele é capaz de realizar secularmente o fundamento humano da religião:

há uma grande diferença entre o Estado completo enumerar a religião entre os seus pressupostos por causa da deficiência inerente à essência universal do Estado e o Estado incompleto declarar a religião como seu fundamento por causa da deficiência inerente à sua existência particular de Estado deficiente. No último caso, a religião se torna política incompleta. No primeiro caso, manifesta-se na religião a incompletude até mesmo da política completa. O assim chamado Estado cristão necessita da religião cristã para completar-se como Estado. (MARX, 2010a, p.43).

Por ser a expressão do estágio do desenvolvimento não secular do espírito humano, o espírito religioso só pode realizar-se quando o estágio do desenvolvimento religioso emergir em sua forma secular. Tal

secularização do espírito religioso ocorre no Estado democrático. Mesmo nesse quadro de secularização, o fundamento desse Estado não é propriamente o cristianismo e os seus valores, mas o fundamento humano da religião. A religião, nesse cenário, é a consciência ideal dos membros do Estado democrático. Por consciência ideal é compreendida a consciência não secular. Mas por qual razão a consciência ideal dos membros desse Estado ainda permanece religiosa? A resposta de Marx é precisa: a consciência ideal dos membros do Estado democrático permanece religiosa porque a religião é a expressão da forma ideal do estágio do desenvolvimento humano. Mas de que maneira é construído o processo pelo qual os membros do Estado tornam-se religiosos? O paralelismo estabelece-se da seguinte maneira: o homem comporta-se como religioso quando se comporta em relação à vida estatal como se essa fosse a sua vida verdadeira. A religião, portanto, representa “o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas”. Nesse sentido, a democracia plenamente realizada, no processo de emancipação política, é cristã na medida em que ela considera cada homem um ente soberano. Mas que tipo de homem ela toma como ente soberano e supremo? Marx enumera um conjunto de características de que esse é dotado: o homem isolado, o homem corrompido pela sociedade e o homem alienado. O ponto seguinte do argumento é central: a democracia toma como ente supremo o homem que ainda não é o ente genérico real. Pela definição negativa desse conceito, sabemos que o ente genérico real é aquele que não é corrompido pela sociedade, que não está sujeito às relações e elementos desumanos, que não é alienado e que não é perdido para si mesmo. O postulado do cristianismo, da soberania do homem, é realizado na democracia, só que como um ente alienado e diferente do homem real, isto é, do homem não alienado.

Nesse cenário, na democracia plenamente realizada, a consciência religiosa considera-se tanto mais religiosa quanto mais está destituída de relevância política e aparenta ser a expressão da fantasia e do arbítrio. A

consciência religiosa e teológica, neste sentido, considera manifestar-se de maneira plena quanto mais é distante das questões terrenas, da relevância política e dos assuntos práticos. Essa consciência expressa-se da melhor forma quanto mais aparenta ser um produto da mentalidade estreita, da fantasia e da arbitrariedade.

Demonstramos, portanto, que a emancipação política em relação à religião permite que a religião subsista, ainda que já não se trate de uma religião privilegiada. A contradição em que se encontra o adepto de uma religião em particular com sua cidadania é apenas uma parte da contradição secular universal entre o Estado político e a sociedade burguesa. A realização plena do Estado cristão constitui o Estado que se professa como Estado e abstrai da religião de seus membros. A emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação à religião. (MARX, 2010a, p. 46)

O processo de emancipação política, portanto, é marcado pela parcialidade e a contradição. Tal fato ocorre porque a emancipação política permite que a religião subsista como um elemento particular da sociedade. No entanto, a contradição entre o homem que professa uma religião particular e o cidadão é a expressão da contradição entre a sociedade civil, marcada pelo egoísmo burguês, e o Estado político. Além disso, não só a emancipação política é incapaz de superar a contradição entre o homem religioso e o cidadão, mas também a realização plena do Estado cristão ocorre quando o Estado abstrai da religião. Por esta razão, a emancipação do Estado não é acompanhada pela emancipação do homem real da religião. Diante disso, Marx rejeita a emancipação política como uma forma capaz de dar conta da problemática da emancipação e elabora o conceito de emancipação humana como forma de mostrar os limites e a incapacidade do primeiro de resolver essa questão. A contradição e a parcialidade presentes na emancipação política não são encontradas apenas entre os judeus, mas são uma consequência da parcialidade da emancipação política.

Os assim chamados direitos humanos, os *droits de l'homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade." (MARX, 2010a, p. 48)

A partir da relação estabelecida entre o Estado político e a sociedade burguesa é possível explicar a razão da diferenciação entre homem e cidadão e entre os direitos humanos e os direitos do cidadão. Os direitos humanos são diferenciados do direito do cidadão porque o primeiro são os direitos dos membros da sociedade burguesa, do homem separado da comunidade. De que maneira essa diferenciação é explicada? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, isto é, a partir do caráter parcial e insuficiente da emancipação política e da contradição entre o homem enquanto membro da comunidade política e o homem enquanto sujeito isolado da sociedade burguesa. Por isso, Marx considera que os direitos humanos são os direitos dos membros da sociedade burguesa, do homem egoísta, separado da comunidade.

A busca pelas estruturas de funcionamento do Estado leva Marx a desvelar até mesmo os valores considerados mais primordiais pela sociedade emancipada politicamente. Esse é o caso da ideia de liberdade. O que é a liberdade no Estado emancipado politicamente? Para responder essa questão, Marx constrói uma nova simetria entre o direito humano à liberdade e o direito à propriedade privada. A liberdade equivale ao direito de fazer tudo aquilo que não prejudique a outro homem. O seu limite é dado pela lei que determina o limite no qual cada um pode mover-se. Nesse sentido, o limite que cada um pode mover-se equivale ao limite, presente no direito à propriedade privada, estabelecido entre dois terrenos, “que é determinado pelo poste da cerca”. A liberdade, na verdade, é a liberdade do homem isolado, do homem concebido como uma mônada. Ora, o direito humano à liberdade não constitui um contraponto a essa concepção de liberdade. Ele não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas na separação entre eles. O direito humano à liberdade é a consumação do direito do indivíduo isolado e limitado. A conclusão dessa simetria estabelecida por Marx consiste na demonstração de que, por meio de seus ideais abstratos, o direito humano à liberdade equivale praticamente ao direito humano à propriedade privada.

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer, sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito privado. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade. (MARX, 2010a, p. 49).

Chega-se nesse ponto a um elemento fundamental na estratégia conceitual do texto. Em que consiste o direito humano à liberdade? O direito humano à liberdade é o direito de cada um poder desfrutar de sua propriedade privada sem levar em conta os demais membros da sociedade civil. A noção de liberdade individual, juntamente com a aplicação prática do direito humano à propriedade, é a base da sociedade burguesa. Isso implica numa questão fundamental: o membro da sociedade burguesa não vê os demais membros como uma forma de realização de sua própria liberdade através da vida em comunidade, mas os enxergam como uma restrição e um limite à sua própria liberdade. A ideia de *égalité* também não é capaz de superar o imaginário da sociedade burguesa. O que é a *égalité*? “Nada mais que a igualdade da *liberté*” (MARX, 2010a, p. 49), no qual cada homem “é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma” (MARX, 2010a, p. 49).

A segurança, por sua vez, é o conceito supremo da sociedade burguesa, pois, por meio desse conceito, a sociedade burguesa consolida o seu egoísmo. O conceito de segurança é diretamente articulado com a noção de polícia, que pode ser definido como a estrutura responsável para garantir a conservação dos direitos e das propriedades dos membros da sociedade burguesa. Pode-se ir ainda mais longe no alcance dessa definição: a sociedade somente existe para garantir a conservação desses direitos e dessas propriedades.

Portanto, nenhum dos direitos humanos é capaz de superar o egoísmo do homem burguês, do homem separado da comunidade e em busca de seu próprio interesse privado. Para isso, esses direitos teriam que ser eficazes em conceber o homem como um ente genérico. No

entanto, os direitos humanos somente deixam entrever “a vida do gênero” como uma moldura externa, como uma limitação a sua autonomia original. No entanto, o que une os membros da sociedade burguesa? A necessidade natural, a carência, o interesse privado, a conservação de sua propriedade privada e a conservação de sua vida egoísta.

Este fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a comunidade política, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem propriamente dito e verdadeiro.” (MARX, 2010a, p. 50).

Marx nesse ponto constrói uma oposição com o objetivo de esclarecer a dinâmica do processo de emancipação política. Para isso, ele irá opor a cidadania, representada pela figura do *citoyen* e caracterizada como um ente comunitário, à esfera do homem egoísta. A cidadania é definida como a comunidade política, como a esfera do ente comunitário. No entanto, com a emancipação política, a cidadania é rebaixada a condição de mero meio para a conservação dos direitos humanos. Além disso, a esfera comunitária, na qual o homem comporta-se como um ente genérico, é inferiorizada em relação à esfera em que o homem é um ente parcial. Os Estados emancipados politicamente ao invés de propiciarem uma integração comunitária entre todos, na verdade, toma como o “homem propriamente dito” o homem burguês e não o homem como cidadão, isto é, um ente comunitário.

O caráter parcial da emancipação política torna-se evidente nesse processo na medida em que essa não foi capaz de libertar o homem da religião, da propriedade e do egoísmo do comércio. Ele (o homem) “ganhou a liberdade da religião, [...] ele ganhou a liberdade da propriedade [...] ele ganhou a liberdade do comércio.” (MARX, 2010a, p. 53). O processo de emancipação política engendrada pela burguesia contra o sistema de poder feudal representou um “sacudir de si as amarras que

prendiam o espírito egoísta da sociedade burguesa” (MARX, 2010a, p. 53). Se a sociedade feudal tinha como o seu fundamento o homem, a emancipação política expressa a dissolução dessa sociedade em seu fundamento. No entanto, o verdadeiro fundamento da sociedade feudal para Marx era o homem egoísta. Neste sentido, o processo de emancipação política dissolveu a sociedade feudal na figura do homem egoísta. Este é a base e o pressuposto do Estado político. De que forma o Estado político reconhece o homem egoísta como o seu fundamento? Por meio dos direitos humanos. Além disso, a parcialidade da emancipação política torna-se evidente no caráter limitado da noção de liberdade, como vimos, presente no imaginário da sociedade burguesa. A emancipação política não foi capaz de libertar o homem da religião, da propriedade privada e do egoísmo do comércio.

O processo desencadeado pela revolução política, que constitui o Estado político e dissolve a sociedade burguesa em indivíduos independentes, é um só e mesmo ato para Marx. A relação dos membros da sociedade burguesa, neste sentido, dissolvida em indivíduos independentes e o Estado político é baseada no direito. Para demonstrar esta tese, Marx constrói uma simetria entre a sociedade burguesa e a sociedade feudal. A relação do membro da sociedade burguesa dissolvida é baseada no direito assim como a do membro do estamento era baseada no privilégio. Nesse cenário, o homem enquanto membro da sociedade burguesa é apresentado como o homem natural. Por esta razão, os direitos humanos são considerados como os direitos naturais. “Os *droits de l’homme* se apresentam como *droits naturels*, pois a atividade consciente se concentra no ato político.” (MARX, 2010a, p. 53). O homem burguês é o homem egoísta, isolado e separado da vida em comunidade. Ele é o resultado passivo da sociedade dissolvida, “objeto de certeza imediata, portanto, objeto natural” (MARX, 2010a, p. 53).

O que esse quadro mostra é justamente os limites emancipatórios da revolução política. “A revolução política decompõe a vida burguesa em

seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem os submeter à crítica” (MARX, 2010a, p. 53). Isso significa que essa revolução toma a sociedade burguesa e suas características inerentes como o seu fundamento, como um pressuposto, como a sua base natural. O homem, enquanto membro da sociedade burguesa, é considerado como o homem propriamente dito, isto é, o homem enquanto distinto do *citoyen*. Isso ocorre porque o homem burguês é o que está mais próximo da existência sensível individual enquanto o homem como cidadão, o homem político, se constitui apenas como ser abstrato, como um ente alegórico e moral. Para a conclusão desse argumento, Marx chama a atenção para a oposição entre o homem real e o homem verdadeiro. O homem real só é reconhecido como um indivíduo egoísta, que busca os seus interesses privados e está isolado dos restantes membros da comunidade. O homem verdadeiro, por outro lado, só é reconhecido como um homem abstrato, o homem como *citoyen*.

Tendo efetuado esses passos argumentativos, ainda falta um desenvolvimento argumentativo maior de um tema central da *Questão Judaica*. O que é a emancipação? A emancipação segundo Marx é “redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem” (MARX, 2010a, p. 54). O que é a emancipação política? Assim como na definição de emancipação em geral, a emancipação política é um processo de redução do mundo humano ao homem. No caso da emancipação política, a redução ocorre de forma dupla: por um lado, o homem é reduzido à condição de membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta, e, por outro lado, ele é reduzido a condição de cidadão, isto é, a condição de ser uma pessoa moral.

Dentro desse quadro argumentativo, qual é a diferença da emancipação humana em relação à emancipação política? Marx utiliza a expressão “recuperar para si” para descrever o processo pelo qual o homem real, isto é, o homem burguês, no processo de realização plena da emancipação humana, é capaz de integrar em uma unidade o homem

real e o homem verdadeiro (o homem enquanto cidadão). Além disso, tendo sido capaz de realizar de forma plena a emancipação humana, o homem, enquanto ente genérico integra a sua força individual com a força social. Na emancipação política, ao recuperar para si o cidadão abstrato, o homem individual real como ente genérico não é capaz de integrar a qualidade de ente genérico à vida individual empírica do homem nas suas relações sociais. Isso só será possível quando o homem tiver reconhecido e organizado as forças individuais como forças sociais. Nesse momento, ele será capaz de não mais separar as suas próprias forças das forças sociais na forma de forças políticas. A forma pela qual essa integração é possível encontra-se no conceito de ente genérico. Na emancipação humana, o homem enquanto ente genérico é integrado na vida empírica dele. A força social não é mais vista em oposição as suas próprias forças. Além de também não separar de si as forças sociais por meio da separação entre a vida política e a vida privada.

Essa ideia de emancipação humana mostra-nos que tal conceito incorpora em sua estrutura a dimensão aberta pela noção de verdadeira democracia. Como vimos essa noção possui uma forte similaridade com o ideário democrático spinozano. Além dessa dimensão, a problemática da emancipação humana, como uma forma de se criar um espaço de liberdade em detrimento do imaginário teológico-político, traz consigo a tarefa fundamental de se realizar a crítica da religião, cuja tarefa já havia sido iniciada pelos hegelianos de esquerda. A interpretação dessa problemática toma como um dos seus pressupostos a superação do imaginário teológico-político. Se aqui não encontramos uma leitura direta de Spinoza, observamos a incorporação na imagem deste do papel de ter desenvolvido uma teoria eficaz no combate ao pensamento religioso. No entanto, tal leitura do filósofo holandês por Marx ocorre, em relação a esse aspecto, mediada pela interpretação de Feuerbach.

Tal como o jovem Marx abriu o seu caminho através do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa e colocava o seu próprio nome nos excertos que diligentemente copiou, a *Essência do Cristianismo* de Feuerbach tinha

trazido a crítica da religião de Espinosa para a atualidade. A ligação entre estes dois livros era demasiado visível e oportuna para Marx lhe passar ao lado. Feuerbach traduziu o ataque de Espinosa à religião em termos do conceito de alienação de Hegel e, mais importante ainda, atualizou-o historicamente em termos da moderna situação alemã. (YOVEL, 1999, p. 297)

2.3

A situação alemã e o surgimento do proletariado

A *CFDHI* tem como o seu objeto inicial a crítica. Não se trata de qualquer crítica, mas sim da crítica da religião tal como feita pelos alemães (especialmente, Feuerbach). Esta crítica é o “pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2010c, p. 145). A crítica da religião apresenta-se como um movimento de inversão do processo de “autoalienação humana” (MARX, 2010c, p. 146). Por esta razão, este processo desmascara o fato primordial de que “o homem faz a religião, a religião não faz o homem” (MARX, 2010c, p. 145). No entanto, esse desencantamento, essa reapropriação de sua “autoconsciência” e de seu “autossentimento” (MARX, 2010c, p. 145) é acompanhado do fato de que, no mundo religioso, o homem “ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente” (MARX, 2010c, p. 145). Antes de nos dizer a causa dessa inversão, Marx introduz essa temática por uma definição do que é o homem: “o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo, o homem é o mundo do homem, o estado, a sociedade” (MARX, 2010c, p. 145). A partir dela, o filósofo alemão mostra que a causa dessa inversão somente pode ser encontrada em um mundo invertido: “esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido” (MARX, 2010c, p. 145). Se o “mundo do homem” apresenta-se de modo invertido, qual o papel da religião neste processo? A religião

é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em sua forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo,

sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. (MARX, 2010c, p. 145).

Da mesma forma que a religião é a expressão de um mundo invertido, “a existência profana do erro está comprometida” (MARX, 2010c, p. 145). A partir disso, a necessidade de se efetuar a crítica da realidade apresenta-se por meio de um jogo de imagens entre os termos “super-homem”, “inumano”, “reflexo” e “aparência”. “O homem que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas a reflexo de si mesmo, já não será tentado a encontrar apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procurava e tem de procurar sua autêntica realidade” (MARX, 2010c, p. 145). O segundo momento de afirmação daquela necessidade de se efetuar a crítica da realidade é realizado por meio de uma imagem metafórica: “a crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche” (MARX, 2010c, p. 146). O que está em jogo nessa necessidade de se efetuar a crítica é justamente a felicidade do homem. “A supressão da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*” (MARX, 2010c, p. 145). A crítica da religião, daí a afirmação inicial do texto, como vimos, de que ela é o pressuposto de toda a crítica, constitui o processo inicial de desencantamento do mundo. Processo esse marcado pelo uso da razão em detrimento de uma concepção mágica do mundo. “A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol, a religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo” (MARX, 2010c, p. 146).

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação em suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-

se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política (MARX, 2010c, p. 146).

Para a realização deste propósito, Marx constrói uma estrutura conceitual que é marcada pela oposição de dois termos: por meio da imagem de um além, representado pela pós-revolução francesa de 1789, e de um aquém, representado pelo atraso alemão:

se nos ativermos ao *status quo* alemão, mesmo que da única maneira adequada, isto é, negativamente, o resultado permaneceria um *anacronismo*. Mesmo a negação de nosso presente político é já um fato empoeirado no quarto de despejo histórico das nações modernas. Se nego as perucas empoadas, fico ainda com as perucas desempoadas. Quando nego a situação alemã de 1843, não me encontro nem mesmo, segundo a cronologia francesa, no ano de 1789, quanto menos no centro vital do período atual." (MARX, 2010c, p. 146).

Uma vez que aquele que fala da Alemanha está na verdade falando do aquém 1789, como Marx, enquanto um alemão, poderia escapar do anacronismo que ele mesmo critica no trecho supracitado?²¹ Por meio da construção de uma nova polaridade: a do registro teórico e a do registro prático. Se o modo como se configurava a situação alemã se apresentava como estando "abaixo do nível da história, abaixo de toda a crítica" (MARX, 2010c, p. 147), a teoria alemã, representada pela sua filosofia, fornecia uma alternativa que superasse o atraso histórico da Alemanha. "Vivenciamos a nossa pós-história no pensamento, na filosofia. Somos contemporâneos filosóficos do presente, sem sermos seus contemporâneos históricos. [...] Quando, portanto, em vez das *oeuvres incomplètes* de nossa história real, criticamos as *oeuvres posthumes* de nossa história ideal – a *filosofia* – então nossa crítica situa-se no centro dos problemas dos quais o presente diz: *that is the question*." (MARX, 2010c, p. 150). A tarefa consiste, portanto, em não criticar a realidade

²¹ Esta questão também foi colocada por Fausto (2016): "o narrador é um alemão. Ele se situa no aquém-Reno. Fala do lado de cá do Reno. Mas isso constitui um problema. É que a distinção espacial-geográfica entre o aquém-Reno, corresponde na situação inicial [...] à dualidade temporal aquém-89/além-89. Quem fala da Alemanha, fala na realidade desde o aquém-89 [...]. E, sendo assim, como poderá ele se exprimir como moderno-contemporâneo (uma exigência que se assume pela recusa explícita do 'anacronismo'?" (FAUSTO, 2016, p. 5).

alemã, mas sim “a filosofia alemã” que “é o *prolongamento ideal* da história alemã”. (MARX, 2010c, p. 150).

Se a filosofia especulativa do direito só foi possível na Alemanha – esse pensamento extravagante e abstrato do Estado moderno, cuja efetividade permanece como um além, mesmo que esse além, signifique tão somente o além do Reno –, a imagem mental alemã do estado moderno, que faz abstração do homem efetivo, só foi possível, ao contrário, porque e na medida em que o próprio Estado moderno faz abstração do homem efetivo ou satisfaz o homem total de uma maneira puramente imaginária. (MARX, 2010c, p. 151).

Aqui podemos observar que a tese de Marx de que a filosofia alemã foi a forma adequada de se colocar para o além do Reno e de 1789 não é colocada sem uma tensão fundamental. Ao mesmo tempo em que o autor d’ *O Capital* diz que “a filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã situada al pari com o presente moderno, oficial” (MARX, 2010c, p. 150), ele ressalta a problemática que já havia sido apontada em sua análise da *Filosofia do Direito de Hegel* em 1843: a filosofia alemã do Estado expressa o desenvolvimento moderno da política (o além de 1789) mistificando-o. Por esta razão, Marx privilegiou, no texto de 1843, a análise e a crítica da filosofia do Estado de Hegel. Pois essa era a única forma capaz dele colocar-se diante da questão da organização da sociedade e do Estado. Para escapar daquele atraso alemão relatado no início do texto, era necessário realizar a crítica da filosofia alemã.

É com razão, pois, que o partido político *prático* na Alemanha exige a negação da *filosofia*. seu erro consiste não em formular tal exigência, mas em limitar-se a uma exigência que ela não realiza seriamente, nem pode realizar. Crê ser capaz de realizar essa negação ao murmurar – dando as costas à filosofia e afastando dela sua cabeça – algumas fraseologias furiosas e banais sobre ela. Dada a estreiteza de seu ângulo de visão, não considera que a filosofia se encontre no mesmo nível da realidade *alemã* ou até mesmo a situa falsamente *abaixo* da prática alemã e das teorias que a servem. reivindicais que se deva seguir, como ponto de partida, o *germe da vida real*, mas esqueceis que o germe da vida real do povo alemão brotou, até agora, apenas no seu *crânio*. em uma palavra: não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la. (MARX, 2010c, p. 150)

Vemos no trecho supracitado que Marx também rejeita as duas opções que implicariam na impossibilidade da crítica: a do partido político prático, que despreza a filosofia; a do dogmatismo filosófico, que

pretende somente realizar a filosofia de forma acrítica.²² A posição da filosofia mostra-se inadequada na medida em que esta é tomada como um domínio independente do “mundo alemão, sem considerar que a própria filosofia até então existente pertence a esse mundo e constitui o seu complemento, mesmo que ideal” (MARX, 2010c, p. 150). Embora se comportassem de modo crítico em relação ao “partido prático”, o dogmatismo prevalecia entre os seus membros

na medida em que partiram dos pressupostos da filosofia e ou aceitaram seus resultados ou apresentaram como exigências e resultados da filosofia exigências e resultados extraídos de outros domínios, embora estes – pressupondo-se sua legitimidade – só possam, ao contrário, ser obtidos pela negação da filosofia até então existente, da filosofia como filosofia. Reservamo-nos o direito a uma descrição mais detalhada desse partido. Seu defeito fundamental pode ser assim resumido: ele acreditou que poderia realizar a filosofia sem suprimi-la. (MARX, 2010c, p. 150-151)

Se tanto o partido prático alemão como o dogmatismo filosófico apresentam, cada um a sua maneira, resultados ineficientes em relação “à situação alemã [...] que está abaixo de toda a crítica” (MARX, 2010c, p. 147), é necessário o surgimento de uma terceira alternativa. Alternativa esta capaz de elevar a Alemanha “a uma práxis à *la hauteur des principes*, quer dizer, a uma revolução que a elevará não só ao nível oficial das nações modernas, mas à estatura humana que será o futuro imediato dessas nações” (MARX, 2010c, p. 151).

A superação do atraso alemão em relação ao desenvolvimento político moderno não é só do interesse nacional germânico, mas também dos Estados modernos²³:

E mesmo para os povos modernos, essa luta contra o teor limitado do *status quo* alemão não carece de interesse, pois o *status quo* alemão é a perfeição manifesta do *ancien régime* é o defeito oculto do Estado moderno. A luta contra o presente político alemão é a luta contra o passado das nações modernas, e estas continuam a ser importunadas pelas reminiscências do passado. ((MARX, 2010c, p. 148).

²² “O mesmo erro, apenas com fatores *invertidos*, cometeu o partido *teórico*, oriundo da filosofia” (MARX, 2010c, p. 150).

²³ “O moderno *ancien régime* é apenas o comediante de uma ordem mundial cujos heróis estão mortos” (MARX, 2010c, p. 149).

Marx adota neste momento uma tese da filosofia da história de Hegel: a história se repete como tragédia. Mas acrescenta a esta tese uma terceira etapa “ao conduzir uma forma antiga ao sepulcro” (MARX, 2010c, p. 149): “a última fase de uma forma histórico-mundial é sua comédia”²⁴ (MARX, 2010c, p. 149). Por qual razão a história necessita passar por estas fases? “A fim de que a humanidade se separe alegremente do seu passado. É esse alegre destino histórico que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha.” (MARX, 2010c, p. 149). A superação definitiva do passado das nações modernas, marcado pelo *ancien régime*, somente poderia ocorrer quando esse fosse superado na Alemanha²⁵.

Para as nações modernas, é instrutivo assistir ao *ancien régime*, que nelas viveu a sua tragédia, desempenhar uma comédia como fantasma alemão. Trágica foi a sua história, porque ele era o poder pré-existente do mundo, ao passo que a liberdade, ao contrário, era uma fantasia pessoal; numa palavra, porque ele mesmo acreditou na sua legitimidade e nela que ele tinha de acreditar. (MARX, 2010c, p. 148).

A partir da distinção entre um aquém e um além do Reno, Marx mostra que, embora o desenvolvimento político alemão se situe no polo

²⁴ “Os deuses da Grécia, já mortalmente feridos na tragédia *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, tiveram de morrer uma vez mais, comicamente, nos diálogos de Lutero.” (MARX, 2010c, p. 149).

²⁵ O “atraso” alemão impossibilita até mesmo que a crítica, quando se coloca no além do Reno, de apreender o seu objeto tal como se parecesse na realidade alemã. “Um exemplo: a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um dos problemas fundamentais da era moderna. Sob que forma começa este problema a preocupar os alemães? Sob a forma de tarifas protecionistas, do sistema de proibição, da economia política. o chauvinismo alemão passou dos homens para a matéria e, assim, nossos cavaleiros do algodão e heróis do ferro viram-se, um belo dia, metamorfoseados em patriotas. Na Alemanha, portanto, começa-se agora a reconhecer a soberania do monopólio no interior do país, por meio da qual se confere ao monopólio a soberania no exterior. Por conseguinte, na Alemanha começa-se, agora, com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra. A situação antiga, apodrecida, contra a qual essas nações se rebelam teoricamente e que apenas suportam como se suportam grilhões, é saudada na Alemanha como a aurora de um futuro glorioso que ainda mal ousa passar de uma teoria astuta a uma prática implacável. Enquanto na França e na Inglaterra o problema se apresenta assim: economia política ou domínio da sociedade sobre a riqueza; na Alemanha ele é apresentado da seguinte maneira: economia nacional ou domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade. Portanto, na França e na Inglaterra, importa suprimir o monopólio que progrediu até as últimas consequências; na Alemanha, importa progredir até as últimas consequências do monopólio. Lá, trata-se da solução, aqui, trata-se da colisão. Um exemplo suficiente da forma alemã dos problemas modernos; um exemplo de como nossa história, tal como um recruta inexperiente, até agora só recebeu a tarefa de exercitar-se repetidamente em assuntos históricos envelhecidos.” (MARX, 2010c, p. 149).

do além do Reno, o desenvolvimento teórico alemão, representado pela sua filosofia, coloca-o no polo do além do Reno. A importância dessa distinção mostra-se na medida em que ela permite ao próprio autor se colocar no mesmo nível do desenvolvimento político encontrado nas nações modernas. Sem essa distinção, a própria crítica de Marx ao *status quo* alemão se limitaria a uma tomada de posição individual.

Se o desenvolvimento alemão inteiro não fosse além do seu desenvolvimento político, um alemão poderia tomar parte nos problemas do presente apenas na medida em que um russo pode. Mas se o indivíduo não é limitado pelas limitações do seu país, ainda menos a nação é libertada por meio da libertação de um indivíduo. (MARX, 2010c, p. 149).

Neste momento, podemos ver que o objeto da crítica de Marx não será propriamente a realidade alemã, pois essa o colocaria no nível do pré-1789, mas sim a filosofia alemã, único meio capaz de colocar o autor *d'O Capital* no mesmo nível do desenvolvimento político moderno. No entanto, essa passagem da crítica da realidade alemã para a crítica da filosofia germânica é acompanhada pela abertura de uma nova alternativa:

já como oponente resolutivo da forma anterior da consciência política alemã, a crítica da filosofia especulativa do direito não deságua em si mesma, mas em tarefas para cujas soluções há apenas um meio: a prática. (MARX, 2010c, p. 151).

Agora se trata de juntar a crítica, que é a forma que coloca o intérprete no polo do além do Reno, com a prática, que até aquele momento era marcada pelo seu anacronismo.

A ausência da temática revolucionária na Alemanha não implica numa exclusão total dessa problemática. É que pode ser visto no polo da "emancipação teórica": "O passado revolucionário da Alemanha é teórico – é a Reforma. assim como outrora a revolução começou no cérebro de um monge, agora ela começa no cérebro do filósofo."²⁶ (MARX, 2010c, p.

²⁶ "Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por devoção porque pôs no seu lugar a servidão por convicção. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior. libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração." (MARX, 2010c, p. 152).

152). No entanto, para que haja a junção dos polos teóricos e práticos, único meio possível de se realizar uma revolução não apenas teórica, é necessário, diante da situação alemã, a construção de um “elemento passivo, de uma base material” (MARX, 2010c, p. 152). Como será visto no capítulo seguinte, para que haja a efetivação de uma teoria é preciso que esta seja “a efetivação [das] necessidades” de um povo (MARX, 2210c, p. 152). Para isso, “não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento.” (MARX, 2010c, p. 152). Essa junção da teoria e prática é o que possibilita que a crítica se efetive como um poder material:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra ad hominem, e demonstra ad hominem tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação positiva da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem, portanto, com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. (MARX, 2010c, p. 151-152).

No entanto, a situação encontrada na Alemanha apresenta-se de tal maneira que nem mesmo a revolução parcial é possível no território alemão. Para que se configure um cenário no qual as condições necessárias para tal revolução estejam presentes, é preciso que uma classe universalize a sua condição particular, de modo que os seus interesses se confundam com o interesse universal de uma determinada sociedade.²⁷ Neste sentido, “tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura” (MARX, 2010c, p. 154).

²⁷ “Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal.” (MARX, 2010c, p. 154).

Como veremos no próximo capítulo – o que também será objeto de uma distinção entre entusiasmo e interesse –, para a constituição desse movimento revolucionário parcial, a classe que pretenda desempenhar o papel de representante do interesse universal necessita “despertar, em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que ela se confraternize e misture com a sociedade em geral, confunda-se com ela, seja contida e reconhecida como sua representante universal” (MARX, 2010c, p. 154). No entanto, não basta apenas ser o elemento que reúna “energia revolucionária e autossentimento espiritual” (MARX, 2010c, p. 154), mas também é necessário “que uma esfera social particular se afirme como o crime notório de toda a sociedade, de modo que a libertação dessa esfera apareça como uma autolibertação universal.” (MARX, 2010c, p. 154).

A partir do que já vimos ao longo da exposição de Marx a respeito da situação alemã, poderíamos concluir, sem mesmo precisar recorrer a alguma citação do filósofo alemão, que tal classe que reunisse todos os aspectos citados seria algo inexistente naquele momento na Alemanha²⁸. De que forma então seria possível a emancipação alemã? Por meio “da formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais” (MARX, 2010c, p. 156).

Se no capítulo anterior vimos que o filósofo alemão toma como elemento preponderante da “verdadeira democracia” o “povo” sem uma distinção clara entre as suas diversas classes ou estamentos que o

²⁸ “Na Alemanha, porém, faltam a todas as classes particulares não apenas a consistência, a penetração, a coragem e a intransigência que delas fariam o representante negativo da sociedade. a todos os estamentos faltam, ainda, aquela grandeza de alma que, mesmo que por um momento apenas, identifica-se com a alma popular, aquela genialidade que anima a força material a tornar-se poder político, aquela audácia revolucionária que lança ao adversário a frase desafiadora: não sou nada e teria de ser tudo. a cepa principal da moralidade e da honradez alemãs, não apenas das classes como dos indivíduos, é formada por aquele modesto egoísmo que afirma sua estreiteza e deixa que ela seja afirmada contra si mesmo.” (MARX, 2010c, p. 154).

constitui, nesse texto de 1844 observamos o surgimento não só das classes, mas também do proletariado enquanto classe revolucionária por excelência. Um grupo que é definido pela negação de todas as outras classes, cujo objetivo central de sua existência é a realização da emancipação de todos: “uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado.” (MARX, 2010c, p. 156).

De que modo o proletariado pode se constituir como uma classe mesmo estando em condições políticas e sociais marcadas pelo atraso? Por meio, assim como foi observado em outros países, do “emergente movimento industrial” (MARX, 2010c, p. 156). O proletariado, ressalta o filósofo alemão, não é um produto da “pobreza naturalmente existente” (MARX, 2010c, p. 156), mas sim da “pobreza produzida artificialmente” (MARX, 2010c, p. 156). Neste ponto, como bem salientou Dobbs-Weinstein, Marx utiliza na construção do conceito de proletariado uma linguagem “notavelmente semelhante à de Spinoza” (DOBBS-WEINSTEIN, 2015, p. 106. Tradução nossa). A classe trabalhadora não é um produto da natureza, mas sim das relações estabelecidas entre os diversos membros de uma sociedade. Essa proximidade da definição do proletariado com a linguagem de Spinoza pode ser até mesmo ser atestada por meio dos trechos os quais Marx copiou do *TTP*: “Esta [a natureza]²⁹ não cria nações, mas indivíduos, que na verdade não se distinguem em nações a não ser pela diversidade da língua, das leis e dos costumes herdados.” (SPINOZA apud MARX, 2018, p. 287). A proximidade dos dois argumentos a respeito da origem não-natural das distinções sociais também pode ser vista na

²⁹ Inserção de Marx.

teoria do filósofo alemão sobre o proletariado enquanto uma classe que é a negação de todas as outras classes³⁰.

Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente, ele apenas revela o mistério de sua própria existência, uma vez que ele é a dissolução fática dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, ele apenas eleva a princípio da sociedade o que a sociedade elevava a princípio do proletariado, aquilo que nele já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade. Assim, o proletário possui em relação ao mundo que está a surgir o mesmo direito que o rei alemão possui em relação ao mundo já existente, quando este chama o povo de seu povo ou o cavalo de seu cavalo. declarando o povo como sua propriedade privada, o rei expressa, tão somente, que o proprietário privado é rei. (MARX, 2010c, p. 156).

Se é verdade que nesse momento Marx, na construção de sua filosofia, toma Feuerbach como um interlocutor privilegiado de seu próprio pensamento, também é evidente que esta incorporação do autor da *Essência do Cristianismo* é acompanhada de uma reconfiguração de seu pensamento em Marx.³¹ É o que podemos ver na tese do autor d' *O Capital* de que “a cabeça dessa emancipação [a emancipação alemã] é a filosofia, o proletariado é seu coração” (MARX, 2010c, p. 156). Em Feuerbach, a distinção entre cabeça e coração são elementos que ocorrem no interior

³⁰ Yovel também observa que “Marx discorda aqui de Espinosa em dois importantes aspectos. Primeiro, Marx rejeita a concepção de Espinosa da multidão como um grupo inferior, incapaz de salvação verdadeira e requerendo uma espécie de ilusão religiosa e um estado inferior de conhecimento. Em Marx, é a própria multidão transformada em proletariado que realiza a redenção para o resto da humanidade; ela é o sujeito da emancipação racional assim como o seu objeto, e para desempenhar o seu papel deve possuir uma consciência de si própria e do mundo tão clara, tão séria e tão desmitificada como qualquer filósofo – porventura expressa em termos mais simples do que a do filósofo, mas com a vantagem acrescida de estar imersa na vida real. Enquanto Espinosa separava a multidão e o filósofo como sendo duas entidades distintas, Marx unifica-os: o proletariado é filosofia incarnada, a arma material e a personificação da filosofia.” (YOVEL, 1999, p. 297).

³¹ Neste ponto discordamos da leitura realizada por Dobbs-Weinstein quando ela diz que, “contra Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer, em particular, cujas críticas à religião e ao materialismo permanecem estritamente metafísicas e ou teológicas, Marx implanta um outro Spinoza, cuja crítica à religião é simultaneamente a crítica à metafísica e à teologia, a superação concreta da qual torna possível uma política democrática radical” (DOBBS-WEINSTEIN, 2015, p. 68-69. Tradução nossa). Consideramos que o autor d' *O Capital*, embora, como veremos no capítulo V, tenha rompido com Feuerbach, no momento da redação tanto de *Sobre a Questão Judaica* como da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução*, ainda se encontrava na problemática feuerbachiana, estando, assim, bastante próximo da filosofia do autor da *Essência do Cristianismo*. E observamos também que o autor d' *O Capital* não considera Feuerbach neste momento como um representante do pensamento metafísico, mas sim como o interlocutor privilegiado de seu próprio projeto filosófico.

da própria filosofia: “os instrumentos e os órgãos essenciais da filosofia são a cabeça, fonte da atividade, da liberdade, da infinidade metafísica, do idealismo, e o coração, fonte da afecção, da finitude, da necessidade, do sensualismo” (FEUERBACH, 2008, p. 11):

o pensamento e a intuição, pois o pensamento é a necessidade da cabeça; a intuição e o sentido são a necessidade do coração. O pensamento é o princípio da escola, do sistema; a intuição é o princípio da vida. Na intuição, sou determinado pelo objeto; no pensamento, sou eu que determino o objeto; no pensamento, eu sou eu, na intuição, não-eu. Só a partir da negação do pensamento, a partir do ser determinado pelo objeto, a partir da paixão, a partir da fonte de todo o prazer e necessidade se produz o pensamento verdadeiro e objetivo, a filosofia verdadeira e objetiva. A intuição dá a essência imediatamente idêntica à existência, a pensamento proporciona a essência mediatizada pela distinção, a separação da existência. Portanto, só onde a existência se une à essência, a intuição ao pensamento, a passividade à atividade, só onde o princípio anti-escolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo franceses se une à fleuma escolástica da metafísica alemã é que se encontra a vida e a verdade.” (FEUERBACH, 2008, p.11-12)

A necessidade de união entre cabeça e cérebro é uma característica tão essencial para construção de uma filosofia que Feuerbach considera que “o verdadeiro filósofo, um só com a vida e com o homem, deve ser o filósofo de sangue galo-germânico” (FEUERBACH, 2008, p. 12).

O coração – o princípio feminino, o sentido do sensível, a sede do materialismo – é de inspiração francesa, a cabeça – o princípio masculino, a sede do idealismo – é de inspiração alemã. O coração faz revoluções, a cabeça reformas; a cabeça põe as coisas em posição, a cabeça põe-nas em movimento. Mas só onde existe movimento, efervescência, paixão, sangue, sensibilidade, reside também o espírito.” (FEUERBACH, 2008, 12-13).

No entanto, a tese de Marx a respeito da necessidade da união da cabeça e do coração altera de modo fundamental o sentido da afirmação original de Feuerbach. Agora, para a realização da emancipação alemã, é necessário – sobretudo para atender ao requisito, com vimos anteriormente, que torna possível a transformação de uma teoria numa força material – que tal união não ocorra apenas no plano teórico, mas também que as massas dotem uma filosofia da força material que ela não possui isolada dessas.

2.4

Conclusão

Desta forma, vimos ao longo desse capítulo que, assim como ocorreu na questão da “verdadeira democracia”, podemos encontrar nos momentos seguintes da obra de Marx elementos que possuem uma forte ressonância com o pensamento de Spinoza. Com esta afirmação, não o pretendemos tornar alguma espécie de antepassado filosófico de Marx, mas sim mostrar que, embora as referências diretas à Spinoza estivessem ausentes ao longo desses três textos de Marx (CFDH, QJ e CFDHI), há diversos elementos próximos da filosofia spinozana. Tais elementos, muitas vezes dispersos, nos permitem construir a forma como o autor do *TTP* foi recepcionado pelo filósofo alemão. O conjunto desses elementos constitui o que denominamos de primeira imagem de Spinoza. Que pode ser caracterizada como uma leitura que privilegia a figura deste como um pensador radical democrático, cuja filosofia constitui uma arma essencial para a crítica do imaginário teológico-metafísico.

3

O conceito de substância e a sua relação com a filosofia de Spinoza

3.1

Introdução

Nesse capítulo será analisado um momento decisivo na leitura de Spinoza por Marx. Este momento consiste no surgimento de uma segunda imagem do filósofo holandês. Se até 1844 pudemos encontrar Spinoza como um possível aliado na crítica do pensamento político hegeliano, da religião e da superstição, a partir da *Sagrada Família*, surgirá uma leitura que rivalizará com a primeira imagem de Spinoza. Nesta, o filósofo holandês surgirá como um representante do pensamento metafísico do século XVII, cujo conceito de substância será decisivo para o próprio desenvolvimento do Idealismo Alemão e da filosofia especulativa de Hegel e dos jovens hegelianos. No entanto, a questão, que poderia parecer ser mais simples, caso pudesse ser tratada como a superação de uma imagem por outra, torna-se complexa quando mostramos a existência de um diálogo que vê Spinoza como um representante do materialismo. Tudo se passa como se quanto mais Marx refutasse Spinoza, mais próximo ele pareceria estar dele. Esta é a problemática decisiva que começa a ser analisada nesse capítulo.

3.2

O nominalismo e o problema dos universais

Marx inicia o seu argumento a respeito da problemática dos universais mostrando a insuficiência da filosofia especulativa no tocante a apreensão sensível. De que forma isso é feito? Em primeiro lugar, a partir de um exemplo de como as coisas singulares tornam-se termos universais, Marx chama-nos a atenção para a inversão especulativa:

quando partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta”, quando, seguindo adiante, imagino comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o verdadeiro ser da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos especulativos – “a fruta” como a “substância” da pera, da maçã, da amêndoa etc. (MARX, 2011, p. 72).

Uma vez que a representação geral é tomada como a substância das coisas singulares, o “ser real” das coisas singulares é tomado como o inessencial. Isso quer dizer que o ser essencial das coisas singulares não é a sua existência real, mas sim a representação que temos dessas coisas. O que é essencial, neste caso, é o ser abstraído. Isso quer dizer que o ser essencial das coisas singulares na especulação não consiste na sua própria existência, mas sim no ser abstraído delas por meio da representação; no caso aqui analisado, o universal “fruta”. Embora a essência real das coisas possa ser percebida pelos sentidos, e, por isso, ela seja finita, na razão especulativa, ainda que seja reconhecido esse passo argumentativo e, com isso, se considere que todas as coisas que se encontram na percepção sensível sejam coisas singulares, “maçã”, “pera”, etc., essas, no entanto, são tomadas como não essenciais. “Ela vê na maçã o mesmo que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja, ‘a fruta’. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas aparentes, cujo ser real é ‘a substância’, ‘a fruta’.” (MARX, 2011, p. 72).

Por esse caminho não se chega a uma riqueza especial de determinações. O mineralogista, cuja ciência inteira limita-se ao fato de que todos os minerais na verdade são o mineral, seria um mineralogista... em sua imaginação. Pois bem, o mineralogista especulativo vê "o mineral" em qualquer mineral e sua ciência limita-se a repetir essa palavra tantas vezes quantas houver minerais reais. (MARX, 2011, p.72)

3.2.1

A substância e sua manifestação nas coisas singulares

Dado que a filosofia especulativa não toma a existência real como o ser das coisas singulares, ela tentará, no segundo passo argumentativo de Marx, retornar do universal para a existência real das coisas singulares. No entanto, se essa filosofia já se encontra na abstração universal, qual necessidade ela possui de retornar para as coisas singulares? Ora, para ter a aparência que trata de um conteúdo real. "E tudo que há de fácil no ato de chegar, partindo das frutas reais para chegar à representação abstrata 'a fruta', há de difícil no ato de engendrar, partindo da representação abstrata "a fruta", as frutas reais. Chega a ser impossível, inclusive, chegar ao contrário da abstração ao se partir de uma abstração, quando não desisto dessa abstração" (MARX, 2011, p. 73). É justamente esse cenário que encontramos na filosofia especulativa quando ela desiste da abstração de um universal. No entanto, esse abandono da abstração traz consigo novamente uma carga mística, como Marx em diversos momentos do texto enfatiza, chegando a identificar a especulação com o mesmo misticismo encontrado na *CFDH*: "desiste dela de um modo especulativo, místico" (MARX, 2011, p. 74).

O que significa dizer que o filósofo especulativo desiste da representação abstrata de forma mística? A resposta de Marx é paradoxal: "mantém a aparência de não desistir dela. Na realidade, portanto, ele apenas abandona a abstração de maneira aparente" (MARX, 2011, p. 74). Esse argumento pode ser explicado na medida em que sabemos que a

filosofia especulativa vê nas coisas singulares apenas a manifestação da substância e do conceito abstrato de “fruta”. De que modo poder-se-ia elucidar a questão da “aparência de variedade” que se encontra na apresentação da “fruta” em geral nas suas variedades concretas, variedades essas que contradizem de modo direto “a minha intuição especulativa da unidade, ‘da substância’, ‘da fruta’”? (MARX; ENGELS, 2011, p. 74). Se para a filosofia especulativa o elemento essencial é a substância e não as coisas singulares, a resposta dada por essa a respeito da variedade de frutas será de que “isso provém [...] do fato de que ‘a fruta’ não é um ser morto, indiferenciado, inerte, mas sim um ser vivo, diferenciado, dinâmico” (MARX; ENGELS, 2011, p. 73). No entanto, ainda é necessário mostrar a razão pela qual a substância “fruta” se manifesta em coisas singulares. Para isso, Marx distingue dois tipos conceituais de “fruta” encontrados na filosofia especulativa: a fruta profana e a fruta absoluta.

A fruta profana, no sistema especulativo, não é só importante para o “entendimento sensível”, mas “o é também para ‘a própria fruta’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 73). Apesar da diversidade de “frutas” existentes, as frutas profanas são a manifestação “de vida da ‘fruta una’, cristalizações plasmadas ‘pela própria fruta’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 73). “Na maçã, por exemplo, ‘a fruta’ adquire uma existência maçãica, na pera uma existência pêrica” (MARX; ENGELS, 2011, p. 73). Ora, do ponto de vista da substância, não faz sentido, para a filosofia especulativa, dizer que as frutas singulares são “as frutas”, mas sim que “a fruta” se apresenta ora na condição de uma determinada fruta singular ora em outra condição. As diferenças encontradas entre as frutas singulares, na verdade, são “distinção entre ‘a própria fruta’, que fazem dos frutos específicos outras tantas fases distintas no processo de vida ‘da fruta’ em si” (MARX; ENGELS, 2011, p. 73). Tendo atingido esse ponto, sabemos agora que “a fruta” não é uma unidade carente de conteúdo, mas sim uma “unidade na condição de ‘totalidade’ das frutas, que acabam formando uma ‘série organicamente estruturada’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 73).

Em cada fase dessa série “a fruta” adquire uma existência mais desenvolvida e mais declarada, até que, ao fim, na condição de “síntese” de todas as frutas é, ao mesmo tempo, a unidade viva que contém, dissolvida em si, cada uma das frutas, ao mesmo tempo em que é capaz de engendrar a cada uma delas, assim como, por exemplo, cada um dos membros do corpo se dissolve constantemente no sangue ao mesmo tempo em que é constantemente engendrado por ele. (MARX; ENGELS, 2011, p. 73)

O conceito de “fruta” universal como uma substância criadora de si e de todas as suas manifestações singulares, mostra-nos que encontramos neste trecho, e isso ficará mais claro na sequência desse capítulo, um dos aspectos centrais presentes, de modo geral, no Idealismo Alemão. Aspecto este que consiste em buscar uma explicação adequada do conceito de substância cuja origem remonta ao spinozismo; e, também, de alguma forma, integrá-lo ao sistema filosófico não só de Hegel, mas também na filosofia de alguns dos jovens hegelianos, como no caso de Bruno Bauer e David Strauss.

Nesta construção de um conceito de “fruta” criador de todas as “frutas” singulares está presente uma ideia na qual pode ser estabelecido um paralelo com a religião cristã que “sabe apenas de uma encarnação de Deus”. No caso da filosofia especulativa, no entanto, as encarnações são infinitas, uma vez que cada encarnação corresponde a uma coisa existente. Nesse cenário, a filosofia especulativa vê cada fruta particular como a encarnação da fruta absoluta ou da substância. “O que interessa fundamentalmente à filosofia especulativa é, portanto, o ato de engendrar a existência dos frutos reais e profanos e o fato de dizer de um modo misterioso que há maçãs, peras, amêndoas e passas.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 74). No entanto, as frutas particulares que são encontradas novamente no “mundo especulativo” não são propriamente coisas reais, mas somente entes aparentes. Por esta razão, Marx em diversos momentos enfatiza o caráter místico da filosofia especulativa, já que ela necessita reencontrar as coisas singulares no elemento universal “fruta”, ou, como é denominado por Marx, no “ser intelectualivo abstrato”. Esse elemento chama-nos a atenção justamente para o fato de que ao invés de

pretender explicar as coisas singulares a partir de sua própria natureza, a especulação estabelece como o elemento essencial, para se explicar a manifestação das coisas singulares, o “ser intelectual abstrato”. Isso quer dizer que, embora possamos encontrar no mundo frutas singulares, o que é de mais essencial nelas não está contido na natureza que é manifestada na sua condição singular, mas sim no fato de serem “frutas dotadas de uma condição mística mais alta, frutas que brotam do éter do teu próprio cérebro e não do solo material, que são encarnações ‘da fruta’, do sujeito absoluto” (MARX, 2011, p. 74). Ora, o que encontramos nesse procedimento especulativo é justamente que ao retornar da abstração para as “frutas reais”, o filósofo especulativo interessa-se, sobretudo, por reencontrar naquelas um significado sobrenatural, atribuindo-lhes também um caráter especulativo. Esse processo significa, portanto, que o “interesse vital é, no final das contas, provar a unidade ‘da fruta’, em todas essas suas manifestações vitais, a maçã, a pera, a amêndoa, quer dizer, a conexão mística entre essas frutas e como em cada uma delas se realiza, gradual e necessariamente, ‘a fruta’, como, por exemplo, a passa progride de sua existência de passa à sua existência de amêndoa” (MARX, 2011, p.74). O que há de mais de essencial nas frutas reais ou profanas não consiste nas suas características essenciais intrínsecas, mas sim no seu caráter especulativo, “através da qual ela assume um lugar determinado no processo vital ‘da fruta absoluta’”. (MARX, 2011, p. 74).³²

O processo especulativo torna-se mais paradoxal quando se percebe que para o ser humano comum não acontece nada de extraordinário quando ele diz que “há maçãs e peras”. No entanto, para o filósofo especulativo quando ele diz essas palavras ele acredita estar dizendo algo extraordinário. “Ele realizou um milagre, ele engendrou do seio do ser intelectual irreal ‘a fruta’, os seres naturais reais maçã, pêra etc.” (MARX, 2011, p. 74-75). Isso quer dizer que os universais, aqui

³² Essa caracterização da filosofia especulativa como algo mistificador é uma caracterização similar a aquela encontrada na *CFDH*.

representados pelas “frutas”, são criados a partir do intelecto abstrato do filósofo especulativo que as representa como “um sujeito absoluto fora de si” (Marx, 2011, p. 75). Uma vez que as frutas são engendradas a partir da abstração e, em seguida, são consideradas como um sujeito absoluto, a tarefa seguinte da especulação será mostrar que cada existência singular expressa o universal criado pela abstração.

Naturalmente resta dizer que o filósofo especulativo apenas leva a cabo essa contínua criação ao encaixar furtivamente, como se fossem determinações inventadas por ele mesmo, propriedades da maçã, da pera etc. que são conhecidas universalmente e apresentadas à intuição real, atribuindo os nomes das coisas reais àquilo que apenas o intelecto abstrato pode criar, ou seja, às fórmulas abstratas do intelecto; declarando, enfim, sua própria atividade, através da qual ele passa da representação maçã à representação pêra, como a autoatividade do sujeito absoluto, “da fruta”. (MARX, 2011, p.)

O próximo passo de Marx é justamente mostrar a inversão especulativa em que o filósofo engendra o efeito ilusório de criar, a partir da própria abstração, as determinações encontradas em cada fruta singular, “conhecidas universalmente e apresentadas à intuição real” como propriedades inerentes em cada fruta singular. Neste ponto há uma construção de uma oposição, que também estará presente na *Ideologia Alemã*, entre uma intuição real, capaz de apreender uma coisa de modo racional sem recorrer a elementos metafísicos, e uma intuição irreal ou ilusória, marcada por um procedimento que falseia a realidade. Embora a discussão aqui tratada diga respeito especialmente a filosofia de Bauer, o pano de fundo argumentativo, muitas vezes, é um diálogo aberto com Hegel. Nesse processo marcado pela “autoatividade do sujeito absoluto” o que se encontra é justamente a filosofia hegeliana. “A essa operação dá-se o nome, na terminologia especulativa, de conceber a substância na condição de sujeito, como processo interior, como pessoa absoluta, concepção que forma o caráter essencial do método hegeliano.” (MARX, 2011, p. 75).

No entanto o processo de mistificação da construção especulativa revela-se ainda mais claramente em Szeliga³³ do que propriamente em Hegel. Marx atribui ao primeiro tal característica em virtude do fato dele possuir duas vantagens em relação à filosofia hegeliana. Vejamos de que maneira estas ocorrem. Em primeiro lugar, Hegel representa o processo de passagem de um objeto a outro por meio da “intuição insensível” e da representação. Podemos ver nesse ponto que Marx utiliza-se da figura da “intuição insensível” para mostrar que, no processo de construção de abstrações, o filósofo especulativo está fortemente distante da realidade sensível. Trata-se mais de um processo pelo qual a construção conceitual diz mais respeito ao próprio universo especulativo do que propriamente ao mundo sensível. É isso que ocorre nesse trecho. Marx, neste momento, mostra que Hegel, por meio da passagem de um objeto através da intuição insensível e da representação, cria a ilusão de estar tratando do sujeito absoluto “como se fosse o processo do mesmo ser intelectual imaginado, do sujeito absoluto” (MARX; ENGELS, 2011, p. 75).

No entanto, no passo seguinte, Marx mostra justamente, por meio da oposição entre exposição especulativa e exposição real, que, ao contrário da primeira, a última é capaz de “captar a própria coisa”. Esse fato leva os leitores de Hegel, e aqui veremos a “vantagem” de Szeliga sobre ele, a tomar o desenvolvimento especulativo de sua filosofia como “se fosse real” e “o desenvolvimento real como se fosse especulativo”. (MARX, 2011, p. 75). Ora, na dialética de Szeliga, esses dois pontos da filosofia hegeliana não estão mais presentes. “Sua dialética é isenta de qualquer hipocrisia e tergiversação. Ele realiza sua peça artística com uma honradez assaz digna de louvor e com a mais singela das retidões bondosas.” (MARX; ENGELS, 2011, p.75). Em Szeliga não encontramos qualquer indício de um conteúdo real em sua exposição especulativa, “a construção especulativa aparece sem nenhum adiamento estranho que a desequilibre, sem nenhum tapume de duplo sentido, brilhando ante os

³³ Szeliga (1816-1900) foi um filósofo pertencente, na época da redação da *Sagrada Família*, ao grupo dos irmãos Bauer.

nossos olhos em toda sua beleza nua” (MARX; ENGELS, 2011, p.75). A partir dessa exposição livre de qualquer desenvolvimento real, podemos ver que a filosofia especulativa “cria o seu objeto a priori, aparentemente livre e a partir de si mesma”. No entanto, essa suposta liberdade na criação de seu objeto é, na verdade, a mais pura servidão: “precisamente ao querer eliminar de maneira sofista a dependência racional e natural que tem em relação ao objeto, demonstra como a especulação cai na servidão mais irracional e antinatural sob o jugo do objeto, cujas determinações mais casuais e individuais ela é obrigada a construir como se fossem absolutamente necessárias e gerais “. (MARX; ENGELS, 2011, p.76).

3.3

O estatuto da história

O processo de mistificação encontrado na lógica hegeliana, como vimos na discussão a respeito dos universais, também está presente no conceito de história na filosofia de Hegel e de Bauer. No entanto, antes de abordá-lo, Marx mostra que em Hegel e em Bauer o estatuto da verdade se comporta como um autômato “que se prova a si mesmo” (MARX; ENGELS, 2011, p. 96). Nesse cenário, o suposto papel exercido por aqueles que investigam e buscam estabelecer o conhecimento do verdadeiro é nulo, pois, uma vez que a verdade possui o estatuto de um autômato, “o homem deve apenas segui-la” (MARX, 2011, p. 96). Bauer, embora tenha pretendido elaborar uma filosofia crítica em relação à filosofia de Hegel, não está muito distante da maneira como pensava o filósofo de Jena. “Assim como em Hegel, o resultado da argumentação

real no senhor Bauer não é outro que não a verdade demonstrada, quer dizer, a verdade levada à consciência”³⁴ (MARX, 2011, p. 96).

A concepção de história elaborada por Bauer também não consegue se distanciar da concepção teleológica da história de Hegel. Tudo se passa como se tudo o que existisse tivesse como finalidade a consecução de um objetivo. Tudo existiria como uma finalidade predeterminada: “as plantas se encontravam na terra para servir de alimento aos animais, e os animais para servir de alimento ao homem” (MARX, 2011, p. 96). O domínio histórico, nesse sentido, não é concebido como uma forma capaz de superar essa concepção teleológica. Pelo contrário, a história existe para “servir ao ato de consumo do alimento teórico, da demonstração” (MARX, 2011, p. 96). Observamos que neste momento o autor de *O Capital* poderia ter utilizado a crítica às causas finais efetuada por Spinoza como um elemento que corroboraria a sua própria tese a respeito da impossibilidade de se construir uma historiografia que tenha como base o pensamento teleológico.

Uma vez que tudo que existe possui uma finalidade, os seres humanos também estão submetidos a uma teleologia. Na trama universal que o espírito absoluto desenvolve, esses existem para que a história seja possível, e possa ser a forma pela qual é demonstrada a verdade. Por trás de toda argumentação a respeito da verdade e da história, encontra-se a tese especulativa que estipula que “o homem e a história existem para que a verdade chegue à autoconsciência” (MARX, 2011, p. 96). Embora parecesse que a abordagem da história, de certa forma, iria trazer a filosofia especulativa para o mundo mundano e material, o campo

³⁴ “Uma verdade que se compreende por si mesma perdeu, tanto para a Crítica absoluta quanto para a dialética divina, seu sal, seu sentido, seu valor. Ela se torna insossa como a água parada de um pântano. Por isso, a Crítica absoluta demonstra, por um lado, tudo o que se compreende por si mesmo e, ademais, várias que têm a sorte de ser ininteligíveis e que, portanto, jamais poderão ser compreendidas por si mesmas. Por outro lado, nela se compreende por si mesmo tudo aquilo que requer uma argumentação. Por quê? Porque, tratando-se de problemas reais, compreende-se por si e automaticamente que eles não se compreendem por si mesmos.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 97-98),

histórico converte-se, na verdade, num “sujeito metafísico”. Longe de ser capaz de superar o caráter especulativo e metafísico presente na concepção de história em Hegel, Bauer converte, assim como o filósofo de Iena, “os indivíduos humanos reais” em “simples suportes”. (MARX, 2011, p. 97).

Nos passos argumentativos efetuados por Marx, encontra-se, no desenvolvimento da temática da história para Bauer e, em sequência, a crítica de Marx a essa concepção idealista do campo histórico, a distinção entre a história acrítica e a história crítica. A história acrítica é o procedimento de investigação histórica que não está de acordo com o modelo de história preconizado por Bauer. Nesse sentido, Marx, apoiando-se na pesquisa histórica efetuará uma distinção, que será muito importante para o desenvolvimento do restante do argumento, entre o ‘interesse’ e o ‘entusiasmo’ da massa com determinados objetivos presentes em movimentos revolucionários.

Para a história acrítica é preciso estar atento para a seguinte questão: “é necessário distinguir com toda precisão até que ponto a massa se ‘interessa’ por tais ou quais objetivos e até que ponto ela se ‘entusiasma’ com eles” (MARX, 2011, p. 98). A partir dessa distinção, é possível abordar a problemática a respeito da participação das massas de maneira efetiva nos processos revolucionários. Como é efetuada a construção desse argumento? Por um lado, a partir da ideia de que, dada uma certa ocasião em que um interesse particular de um grupo “passa a se impor historicamente”, o seu interesse particular transcende os limites de seu grupo e passa a “confundir-se com o interesse humano de um modo geral” (MARX; ENGELS, 2011, p. 98). Trata-se de um rompimento dos limites que impedem que um interesse de massa ganhe a forma do interesse humano em geral: “o interesse da burguesia pela Revolução de 1789, bem longe de ser ‘frustrado’ acabou ‘ganhando’ tudo e alcançou o ‘mais ofensivo dos êxitos’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 99). No entanto, se o interesse da burguesia enquanto classe foi capaz de romper os limites

que o prendiam à própria classe e se confundiu com o interesse humano geral, como se explica o posterior rompimento das massas com o interesse geral da burguesia? Marx explica este ponto a partir daquela distinção entre entusiasmo e interesse. A revolução só se frustrou para as massas porque elas não tinham, na ideia política, o seu interesse real. Neste ponto, o filósofo alemão constrói uma oposição entre a ideia, que é identificada com o entusiasmo, e o interesse, que constitui o princípio revolucionário próprio de uma classe. Por que as massas não tinham na ideia política o seu interesse real? Essa separação é explicada pelo fato de que o princípio vital daquelas não coincidia com o princípio vital da revolução, e as condições reais de emancipação das massas diferenciavam-se das condições pelas quais a emancipação burguesa “podia emancipar-se e emancipar a sociedade”

Nesse ponto, temos um argumento central: ao retomar a distinção aqui tratada, Marx mostra justamente que uma ideia só é capaz de provocar um entusiasmo e que não é capaz de manter por muito tempo um processo de adesão das massas à revolução. Isso explica a frase no início do trecho: “a ‘ideia’ sempre caiu no ridículo quando aparece divorciada do ‘interesse’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 99).

Nesse processo de construção de uma oposição entre entusiasmo (ideia) e interesse (princípio revolucionário próprio) está em jogo a impossibilidade da ideia ser capaz de dar conta do “jogo real e sensível”. Neste cenário, a pretensão de Bauer de levantar-se em pensamento é um ato inócuo. O que significa levantar-se em pensamento? Ou melhor, o que se perde quando só se levanta em pensamento? Se perde o processo real. Para mostrar esta perda, o filósofo alemão constrói uma metáfora com a ideia de uma cabeça sensível e real que, ainda que o idealismo pretendesse ser capaz de abordar de forma adequada por meio da ideia e do pensamento, o “jogo real e sensível” permanece em pleno funcionamento, independentemente do nosso próprio pensamento. O

pensamento não é capaz de fazer desaparecer “o jogo real e sensível [...] por enquanto através das ideias” (MARX; ENGELS, 2011, p. 100).

A crítica absoluta, assim como ocorreu na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, transforma, segundo Marx, todos os acontecimentos e lutas externas em “lutas puramente mentais”. As cadeias reais objetivas, existentes fora do sujeito, são apreendidas como cadeias “dotadas de uma existência puramente ideal” (MARX; ENGELS, 2011, p. 100), possuindo apenas uma existência puramente subjetiva.

Aquela relação descoberta pelo senhor Bruno não é outra coisa, com efeito, do que a coroação criticamente caricaturizada da concepção hegeliana de História, que, por sua vez, não é mais do que a expressão especulativa do dogma cristão-germânico da antítese entre o espírito e a matéria, entre Deus e o mundo. E essa antítese se expressa por si mesma dentro da História, dentro do mundo dos homens, de tal modo que alguns indivíduos eleitos se contrapõem, como espírito ativo, ao resto da humanidade, que é a massa carente de espírito, a matéria. (MARX; ENGELS, 2011, p. 102)

Tendo aberto o campo da história para a filosofia especulativa, o próximo passo na construção da expressão do idealismo será o aparecimento da figura do espírito absoluto. O que significa dizer que dentro dos acontecimentos da história se expressa um campo especulativo? Isso significa que, no decorrer da multiplicidade de acontecimentos presentes no tempo histórico, a humanidade aparece apenas como uma massa que lhe serve de suporte. O passo argumentativo seguinte mostrará justamente a centralidade da visão especulativa na concepção de história formulada por Hegel. “Por isso ele faz com que, dentro da História empírica, exotérica, se antecipe uma História especulativa, esotérica. A História da humanidade se transforma na História do espírito abstrato da humanidade que, por ser abstrato, fica além das possibilidades do homem real” (MARX; ENGELS, 2011, p. 102).

Tal concepção pode, de certa forma, dialogar com a concepção dos doutrinários, os quais defendiam uma concepção de soberania da razão

em detrimento da soberania do povo.³⁵ A razão, por ser uma generalidade abstrata nessa concepção, manifestava-se por meio de uma expressão abstrata em apenas alguns indivíduos, com o intuito de “excluir as massas a fim de os doutrinários poderem governar sós” (MARX; ENGELS, 2011, p. 103). Em Hegel, no entanto, a sua filosofia da história se desenvolve em um caminho diferente.

Em sua concepção de história, o espírito absoluto encontra na massa o seu material, “e a sua expressão adequada tão só na filosofia” (MARX; ENGELS, 2011, p. 103). O filósofo, no entanto, não tem um papel relevante nesse processo. Ele só aparece como o meio pelo qual o espírito absoluto atinge a consciência após ter realizado o movimento. Neste cenário, somente o espírito absoluto faz a história, as massas somente são o suporte material dele. Se esse realiza o seu movimento independentemente de uma consciência, qual o papel do filósofo na história? O seu papel se reduz à tomada de consciência posterior ao movimento ocorrido, “pois, o espírito executa o movimento real inconscientemente. O filósofo vem, portanto, *post festum*.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 103).

Neste cenário, Hegel, na leitura de Marx, não desenvolve de modo adequado o conceito de história e o papel do filósofo neste domínio. A tese hegeliana da filosofia “como a existência do espírito absoluto” (MARX; ENGELS, 2011, p. 103), não é capaz de explicar o papel do filósofo real como espírito absoluto, mas somente é capaz de explicar a filosofia como “a existência do espírito absoluto”. Nesse cenário, o espírito absoluto somente “faz a história em aparência”. Se este apenas atinge a consciência após ter concluído o seu movimento, o seu processo de criação da história existe apenas na “consciência, na opinião e na

³⁵ Os doutrinários foram um grupo de políticos franceses que atuaram durante o período da Restauração. As suas concepções eram marcadas pela defesa da monarquia constitucional.

representação do filósofo, apenas na imaginação especulativa” (MARX; ENGELS, 2011, p. 103).

Bauer, em sua concepção de história, foi capaz de superar a dupla insuficiência da filosofia da história de Hegel. De que modo ele realizou essa superação? Por meio da identificação entre a crítica, que é a realização do espírito absoluto, e a própria figura de Bauer, que é a crítica. A crítica não tem a massa como a sua matéria, mas o meio necessário para a existência da crítica são alguns poucos indivíduos³⁶. A segunda insuficiência da história hegeliana é resolvida por meio de uma solução surpreendente. Se em Hegel o espírito absoluto fazia a história de modo fantasioso, em Bauer, esse processo é feito de modo consciente pelo filósofo de modo que há uma clara identificação entre este e o espírito absoluto. Bauer “adota ante ela [história] uma atitude dramática presente, e inventa e executa a História de um modo deliberado e depois de uma reflexão das mais maduras” (MARX; ENGELS, 2011, p. 104). Esse processo de identificação total entre o espírito absoluto e o filósofo crítico é levado às últimas consequências por Bauer. Se, por um lado, a massa aparece como “o elemento material da História, passivo, carente de espírito e a-Histórico” (MARX; ENGELS, 2011, p. 104), por outro lado, há o elemento ativo, produtor de toda história, que reside na crítica, ou seja, em Bruno Bauer. No entanto, atribuir ao filósofo o papel de meio de expressão consciente do espírito absoluto é um elemento que não pode ser encontrado na filosofia hegeliana. Em Bauer, o espírito é representado pela crítica e desempenha o papel ativo no processo histórico. Neste cenário de absolutização da consciência e do pensamento, que será abordado mais detidamente no próximo capítulo, o ato de transformação do mundo reduz-se “à atividade cerebral da Crítica crítica” (MARX;

³⁶ “A crítica não se mostra encarnada na massa, portanto, mas exclusivamente em um punhado de homens eleitos, no senhor Bauer e em seus discípulos.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 104).

ENGELS, 2011, p. 104). Isso significa que o caráter especulativo da filosofia de Bauer é tão significativo ao ponto da “relação da crítica e portanto também da Crítica encarnada do senhor Bruno e companhia ante a massa é, na verdade, a única atitude histórica do presente. Toda a História atual se reduz ao movimento desses dois lados, um em relação ao outro. Todas as antíteses se dissolveram nessa antítese crítica.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 104).

Vemos, portanto, que a filosofia crítica de Bauer jamais rompeu com o pensamento hegeliano. No entanto, em certo momento de seu desenvolvimento, ela revolta-se contra o próprio sistema especulativo, “enfurece-se aqui contra as grades de ferro e os muros da prisão” (MARX; ENGELS, 2011, p. 111). Esta revolta permanece presa à problemática hegeliana. Se na *Sagrada Família* o diálogo estabelecido por Marx com os seus interlocutores privilegia a filosofia dos jovens hegelianos, especialmente Bruno Bauer, Feuerbach, por outro lado, será visto aqui como aquele que foi capaz de romper e realizar uma crítica imanente do sistema hegeliano. Em substituição à especulação, “aparecem de pronto ‘a riqueza real das relações humanas, o ‘imenso conteúdo da História’, ‘o significado do homem’ etc. ‘o mistério do sistema’ é declarado ‘descoberto’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 111). Isso mostra que, embora a filosofia feuerbachiana não surja de modo tão forte como ocorreu em alguns momentos anteriores da obra de Marx, na ocasião da redação desse texto, o rompimento definitivo, marcado pelas *Teses sobre Feuerbach*, com o autor da *Essência do Cristianismo* ainda não ocorrera. Esse ponto pode ser observado no seguinte trecho redigido por Engels;

Mas quem descobriu, então, o mistério do ‘sistema’? Feuerbach. Quem destruiu a dialética dos conceitos, a guerra dos deuses, a única que os filósofos conheciam? Feuerbach. Quem pôs, não certamente o significado do ‘homem’ - como se o homem pudesse ter outro significado, além do de ser homem! -, mas o ‘homem’ no lugar da velha quinquilharia, inclusive no lugar da ‘autoconsciência infinita’? Feuerbach, e apenas Feuerbach. (MARX; ENGELS, 2011, p. 111)

Feuerbach é reconhecido neste trecho como o verdadeiro precursor de uma filosofia capaz de romper com a maneira especulativa de filosofar. Uma filosofia capaz de mostrar que aquilo que a especulação tratava como o seu objeto não passava de uma abstração que ganhou autonomia em relação às coisas singulares, como também vimos no caso das “frutas”. Ao mesmo tempo que podemos ver o papel que Feuerbach exercia nesse momento no pensamento de Engels e Marx também podemos reconhecer a presença, ainda forte, da problemática do humanismo na filosofia deles.

3.4

O problema da emancipação

Retomando a problemática desenvolvida na *QJ*, Marx ressalta que é preciso distinguir a emancipação política da emancipação humana. Se os judeus e os cristãos estão emancipados politicamente nos mais diversos Estados, em relação à emancipação humana eles continuam presos a uma ordem social que impede que ocorra a verdadeira emancipação. Para isso, é preciso, para se conhecer adequadamente a gênese do Estado moderno, investigar o caráter da emancipação política, uma vez que ela representa o “Estado desenvolvido moderno”. Como vimos na *QJ*, há uma relação intrínseca entre o Estado moderno politicamente emancipado e o Estado cristão que não professa nenhuma religião oficial. “O Estado moderno, politicamente acabado, que não conhece nenhum tipo de privilégio religioso, é também o Estado cristão acabado, e que, portanto, o Estado cristão acabado não apenas pode emancipar os judeus, como os emancipou e teve de emancipá-los devido a sua própria essência” (Marx, 2011, p. 129).

As contradições presentes na emancipação política não são elementos contingentes nesse processo, mas constituem elementos essenciais dessa emancipação. Um dos pontos centrais da emancipação política é a questão da separação entre cidadão e homem privado. Essa questão não só contradiz a emancipação política, como também o fato de que o Estado se emancipa da religião “ao emancipar-se da religião do Estado”. O que isso quer dizer? Por um lado, o Estado deixa de confessar uma religião oficial, por outro lado, o Estado deixa de professar uma religião do Estado.

A simetria também se estabelece em relação aos indivíduos: esses se emancipam politicamente da religião ao não se comportarem como se a religião constituísse um assunto de interesse público, mas sim como um assunto exclusivamente privado. De que forma se pode avaliar o processo de emancipação política ocorrido durante a Revolução Francesa no que diz respeito à sua relação com a religião? Marx, no entanto, não desenvolve propriamente um argumento, mas uma conclusão sem apresentar os passos argumentativos necessários. Ele diz que “o comportamento terrorista da Revolução Francesa perante a religião, longe de contradizer essa concepção, fez, muito antes, confirmá-la” (Marx, 2011, p. 130). Para entendermos essa questão será necessário analisar os passos argumentativos desenvolvidos na *QJ*. A emancipação política é marcada pela emancipação da religião pelo Estado. Isso significa dizer que ele deixa de confessar uma religião oficial; o Estado se torna ateu. No entanto, somente o Estado é emancipado da religião, os indivíduos podem continuar a confessar uma religião particular. A religião é retirada da esfera pública e colocada na esfera privada.

Reconhecimento da humanidade livre? A ‘humanidade livre’, cujo reconhecimento os judeus não pensavam ambicionar, mas de fato ambicionavam, é a mesma ‘humanidade livre’, que encontrou o seu reconhecimento clássico nos assim chamados direitos gerais do homem. [...]. (MARX; ENGELS, 2011, p. 131)

Em certas questões, a *Sagrada Família* segue uma linha argumentativa iniciada na *QJ*, como é o caso da problemática a respeito

do reconhecimento da humanidade livre. Como sabemos, o que é considerado como a humanidade livre é o indivíduo burguês isolado da comunidade.³⁷ Os direitos do homem, neste sentido, não são capazes de superar o modo de vida da burguesia e libertar o homem da religião. Um dos poucos elementos decorrentes da outorga desses direitos advém da sua garantia da liberdade religiosa. Marx mostra que se pode estabelecer uma simetria entre os direitos do homem e a questão da propriedade privada. Da mesma forma que ocorreu no primeiro caso, esses direitos não são capazes de superar o primado da propriedade privada como forma central da organização da sociedade burguesa, mas apenas outorgam a liberdade da propriedade privada.

Esses direitos não o liberam “da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a liberdade para lucrar” (MARX; ENGELS, 2011, p. 131). A tese seguinte de Marx é ainda mais forte: “o reconhecimento dos direitos humanos por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo” (MARX; ENGELS, 2011, p. 131). O que isso quer dizer? Se o Estado antigo, de acordo com Marx, tinha como o seu fundamento natural a escravidão, o Estado moderno tem como o seu fundamento natural o homem burguês enquanto indivíduo isolado e separado da comunidade, tendo o interesse privado como o seu único elo com os demais membros da sociedade, “a necessidade natural inconsciente, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia” (MARX; ENGELS, 2011, p. 132). De que forma ocorre o processo de reconhecimento pelo Estado de que a sua base natural é esse homem burguês? Nos direitos gerais do homem. O Estado moderno, longe de ser uma esfera que tenha

³⁷ “Nos ‘Anais franco-alemães’ desenvolveu-se para o senhor Bauer a prova de que essa ‘humanidade livre’ e seu ‘reconhecimento’ não são mais nada do que o reconhecimento do indivíduo burguês egoísta e do movimento desenfreado dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de sua situação de vida, o conteúdo da vida burguesa atual” (MARX; ENGELS, 2011, p. 131).

existido desde sempre ou que tenha uma origem natural, é um produto da sociedade burguesa.³⁸

Ao contrário da maneira como Bauer o compreendia, o modo como se organiza o Estado não está baseado numa “sociedade de privilégios”, mas sim numa “sociedade de privilégios suspensos e dissolvidos” MARX; ENGELS, 2011, p. 135), ou seja, na sociedade burguesa desenvolvida.

Assim como a livre indústria e o livre comércio superam a determinação privilegiada e, com ela, superam a luta das determinações entre si, substituindo-as pelo homem isento de privilégios - do privilégio que isola da coletividade geral, tendendo ao mesmo tempo a constituir uma coletividade exclusiva mais reduzida -, não vinculado aos outros homens nem sequer da aparência de um nexo geral e criando a luta geral do homem contra o homem, do indivíduo contra o indivíduo, assim a sociedade burguesa em sua totalidade é essa guerra de todos os indivíduos, uns contra os outros, já apenas delimitados entre si por sua individualidade, e o movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das travas dos privilégios. (MARX; ENGELS, 2011, p. 135)

Observamos que neste trecho o filósofo alemão constrói um paralelo entre a sociedade burguesa e o modo de funcionamento do livre mercado. De que forma isso é feito? A livre indústria e o livre comércio superam a “determinação privilegiada”, substituindo-a pelo “homem isento de privilégios”. O privilégio isola o indivíduo da coletividade geral, ao mesmo tempo em que tende a construir “uma coletividade exclusiva mais reduzida”. Com a destruição dos privilégios que isolavam os indivíduos da coletividade geral, teremos com a livre indústria e o livre mercado e, conseqüentemente, com a sociedade burguesa o indivíduo integrado na coletividade geral? Pelo contrário, com o livre mercado, a livre indústria e a sociedade burguesa, o indivíduo não estará mais vinculado aos outros nem mesmo na “aparência de um nexo geral”. O que encontramos na sociedade burguesa, tendo destruído todas as formas de privilégios, é justamente a guerra de todos contra todos, do homem

³⁸ “Sendo como é, o produto da sociedade burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a proclamação dos direitos humanos.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 132).

isolado da coletividade e da comunidade. Na sociedade burguesa, os homens estão apenas delimitados entre si pela sua própria individualidade.

O próximo argumento desenvolvido por Marx será a construção de um paralelo do Estado representativo democrático e da sociedade burguesa com a comunidade pública e a escravidão. Na verdade, a tese de Marx é até mais forte do que isso: “a antítese entre o Estado representativo democrático e a sociedade burguesa é a culminação da antítese clássica entre a comunidade pública e a escravidão” (Marx, 2011, p. 135). De que forma esse argumento é construído? Nas sociedades modernas, segundo Marx, “todos são, a um só tempo, membros da escravidão e da comunidade” (Marx, 2011, p. 135). No entanto, a servidão presente na sociedade burguesa apresenta-se como a maior das liberdades uma vez que o indivíduo considera que a independência em relação aos outros membros da sociedade é o ápice das liberdades possíveis. O movimento seguinte do argumento de Marx nos mostra que estamos diante de uma forma ilusória e imaginativa. Os membros da sociedade burguesa acreditam que são livres porque tomam “o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida, já não mais vinculados pelos nexos gerais nem pelo homem, por exemplo, o movimento da propriedade, da indústria, da religião, etc. por sua própria liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua servidão e sua falta de humanidade completa e acabadas” (MARX; ENGELS, 2011, p. 135). Isso quer dizer que os indivíduos acreditam ser livres quando na verdade estão submetidos à mais completa servidão.

No Estado moderno desenvolvido as coisas ocorrem de modo exatamente inverso. O Estado declara que a religião, assim como os demais elementos burgueses da vida, apenas começam a existir em toda a sua extensão no mesmo instante em que os esclarece como apolíticos, deixando-os largados a si mesmos, portanto. (MARX; ENGELS, 2011, p. 136)

A condição necessária para a existência da religião e dos demais elementos da sociedade burguesa no Estado moderno é, portanto, que

eles sejam deslocados da esfera pública para o domínio privado, isto é, é preciso que eles percam qualquer dimensão política que possuam.

3.5

Spinoza e a sua relação com o Idealismo Alemão

Tendo feito uma análise detalhada da filosofia de Bauer, Marx chegará nesse ponto à questão central da presença do spinozismo na filosofia francesa do século XVII. Se até o capítulo anterior Spinoza aparecia, de forma implícita, nos textos de Marx como um crítico da religião e da superstição – é importante ressaltar que a leitura de Spinoza como um crítico da religião é uma marca da mutação que a filosofia spinozana sofreu na recepção de Marx –, agora na *Sagrada Família* o filósofo holandês aparecerá como um metafísico do século XVII ao qual o materialismo francês do século XVIII se opôs. Nesse cenário, o materialismo francês não tratava a sua luta apenas contra “as instituições políticas existentes e a religião e a teologia imperantes” (MARX; ENGELS, 2011, p. 144), mas também contra a metafísica de Descartes, Leibniz, Malebranche e Spinoza. Levando-se em consideração o que foi abordado sobre a recepção de Spinoza por Marx até aqui, a inclusão do autor da *Ética* na tradição metafísica do século XVII é surpreendente. A surpresa não surge, propriamente, de uma impossibilidade de que Spinoza possa ser considerado um metafísico, mas sim pelo fato de que, na recepção dele por Marx, o elemento preponderante era, justamente, que Spinoza fornecia um duplo modelo para a construção da filosofia do pensador alemão. Em primeiro lugar, Spinoza era considerado como aquele que foi capaz de efetuar uma crítica da religião e da superstição, como vimos na análise da *QJ*, fornecendo um modelo para que Marx também efetuasse a crítica da religião e da superstição tal como encontrada na Alemanha.

Em segundo lugar, Spinoza também fornecia um modelo de democracia radical, como vimos na análise da *CFDH*. Daí que vem a surpresa ao encontrarmos agora a metafísica como o elemento preponderante da recepção de Spinoza. Nesse sentido, a inclusão do filósofo holandês no rol dos metafísicos do século XVII marca uma reviravolta na recepção de Spinoza em Marx. Uma vez que Spinoza figura agora entre os metafísicos, não é surpreendente que essa mesma corrente metafísica seja vista por Marx como aquela que será restaurada pela filosofia alemã, especialmente a filosofia especulativa³⁹.

Depois que Hegel a havia fundido de uma maneira genial com a metafísica anterior e com o idealismo alemão, instaurando um sistema metafísico universal, ao ataque contra a teologia veio a corresponder de novo, conforme já acontecera no século XVIII, o ataque contra a metafísica especulativa e contra toda a metafísica. (MARX; ENGELS, 2011, p. 144)

O próximo argumento de Marx mostra justamente a amplitude da tese anterior. Se Spinoza agora é considerado um metafísico cuja filosofia se opunha ao materialismo francês, podemos ver que Hegel participa da mesma tradição metafísica iniciada no século XVII da qual o filósofo holandês também faz parte. Uma vez que, no movimento do texto anterior, Marx mostra que a luta do Iluminismo francês contra as instituições, religião e teologia vigentes foi uma luta também contra a metafísica, o cenário no qual Hegel realiza a fusão do pensamento metafísico com o idealismo alemão também é marcado pela simetria entre a teologia e a metafísica. Dessa forma, assim como ocorreu na batalha do Iluminismo francês, representado pelo materialismo francês, a crítica da religião e da teologia correspondeu igualmente à crítica da metafísica existente.

Ela [a metafísica] haverá de sucumbir, de uma vez para sempre, à ação do materialismo, agora levado a ser termo pelo próprio trabalho da especulação e coincidente com o humanismo. (MARX, 2011, p. 144)

³⁹ "A metafísica do século XVII, derrotada pelo Iluminismo francês e, concretamente, pelo materialismo francês do século XVIII, alcançou sua restauração vitoriosa e pletórica na filosofia alemã, especialmente na filosofia alemã especulativa do século XIX." (MARX; ENGELS, 2011, p. 144).

O passo seguinte nos mostra justamente que o projeto filosófico, e aqui não podemos perder a dimensão prática que esse adquiriu desde os seus primórdios, tem como um de seus principais campos de batalha a destruição da metafísica. No entanto, ao contrário do materialismo francês, o materialismo que levará a cabo o pensamento especulativo tem como tarefa levar a metafísica aos seus limites. Nesse ponto, a questão do humanismo também se apresenta central: “assim como Feuerbach representava, no domínio da teoria, o materialismo coincidente com o humanismo, o socialismo e o comunismo francês e inglês o representam no domínio da prática” (MARX, 2011, p. 144).

Se no momento anterior Descartes foi colocado no rol dos metafísicos do século XVII, nesse trecho podemos ver que a sua filosofia não foi somente marcada pela metafísica, mas também essa filosofia é a origem de uma corrente do materialismo francês, representada pelo materialismo mecânico, que “acaba se perdendo naquilo que poderíamos de ciências naturais” (MARX; ENGELS, 2011, p. 144).

Em sua física, Descartes havia concedido à matéria força autocriadora; além disso havia concebido o movimento mecânico como a obra de sua vida. Ele havia separado totalmente sua física de sua metafísica. Dentro de sua física, a única substância, o fundamento único do ser e do conhecimento, é a matéria. (MARX; ENGELS, 2011, p. 144)

Uma vez que a física de Descartes, para Marx, se separava totalmente de sua metafísica, o materialismo francês, que era marcado pelo mecanicismo, aderiu à sua física em detrimento de sua metafísica. “Seus discípulos eram antimetafísicos de profissão, quer dizer, físicos.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 144). Por isso que, no argumento seguinte Marx, diz que “a metafísica do século XVII, representada na França principalmente por Descartes, teve, desde a hora de seu nascimento, o materialismo como seu antagonista” (MARX; ENGELS, 2011, p. 145). A figura pela qual é construída essa oposição ao pensamento metafísico encontra-se em Gassendi: “o restaurador do materialismo epicurista” (MARX; ENGELS, 2011, p. 145). Se por meio da figura de Gassendi foi construída a oposição à filosofia de Descartes, o materialismo francês e

inglês manteve “laços estreitos” com o pensamento de Demócrito e Epicuro.

Outra antítese a metafísica cartesiana encontrava no materialista inglês Hobbes. Gassendi e Hobbes triunfaram sobre seu adversário muito tempo depois de terem morrido, no momento mesmo em que este já imperava como uma potência oficial em todas as escolas da França. (MARX; ENGELS, 2011, p. 145)

O ponto central da recepção de Spinoza nesse ponto é o fato de que o filósofo holandês não é visto como um potencial aliado no combate ao pensamento metafísico. Se até a *Sagrada Família* ele poderia ser considerado um precursor na luta contra o pensamento teológico-político – e aqui sabemos que Marx estabelece um elo intrínseco entre esse pensamento e a filosofia especulativa - aqui podemos observar que Spinoza agora aparece apenas como um metafísico do século XVII.

O elemento segundo o qual a metafísica do século XVII se desintegrou na batalha contra o materialismo francês do século XVIII pode ser elucidado, na construção de uma explicação materialista pelo filósofo alemão, a partir da própria vida prática francesa. Isso significa que buscar na própria teoria a explicação para a razão de sua manifestação não é a forma mais adequada para se abordar a questão. Para isso, é necessário buscar na materialidade da vida prática os elementos capazes de explicar a existência de uma determinada teoria. Nesse sentido, o “colapso da metafísica do século XVII” (MARX; ENGELS, 2011, p. 145) somente pode ser elucidado se se tiver em primeiro plano os elementos da vida prática francesa. “Essa vida era orientada para as exigências diretas do presente, para o gozo do mundo e dos interesses seculares, para o mundo terreno” (MARX; ENGELS, 2011, p. 145). Isso significa que essa vida prática estava em contradição com a metafísica do século XVII. Nesse cenário, não é surpreendente a conclusão que veremos desse movimento textual: “À sua prática antiteológica e antimetafísica, à sua prática antimaterialista tinham necessariamente de corresponder teorias antiteológicas, antimetafísicas, materialistas. A metafísica havia perdido praticamente todo o seu crédito. (MARX; ENGELS, 2011, p. 145)

No entanto, a metafísica, no século XVII, ainda possuía, ao lado de seu conteúdo especulativo, um conteúdo “positivo, profano”. “Ela fez descobertas nos campos da matemática, da física e de outras ciências exatas, que pareciam fazer parte de seu campo de estudos.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 146). Todavia, no final do século XVIII, a metafísica já havia se separado de todas as ciências positivas. A metafísica já se encontrava limitada por “entes especulativos e a objetos celestiais, precisamente no momento em que as coisas terrenas começavam a absorver e concentrar todo o interesse. A metafísica havia se tornado insossa” (MARX; ENGELS, 2011, p. 146).

No argumento seguinte, podemos ter uma ideia da dimensão da reviravolta na recepção de Spinoza por Marx. Embora o filósofo alemão coloque uma ênfase central nas condições materiais para explicar uma determinada teoria, como acabamos de ver, Pierre Bayle é reconhecido nesse momento como aquele que foi responsável pela perda de credibilidade teórica da metafísica. De que forma ele travou essa batalha contra o pensamento metafísico? “Sua arma foi o ceticismo, forjado das próprias fórmulas mágicas metafísicas” (MARX; ENGELS, 2011, p. 146). Assim como Feuerbach partiu da filosofia especulativa para combater a teologia especulativa, que tinha na especulação o seu último suporte⁴⁰, a dúvida religiosa impulsiona “Bayle à dúvida em relação à metafísica” (MARX; ENGELS, 2011, p. 146). Para isso, ele criticará a metafísica “em toda a sua trajetória histórica. Ele tornou-se seu historiador a fim de escrever a história de sua morte.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 146). O que há de mais surpreendente nesse argumento é o fato de que Marx coloca a figura de Spinoza, como um dos seus principais representantes, entre aqueles que Bayle refuta no seu combate ao pensamento metafísico.

Se num primeiro momento sabemos que a desintegração cética da metafísica efetuada por Bayle teve por implicação a acolhida do

⁴⁰ “porque não tinha mais remédio a não ser obrigar os teólogos a voltar a fugir da pseudociência para a crença tosca e repulsiva” (MARX; ENGELS, 2011, p. 146).

materialismo, agora fica claro que essa desintegração também teve como efeito o anúncio de uma sociedade ateia, “que logo começaria a existir, mediante a prova de que podia existir uma sociedade em que todos fossem ateus, de que um ateu podia ser um homem honrado” (MARX; ENGELS, 2011, p. 146).

Se Pierre Bayle constitui o elemento pelo qual se iniciou a desintegração da metafísica, Locke será aquele que construirá um “sistema positivo, antimetafísico. Era necessário um livro que elevasse a sistema e fundasse teoricamente a prática de vida da época. A obra de Locke ‘Ensaio sobre o entendimento humano’ veio bem a calhar, saída do outro lado do Canal.” (MARX; ENGELS, 2011, p.146). O trecho seguinte é surpreendente: “Cabe perguntar-se: Locke é, por acaso, um discípulo de Spinoza? A História “profana” pode responder” (MARX; ENGELS, 2011, p.146). Essa questão formulada por Marx coloca-nos diante de uma nova problemática, que tem início na *Sagrada Família*, da recepção de Spinoza. Uma vez que Locke nesse ponto é visto como aquele que formulou um sistema antimetafísico por excelência, a pergunta sobre a possibilidade de que esse sistema possa ter origem em Spinoza nos traz a dimensão da mutação que o sistema spinozano sofreu num curto período. A resposta de Marx sobre essa possibilidade de um materialismo que tem como origem Spinoza mostra justamente que não há mais espaço, nesse momento, para a recepção desse como um modelo de filosofia antiteológica. Marx diz que “o materialismo é o filho inato da Grã-Bretanha. Já o escolástico Duns Escoto se perguntava ‘se a matéria não podia pensar’” (MARX; ENGELS, 2011, p.146).

Para poder realizar esse milagre, ele se refugiou na onipotência divina, quer dizer, ele obrigou a própria teologia a pregar o materialismo. E Duns Escoto era, ademais, nominalista. O nominalismo é um dos elementos principais dos materialistas ingleses, da mesma maneira que é, em geral, a primeira expressão do materialismo. (MARX; ENGELS, 2011, p.146)

Dessa forma, longe de reconhecer Spinoza como um integrante da corrente materialista, Marx atribui a Duns Escoto o papel de precursor do materialismo. Além disso, como vimos no início desse capítulo, a

discussão elaborada a respeito do nominalismo não tinha como pano de fundo a filosofia spinozana. Embora reconheça Duns Scotus e Locke como precursores do materialismo inglês, Marx reconhecerá Bacon como o “verdadeiro patriarca do materialismo inglês e de toda a ciência experimental moderna” (MARX; ENGELS, 2011, p.148).

A ciência da natureza é, para ele, a verdadeira ciência, e a física sensorial a parte mais importante da ciência da natureza. Suas autoridades são, frequentemente, Anaxágoras, com suas homeomerias, e Demócrito, com seus átomos. Segundo sua doutrina, os sentidos são infalíveis e a fonte de todos os conhecimentos. A ciência é a ciência da experiência, e consiste em aplicar um método racional àquilo que os sentidos nos oferecem. A indução, a análise, a comparação, a observação e a experimentação são as principais condições de um método racional. (MARX; ENGELS, 2011, p.148)

A tese de que um saber para ter um estatuto científico necessita possuir procedimentos racionais, tais como, a indução, a análise, a comparação, a observação e a experimentação, não é muito distante do método preconizado por Spinoza para se estudar adequadamente algo, como se pode ilustrar nos estudos dos afetos realizado pelo filósofo holandês.

Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática. E, para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, não detestar as ações humanas, mas entendê-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar os quais, embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza. (ESPINOSA, TP, I.5)

Além de afirmar que Spinoza é um metafísico, Marx também não o reconhece como um precursor do materialismo, mesmo esse possuindo, como podemos ver no trecho supracitado, elementos que o autor do *Capital* considera fundamentais para uma filosofia materialista. É o caso da tese, citada anteriormente, sobre a importância do método experimental

para a constituição de uma ciência. Ora, é justamente um movimento argumentativo semelhante que encontramos no trecho supracitado. Para Spinoza, ao contrário da tradição metafísica, para se estudar os afetos humanos é necessário, assim como no método matemático, buscar entendê-los ao invés de julgá-los e criticá-los.

A proximidade das teses que Marx atribuiu como materialistas não se resume somente até o ponto aqui apresentado. Este cenário apresenta-se como se na medida em que ele constrói uma história do materialismo cada vez mais ele se aproximasse de argumentos que poderiam ser considerados spinozistas, como é o caso das suas considerações sobre o papel de Hobbes no desenvolvimento do materialismo. Além de afirmar que esse é o “sistematizador do materialismo baconiano” (MARX; ENGELS, 2011, p. 148), o filósofo alemão surpreendentemente considera que o sensualismo baconiano deixa de possuir um papel relevante para abrir espaço para “uma sensibilidade abstrata do geômetra” (MARX, ENGELS, 2011, p. 148). Se até esse momento vimos que Spinoza é lido como um metafísico cuja filosofia está em oposição ao materialismo, agora pode-se observar que as mutações das leituras do filósofo holandês por Marx são mais complexas do que aquilo que podemos encontrar propriamente escrito sobre esse. É nesse sentido que chama a atenção que o autor do *Capital* atribui a Hobbes uma tese que poderia ser perfeitamente atribuída a Spinoza. Se a utilização do método geométrico no século XVII não é uma exclusividade desse, aquele que talvez tenha levado esse método aos seus limites tenha sido, de fato, o filósofo holandês em sua *Ética*. “O movimento físico é sacrificado ao mecânico ou matemático; a geometria passa a ser proclamada como a ciência principal.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 148).

O trecho seguinte, no entanto, mostra-nos um distanciamento maior em relação ao pensamento de Spinoza. Marx diz que todo o conhecimento advém dos sentidos: “a intuição, o pensamento, a representação etc. não são senão fantasmas do mundo corpóreo mais ou

menos despojado de sua forma sensível.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 148). Uma vez que as diversas formas de abstrações não passam de representações do “mundo corpóreo”, “a única coisa que a ciência pode fazer é nomear esses fantasmas.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 148)

Pode haver, inclusive, nomes de nomes. Mas seria uma contradição fazer, de um lado, que todas as ideias encontrem sua origem no mundo dos sentidos e, de outro lado, afirmar que uma palavra seja algo mais do que uma palavra, que além das entidades sempre concretas que representamos existam ainda entidades gerais. (MARX; ENGELS, 2011, p. 148)

Se por um lado, vemos que Marx se distancia de Spinoza no tocante a questão de todo conhecimento advim dos sentidos, por outro lado, vemos agora que o primeiro se aproxima novamente do filósofo holandês ao retomar a questão da problemática dos universais. Tal problemática pode ser encontrada em Spinoza na discussão sobre os universais. Nela podemos ver que os termos chamados de universais tem como origem o fato de o corpo humano possuir uma capacidade limitada de “formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens” (ESPINOSA, E, II, prop. XL, esc. I), tendo ultrapassado esse limite, as imagens se começam a se confundir. Quando essas imagens ultrapassam grandemente a capacidade do corpo humano de formá-las “em si distintamente e em simultâneo” (ESPINOSA, E, II, prop. XL, esc. I), essas imagens se confundirão completamente entre si. O próximo movimento do texto pode demonstrar de que forma se originam, a partir da ultrapassagem dos limites do corpo humano de formar imagens em si distintamente e em simultâneo, as noções universais. Tendo em vista que a “mente humana poderá imaginar distintamente em simultâneo tanto corpos quantas imagens possam ser formadas em simultâneo em seu próprio corpo” (ESPINOSA, E, II, prop. XL, esc. I), quando as imagens se confundirem completamente no corpo, a mente “imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo de Ser, da Coisa etc.” (ESPINOSA, E, II, prop. XL, esc. I). O que tais termos possuem em comum

entre si é o fato de significarem “ideias confusas em sumo grau”⁴¹ (ESPINOSA, E, II, prop. XL, esc. I).

Ademais, aquelas noções que são chamadas de Universais, como Homem, Cavalo, Cão etc. originaram-se a partir de causas semelhantes, a saber, porque se formam em simultâneo no Corpo humano tantas imagens, por exemplo de homens, que a força de imaginar é superada, decerto não inteiramente, mas a tal ponto que a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho etc. de cada um), nem o número determinado deles, e ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convém enquanto o corpo é por eles afetado; pois o corpo foi por aquilo afetado maximamente, mediante cada singular; e a Mente exprime aquilo pelo nome de homem e o predica de infinitos singulares. Pois não pode, como dissemos, o número determinado dos singulares. (ESPINOSA, E, II, prop. XL, esc. I)

Uma vez que os universais têm como origem a confusão das imagens entre si originadas no corpo humano, não se pode atribuir a Spinoza (visto que a discussão elaborada por Marx nesse ponto diz respeito sobre a refutação dos metafísicos do século XVII) uma tese de que “além das entidades sempre concretas que representamos existam

⁴¹ “Para não omitir o que é necessário saber, acrescentarei brevemente as causas das quais tiraram sua origem os termos ditos Transcendentais, como Ser, Coisa, algo. Estes termos se originaram de o Corpo humano, visto que é limitado, ser capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens [...], excedido o qual, estas imagens começam a se confundir; e, se este número de imagens que o Corpo é capaz de formar em si distintamente em simultâneo é excedido grandemente, todas se confundirão por completo entre si. Sendo assim é patente pelo Corol. da Prop. 17 e pela Prop. 18 desta parte que a Mente humana poderá imaginar distintamente em simultâneo tantos corpos quantas imagens possam ser formadas em simultâneo em seu próprio corpo. Ora, quando as imagens se confundirem completamente no corpo, também a Mente imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo do Ser, da Coisa etc. Isto também pode ser deduzido de que as imagens nem sempre têm o mesmo vigor e de outras causas análogas a esta, que não é preciso explicar aqui, pois para o escopo ao qual visamos basta considerar apenas uma. Com efeito, todas se reduzem a que estes termos significam ideias confusas em sumo grau.” (ESPINOSA, E, II, prop. XL, esc. I). Tal argumento também pode ser encontrado no *Tratado da Emenda do Intelecto*: “Ora, no atinente ao conhecimento da origem da Natureza, nem um pouco há que se temer que os fundamentos como abstrações: pois, quando algo é concebido abstratamente, como são todos universais, esses sempre são compreendidos mais amplamente no intelecto do que seus particulares podem existir deveras na Natureza. Em seguida, como na natureza, dão-se muitas coisas, cuja diferença é tão exígua que quase foge ao intelecto, então (se são concebidas abstratamente) facilmente pode acontecer que sejam confundidas; mas, uma vez que a origem da Natureza, como depois veremos, não pode ser concebida abstratamente ou universalmente, nem pode estender-se mais amplamente no intelecto do que é deveras, nem tem semelhança alguma com as coisas mutáveis, nenhuma confusão há de ser sentida acerca da ideia dela, desde, que tenhamos a norma da verdade”. (ESPINOSA, TIE, §76).

ainda entidades gerais” (MARX; ENGELS, 2011, p. 148). Nesse sentido, o paradoxo da leitura de Marx apresenta-se na medida em que quanto mais ele refuta Spinoza na *Sagrada Família*, mais próximo ele parece estar do filósofo holandês.

Os dois últimos movimentos do texto são reveladores desse paradoxo que enfatizamos encontrar na leitura de Marx nesse momento. A conclusão do movimento do texto que estamos a analisar mostra-nos os limites de uma ideia tradicional presente na história da recepção: de se buscar as referências explícitas e uma possível influência de um autor sobre o outro. O que podemos ver, não só nesse ponto, mas também em todo o percurso dessa tese, é que se tivéssemos seguido os “preceitos” da história da recepção teríamos obtido um resultado insuficiente e que, sobretudo, não seria capaz de dar conta da complexidade da leitura e recepção de Spinoza efetuada por Marx. A *Sagrada Família* ilustra perfeitamente esse paradoxo. As referências diretas que Marx nos dá ao longo do texto parecem estar em contradição com o próprio diálogo que podemos estabelecer entre os dois filósofos. Nesse sentido, a tese, encontrada na *Sagrada Família*, de que Spinoza seria um metafísico que estaria em oposição ao materialismo está em contradição com muitas das teses as quais Marx afirma ser proveniente do materialismo inglês. Como pudemos ver, muitas dessas teses também podem ser encontradas em Spinoza. E um desses argumentos mais significativos encontram-se justamente na conclusão do trecho que analisamos. Nele é afirmado que “o homem está submetido às mesmas leis que a natureza” (MARX; ENGELS, 2011, p.148). Aqui não é nem o caso propriamente de se estabelecer alguma especulação a respeito do contato de Marx com a *Ética* de Spinoza uma vez que esse argumento pode ser encontrado nos *Cadernos de Extratos do TTP*. O trecho analisado ainda possui uma conclusão igualmente surpreendente: “poder e liberdade são idênticos” (MARX, ENGELS, 2011, p. 148).

Se, para Marx, Hobbes representa uma sistematização parcial da filosofia de Bacon, Locke será aquele que sistematizará aquilo que o filósofo alemão considera como o “princípio fundamental” de Bacon: “a origem dos conhecimentos e das ideias partindo do mundo dos sentidos” (MARX; ENGELS, 2011, p. 148),

Assim como Hobbes havia destruído os preconceitos teístas do materialismo baconiano, assim também Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley etc. jogam por terra a última barreira teológica do sensualismo lockeano. O teísmo não é, pelo menos para o materialista, mais do que um modo cômodo e indolente de desfazer-se da religião. (MARX; ENGELS, 2011, p. 148)

Embora Locke represente a sistematização da filosofia de Bacon e Hobbes, será Condillac que direcionará “o sensualismo lockeano” (MARX; ENGELS, 2011, p. 148) contra a metafísica do século XVII. “Ele provou que os franceses a haviam repudiado com razão, como se fosse uma simples obra malfeita da imaginação e dos preconceitos teológicos.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 148). Aqui, mais uma vez, Spinoza aparece como o autor de um sistema filosófico, cuja origem se encontra nos erros provenientes da imaginação e da teologia e não, como pretendia o filósofo holandês, da razão. Nesse sentido, coube a Condillac, nessa breve história do materialismo que Marx desenvolve na *Sagrada Família*, a tarefa de refutar Descartes, Spinoza, Leibniz e Malebranche no quadro geral do desenvolvimento da filosofia francesa.

Em sua obra intitulada “L’essai sur l’origine des connaissances humaines”, Condillac desenvolveu os pensamentos de Locke e demonstrou que não apenas a alma, mas também os sentidos, não apenas a arte de fazer ideias, mas também a arte da captação sensorial eram obra da experiência e do hábito. Da educação e das circunstâncias externas dependerá, por conseguinte, todo o desenvolvimento do homem. Condillac apenas foi afastado das escolas francesas através da chegada da filosofia eclética.

A diferença entre o materialismo francês e o materialismo inglês é a diferença que existe entre as duas nacionalidades. Os franceses dotaram o materialismo inglês de espírito, de carne e de sangue, de eloquência. Eles lhe emprestaram o temperamento e a graça que ainda não tinha. Civilizaram-no.” (MARX, 2011, p. 148)

Embora Condillac tenha tido um papel relevante no desenvolvimento do materialismo francês, Helvétius será considerado, por Marx, como aquele que desenvolveu, em sua forma plena, o materialismo francês. Entre as suas teses, o filósofo alemão destaca a sua concepção do materialismo em relação à vida social. Isso quer dizer que o fundamento de toda moral em Helvétius encontra-se na própria vida prática: “as qualidades sensíveis e o amor-próprio, o gozo e o interesse pessoal” (MARX; ENGELS, 2011, p. 148). Dentre os elementos que constituem a filosofia de Helvétius, Marx considera, para o desenvolvimento do materialismo, como os seus momentos fundamentais a igualdade natural das inteligências humanas, a unidade entre o progresso da razão e o progresso da indústria, a bondade natural do homem e a onipotência da educação. La Mettrie, por sua vez, é tido como aquele que realizou a união entre “o materialismo” de Descartes e o materialismo francês. “Seu ‘L’homme machine’ é um desenvolvimento que parte do protótipo cartesiano do animal-máquina” (MARX; ENGELS, 2011, p. 149).

Embora Marx, como podemos ver ao longo do capítulo VI da *Sagrada Família*, construa no movimento textual uma oposição entre uma corrente atrelada à metafísica e uma corrente responsável pelo desenvolvimento do materialismo, em diversos momentos vemos que essa divisão muitas vezes não é tão rígida, como no caso de Descartes, em cuja filosofia, na recepção de Marx, pode ser encontrada uma dicotomia entre uma metafísica e uma física. No caso de Spinoza a questão torna-se mais complexa na medida em que, se na leitura de Descartes encontramos explicitamente a questão de uma dupla filosofia, no filósofo holandês ele somente aparece como o metafísico do século XVII. No entanto, ao recusarmos a ideia de influência, podemos ver que há um diálogo oculto, que percorre grande parte do capítulo VI da *Sagrada Família*, entre as teses que Marx considera como materialistas e aquelas encontradas em Spinoza. É o caso, sobretudo, da leitura que Marx faz de Holbach, especialmente do *Sistema da Natureza*. “No ‘Système de la

nature' de Holbach, a parte física é constituída também pela combinação entre o materialismo francês e o inglês, assim como a parte moral descansa, essencialmente, sobre a moral de Helvétius." (MARX; ENGELS, 2011, p. 149).

Não será necessário falarmos de Volney, Dupuis, Diderot etc., tampouco dos fisiocratas, depois de termos provado como o materialismo francês tem sua dupla ascendência na física cartesiana e no materialismo dos ingleses, e de haver assinalado a antítese que o materialismo francês representa no que diz respeito à metafísica do século XVII, à metafísica de Descartes, Spinoza, Malebranche e Leibniz. (MARX; ENGELS, 2011, p. 149)

Nesse trecho podemos ver que a forma como Marx constrói o movimento do seu texto é marcada pela oposição entre o materialismo, o inglês e o francês, e a metafísica do século XVII. Não é surpreendente que na recepção efetuada pelo filósofo alemão, Descartes, Leibniz e Malebranche apareçam como representantes do pensamento metafísico. No entanto, na questão da recepção de Spinoza, ocorre uma mutação significativa em relação ao que havíamos visto até agora a respeito da leitura de Spinoza em Marx. Se até a *QJ* podemos afirmar que a filosofia de Spinoza foi uma aliada na dupla tarefa de crítica da religião e da superstição, e da construção de uma forma radical de democracia, na *Sagrada Família* é como se os elementos que eram vistos como convergentes na tarefa aludida fossem colocados em segundo plano, realçando aquilo que era tomado como mais metafísico em Spinoza. No entanto, ao mesmo tempo que Marx refuta Spinoza, os elementos que ele considera como materialistas e utiliza para refutá-lo, muito deles, podem ser considerados como teses e argumentos que poderiam ser convergentes com a filosofia de Spinoza. A conclusão desse passo argumentativo ilustra bem a complexidade da recepção do filósofo holandês: se por um lado Spinoza é listado entre aqueles metafísicos que o materialismo francês e o materialismo inglês construíram a sua oposição, muito desses materialistas possuem argumentos e teses próximas a filosofia spinozana.

O próximo trecho mostra que até mesmo o projeto de resgate da metafísica realizado pelo idealismo alemão, na leitura de Marx, considerava os metafísicos do século XVII como especulativos além dos limites aos quais eles consideravam adequados. Nesse sentido, a antítese representada pelos materialistas franceses em relação à metafísica do século XVII somente pode ser visível aos alemães na medida em que “eles mesmo se encontraram numa posição antitética em relação à metafísica especulativa” (MARX; ENGELS, 2011, p. 149). Isso quer dizer que a metafísica de Spinoza era especulativa demais até mesmo para os idealistas alemães. Esse movimento textual é decisivo para demonstrar que, de fato, Marx, na *Sagrada Família*, pretende se afastar ou deixar claro que ele não possui proximidade com a filosofia de Spinoza. A construção dos passos argumentativos permite ver o que justamente Marx recusa de Spinoza: o seu caráter metafísico. Essa recepção do filósofo holandês como um metafísico especulativo faz Marx se aproximar bastante da leitura desenvolvida por Hegel em sua *História da Filosofia*.

Na conclusão desse movimento encontra-se a construção de uma simetria entre o desenvolvimento da corrente do materialismo cartesiano, que, como vimos, desemboca na “verdadeira ciência da natureza” (MARX; ENGELS, 2011, p. 149), e o materialismo francês, cujo desenvolvimento leva-nos “diretamente” ao “socialismo” e ao “comunismo” (MARX; ENGELS, 2011, p. 149).

Não é preciso ter grande perspicácia para dar-se conta do nexos necessário que as doutrinas materialistas sobre a bondade originária e a capacidade intelectual igual dos homens, sobre a força onipotente da experiência, do hábito, da educação, da influência das circunstâncias sobre os homens, do alto significado da indústria, do direito ao gozo etc. guardam com o socialismo e o comunismo. (MARX; ENGELS, 2011, p. 149)

No trecho seguinte Marx defende uma tese de imanência radical ao afirmar que todas os conhecimentos e experiências dos homens são formados no mundo sensível, mas no pensamento metafísico essa questão aparece de maneira invertida. Para que essa questão seja superada é preciso que o mundo do espírito seja organizado de tal modo

que “o homem faça aí a experiência, e assimile aí o hábito daquilo que é humano de verdade, que se experimente a si mesmo enquanto homem.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 149). Esse trecho traz diversas questões sobre a ideia de humanismo ainda presente na *Sagrada Família*. Em primeiro lugar, há elementos que constituem um homem de verdade (uma espécie de humanismo verdadeiro) que o fazem experimentar a si mesmo enquanto homem. De que forma esse humanismo apresenta-se? Pelo mundo sensível, ou seja, pela imanência total, uma vez que todos os conhecimentos, sensações e experiências têm como origem o mundo sensível. O movimento seguinte do texto mostra que Marx estava bem mais próximo de Spinoza do que ele poderia admitir. Nesse trecho é dito que o “interesse bem-entendido é o princípio de toda moral, o que importa é que o interesse privado do homem coincida com o interesse humano” (MARX; ENGELS, 2011, p. 149). É exatamente uma tese similar que encontramos nos *Cadernos de Extratos do TTP* “Instituir, deste modo, o Estado [...] para que todos, seja qual for a sua índole, prefiram o direito público aos interesses privados, eis o ponto, o trabalho mais difícil” (MARX, 2018, p. 286. Grifos do autor. Tradução modificada). É justamente essa linha argumentativa que é seguida nos demais movimentos textuais no trecho analisado aqui. No próximo passo argumentativo, podemos ver que, Marx, mais uma vez, aproxima-se de Spinoza ao fazer uma distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa. Para isso, ele constrói a definição de uma liberdade materialista oposta à liberdade negativa, que é a “força negativa de poder evitar isso e aquilo” (MARX; ENGELS, 2011, p. 149). Esta liberdade materialista consiste no “poder positivo de fazer valer sua verdadeira individualidade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 149). Segue daí que

os crimes não deverão ser castigados no indivíduo, mas [devem-se] sim destruir as raízes antissociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de um modo essencial sua vida. Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente. Se o homem é social por natureza, desenvolverá sua verdadeira natureza no seio da sociedade e somente ali, razão pela qual devemos medir o poder de sua natureza não através do poder do

indivíduo concreto, mas sim através do poder da sociedade. (MARX/ENGELS, 2011, p.150)

Embora Marx tenha construído uma concepção própria de materialismo, ainda assim, ele estabelece uma linha comum de desenvolvimento entre o seu materialismo e o francês: “Essas sentenças e outras semelhantes podem ser encontradas, quase ao pé da letra, até mesmo nos mais velhos entre os materialistas franceses.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 150). Essa afirmação pode constituir uma pista importante para se compreender a dupla mutação sofrida por Spinoza na recepção de Marx na *Sagrada Família*. No plano explícito, das menções diretas ao filósofo holandês, por um lado, encontramos, como vimos, uma caracterização de Spinoza como um metafísico; por outro lado, no plano implícito, do diálogo oculto entre ambos os filósofos, podemos ver que a concepção de materialismo de Marx aproxima-se, muitas vezes, da filosofia de Spinoza. É justamente essa duplicidade de leitura que parece ficar em primeiro plano no trecho que está a ser analisado nesse momento.

Característico da tendência socialista do materialismo é a *Apologie der Laster* (Apologia do vício), de Mandeville, discípulo inglês de Locke, mais velho do que ele. Mandeville demonstra que na sociedade de hoje os vícios são indispensáveis e úteis. O que não é, por certo, uma apologia da sociedade atual.

Fourier parte diretamente da doutrina dos materialistas franceses. Os babouvistas eram materialistas toscos e incivilizados, mas também o comunismo francês desenvolvido se origina diretamente do materialismo francês. Este perambula, na verdade, de volta a sua pátria-mãe, a Inglaterra, sob a feição que Helvétius lhe concedeu. Bentham erige seu sistema do interesse bem-entendido sobre a moral de Helvétius, do mesmo modo que Owen, partindo de Bentham, assenta as bases do comunismo inglês. Desterrado na Inglaterra, o francês Cabet é estimulado pelas ideias comunistas que lá imperam e, de volta à França, converte-se no representante mais popular e, ao mesmo tempo, mais superficial do comunismo. Os comunistas franceses, mais científicos, Dézamy, Gay e outros, desenvolvem, da mesma forma que Owen, a doutrina do materialismo na condição de teoria do humanismo real e de base lógica do comunismo. (MARX; ENGELS, 2011, p. 150)

Se Marx pôde encontrar no desenvolvimento do materialismo francês uma linhagem comum que desemboca no socialismo, é

sintomático que no movimento textual seguinte apareça justamente a figura de Spinoza a partir da leitura de Bruno Bauer e de Hegel. Nesse momento, podemos saber que a recepção do filósofo holandês em Bauer, segundo Marx, é marcada pela leitura desenvolvida por Hegel na *História da Filosofia* a respeito de Spinoza. Nela pode-se encontrar a tese de que o materialismo francês é a “realização da substância spinozista” (MARX; ENGELS, 2011, p. 150). Bauer extrairá essa leitura de Hegel para defender a sua tese de que o materialismo francês é uma “escola de Spinoza” (MARX; ENGELS, 2011, p. 150). Uma vez que para Bauer esse materialismo é um desenvolvimento da filosofia de Spinoza, a tese de Hegel, encontrada por Bauer, de que o “materialismo são duas partes de um e do mesmo princípio fundamental” (MARX; ENGELS, 2011, p. 150), resulta que Spinoza “tinha duas escolas, que brigavam acerca do sentido do seu sistema” (MARX; ENGELS, 2011, p. 150). Esse é um ponto fundamental para se compreender a duplicidade encontrada na recepção de Spinoza por Marx. As duas interpretações a respeito de Spinoza parecem também coexistir na leitura de Marx. Se na *CFDH* encontramos elementos que poderiam estabelecer um diálogo entre ambos os filósofos na construção de uma forma de democracia radical; e, na *QJ*, Spinoza aparece como um aliado na crítica da religião e das superstições; aqui, na *Sagrada Família*, ocorre uma mudança significativa na forma segundo a qual Marx recepcionou Spinoza. Essa mutação na leitura do filósofo holandês ocorreu justamente quando a questão da crítica da metafísica em geral, não mais apenas a questão da filosofia especulativa hegeliana e dos jovens hegelianos, começou a ocupar o primeiro plano de reflexões de Marx. A partir desse momento, Spinoza deixa de ser um potencial aliado no projeto político-filosófico de Marx para se tornar um pensador metafísico e dogmático. Isso quer dizer que, quando Marx privilegia a crítica da metafísica, há um deslocamento da leitura de Spinoza. Essa questão, como veremos, tornar-se-á mais evidente e acentuada na *Ideologia Alemã*.

Embora Marx atribua a Bauer a leitura de Spinoza como a junção do teísmo e do materialismo, o autor de *O Capital* não está tão distante assim de uma determinada recepção de Spinoza na Alemanha, que foi fortemente marcada pela leitura desenvolvida por Hegel em sua *História da Filosofia.*, encontrada principalmente em Bauer e Strauss. Tal leitura, de certo modo, parece ter sido um elemento decisivo para a construção da recepção de Spinoza como um metafísico. Ao mesmo tempo, no entanto, a leitura de Marx acaba por diferir dessas e da do próprio Hegel uma vez que, dentro do sistema spinozista, aquele foi capaz de encontrar, sobretudo no *Tratado Teológico-Político*, um aliado, como também pode ser encontrado em Heine, Hess e Feuerbach⁴². No entanto, a complexidade dessa recepção mostra-se ainda mais elevada quando sabemos que enquanto Marx tornou explícita, por meio de referências diretas a Spinoza, a sua interpretação desse como um metafísico; no tocante ao filósofo holandês como um aliado na crítica da religião e das superstições, e na construção de uma forma de democracia radical, essa recepção ocorreu de forma implícita, sem qualquer menção direta.

É claro que há diferenças significativas entre a leitura de Spinoza como um metafísico, encontrada em Marx, e a leitura de Bauer. Se, no

⁴² “As afinidades espinosistas de Marx estavam já presentes no meio hegeliano de esquerda que cresceu e onde partiu. Os jovens hegelianos radicais trouxeram o homem de volta à *natura* do *Geist* de Hegel e proclamaram uma unidade de espírito e de matéria que era considerada um princípio espinosista essencial e que levou alguns deles a concussões socialistas.” (YOVEL, 1999, p. 269). “Heine e outros hegelianos de esquerda – até e incluindo Marx –, pela sua reabilitação espinosista da matéria como o único lugar onde o espírito pode inerir, tornam possível a emergência do socialismo como um aspecto humano valoroso, substituindo os ideais religiosos transcendentais e introduzindo valor ético e significado racional no mundo de forças e interesses econômicos.” (YOVEL, 1999, p. 281). “Hess foi, realmente, o primeiro a proclamar a necessidade de se unificar teoria e prática – outra faceta do paralelismo espinosista que ele transmitiu a Marx. A realidade, diz Hess, é determinada por atos, não apenas por conceitos. O fim inerente do entendimento é a ação, e a ação cria uma nova base para entendimento. Aqui, de novo, Hess apoia-se em Espinosa. Num comentário não publicado sobre a *Ética*, Hess realça que a teoria de Espinosa é, de fato uma teoria, ética. A parte metafísica da *Ética* é preparatória para a doutrina prática na parte III. A liberdade reside fundamentalmente nos atos de um indivíduo que compreende claramente as suas ações e emoções tal como elas resultam em consequência da natureza do desejo, e este fato engloba também implicações sociais. O socialismo está, assim, ancorado na parte ética do sistema de Espinosa, não obstante ainda se ter apercebido disso. Segundo Hess, [...] a futura filosofia da ação não é mais do que um desenvolvimento posterior da *Ética* de Espinosa.” (YOVEL, 1999, p. 284-285).

primeiro caso, encontramos uma ideia geral de Spinoza como um filósofo marcado pelo pensamento metafísico do século XVII, em Bauer a leitura tende a ser mais próxima daquela desenvolvida por Hegel. Nesse sentido, a partir do trecho que estamos analisando, podemos ver que, além de se apropriar da leitura de Hegel, Bauer também busca elementos na obra desse para desenvolver a sua leitura de Spinoza. Como é o caso da tese de que o materialismo e o teísmo “são duas partes de um e do mesmo princípio fundamental” (MARX; ENGELS, 2011, p. 150), encontrada na *Fenomenologia do Espírito*. “O senhor Bauer pode encontrar a chave que buscava na “Fenomenologia” de Hegel.”⁴³ (MARX; ENGELS, 2011, p. 150). Essa é a razão para que houvesse, para Bauer, duas escolas spinozistas distintas. No entanto, esses argumentos não são considerados como válidos para Marx embora haja uma dupla leitura conflitante a respeito de Spinoza nesse. O conceito de substância também é marcado pela leitura do autor da *Fenomenologia*. A partir desse, Bauer conclui que uma substância “se não segue se desenvolvendo até chegar ao conceito e à autoconsciência, acaba no ‘romantismo’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 150).

Embora esteja presente no movimento textual de Marx a construção de uma imagem de Spinoza como um filósofo cuja filosofia pode ser caracterizada predominantemente como metafísica, é surpreendente que, no término da seção na qual pudemos encontrar a maior quantidade de menções diretas a Spinoza, encontremos justamente, na seleção de citações de autores que Marx considerava como representantes do materialismo do século XVII, trechos que poderiam ser admitidos como spinozistas. É o caso justamente das citações elencadas de d’Holbach. Nesses trechos podemos ver a proximidade da filosofia de desse com a filosofia de Spinoza,

⁴³ “Ali está escrito, literalmente: Acerca daquele ente absoluto entra em disputa consigo mesmo o próprio Iluminismo... e se divide em dois partidos... um deles... chama aquele ente absoluto carente de predicados... de o mais alto dos seres... o outro o chama de matéria... ambos são o mesmo conceito, a diferença não está na coisa em si, mas puramente no ponto de partida diverso de ambas as formações. (“Fenomenologia” de Hegel, p. 420, 421, 422.)” (MARX; ENGELS, 2011, p. 150).

principalmente no tocante ao seu pensamento a respeito do conceito de substância, da ontologia e da política. O que nos chama a atenção nessas passagens é justamente que, uma vez que Marx foi um leitor atento do *Tratado Teológico-Político*, os trechos que ele extrai aqui possuem uma maior proximidade, sobretudo, com a argumentação desenvolvida por Spinoza no TTP.

A complexidade da leitura de Marx, mostra-se ainda mais quando vemos que as duas leituras de Spinoza aparecem ao mesmo tempo na *Sagrada Família* no plano das menções diretas ao filósofo holandês e no plano do diálogo estabelecido por nós entre ambos os filósofos. Nesse sentido, quando Marx termina a seção dedicada à batalha do materialismo do século XVIII contra o pensamento metafísico do século XVII, convergem justamente os dois níveis de leitura. Sintomático dessa convergência encontra-se justamente nos trechos copiados por Marx de d'Holbach. Nele encontramos os seguintes elementos que possuem uma forte similaridade com teses spinozanas:

2. Holbach. 'Nos objetos, o homem apenas pode amar-se a si mesmo; apenas por si mesmo pode sentir afeto nos seres de sua espécie.' – 'O homem não pode separar-se de si mesmo em nenhum instante de sua vida, ele não pode perder-se de vista.' – 'É sempre nossa utilidade, nosso interesse... que nos faz odiar ou amar os objetos' ('Système social', parte I, Paris, 1822, p. 80, 112), mas 'o homem por seu próprio interesse deve amar os outros homens uma vez que eles são necessários ao seu bem-estar... A moral demonstra que, de todos os seres, o mais necessário ao homem é o próprio homem' (p.76). 'A verdadeira moral, assim como a verdadeira política, é aquela que busca aproximar os homens, a fim de os fazer trabalhar por esforços conjuntos para a sua felicidade mútua. Toda moral que separa nossos interesses dos interesses de nossos associados é falsa, insensata, contrária à natureza' (p. 116). 'Amar os outros...é confundir os nossos interesses com os interesses de nossos associados, a fim de trabalhar à utilidade comum... a virtude não é senão a utilidade dos homens reunidos em sociedade' (p. 77). 'Um homem sem paixões ou desejos deixaria de ser um homem... Totalmente desinteressado de si mesmo, como poder-se-ia determiná-lo a se interessar pelos outros? Um homem, indiferente a tudo, privado de paixões, que se bastaria a si mesmo, não seria mais um ser sociável... A virtude somente é a comunicação do bem' (l. c., p. 118). 'O homem religioso não serviu jamais para tornar os mortais mais sociáveis' (p. 36, 1. C.). (MARX; ENGELS, 2011, p. 152-153. Tradução nossa).

Embora na conclusão da seção d, como vimos, estivesse presente uma aproximação com Spinoza por meio de d'Holbach, na seção f, as menções explícitas ao filósofo holandês aparecem novamente. Na primeira aparição desse nessa seção, encontramos justamente a ideia geral do spinozismo como a forma que, ao ser superada, deu origem ao Idealismo Alemão. Vejamos os passos argumentativos desse movimento textual. Em primeiro lugar, o projeto de filosofia crítica desenvolvido especialmente por Bruno Bauer diz respeito a uma ideia de filosofia pura:

Por ter, pretensamente, se consumado e imposto a sua pureza em um único domínio, a Crítica nada tem a reprovar em si mesma, a não ser um 'simples' descuido, uma 'inconsequência', que foi a de não ter se apresentado 'pura' e 'consumada' em todos os domínios do mundo. O domínio crítico, o 'um' no qual ela se refere não é nenhum outro que não o domínio da teologia. O caminho puro desse domínio estende-se da 'Crítica dos sinópticos' de Bruno Bauer até o 'Cristianismo descoberto', também de Bruno Bauer, que compõe a fortaleza inteiriça mais avançada. (MARX; ENGELS, 2011, p. 156)

Neste trecho supracitado está presente a ideia geral do spinozismo como uma forma da "Crítica moderna" alcançar o purismo. Isso significa que o conceito de substância, tal como desenvolvido por Spinoza, foi um dos elementos decisivos para a construção das filosofias dos jovens hegelianos. É justamente o que podemos ver no trecho seguinte quando Marx mostra que esse Idealismo está diretamente atrelado à ideia de substância.

Algumas citações haverão de mostrar que a Crítica, através da superação do spinozismo, chegou ao idealismo hegeliano, que da substância passou a um outro monstro metafísico, ao "sujeito", à "substância como processo", à "autoconsciência infinita", e que o resultado final da Crítica "consumada" e "pura" é a restauração da teoria cristã da criação sob forma especulativa, hegeliana. (MARX; ENGELS, 2011, p. 156)

Nesse ponto, encontramos elementos que reforçam o argumento que desenvolvemos nessa seção. Marx, quando traz Spinoza para o plano das menções explícitas, mostra o que, de fato, o fez refutar e recusar o filósofo holandês como um possível aliado no seu próprio projeto filosófico. O que está em disputa no momento da redação da *Sagrada Família* é a tarefa da crítica e a refutação do pensamento metafísico e do

Idealismo alemão como o ápice dessa tradição. Desta forma, o elemento segundo o qual Spinoza não pode ser considerado um aliado no projeto materialista de Marx, e daí a reviravolta na sua recepção, é o seu caráter metafísico, especialmente aquele encontrado no conceito de substância. O trecho supracitado mostra-nos justamente a conclusão de diversos movimentos argumentativos presentes ao longo do *Capítulo VI da Sagrada Família*. Em primeiro lugar, aí encontra-se a ideia de que o Idealismo Alemão está diretamente atrelado ao spinozismo. Aquele, de fato, para Marx, decorre da superação desse. Essa ideia de que a superação da substância spinozista deu a origem “a um outro *monstro metafísico*, ao ‘sujeito’, à ‘substância como processo’, à ‘autoconsciência infinita’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 156) vai ser o elemento em torno do qual a *Ideologia Alemã* girará em diversos momentos. Isso explica, em grande parte, a recusa de Spinoza como um possível aliado. Não só o conceito de substância funcionou como uma espécie de condição de possibilidade para o Idealismo Alemão, mas também foi a maneira pela qual a Crítica pôde conciliar e incorporar a teologia cristã com a filosofia especulativa hegeliana. É esse passo argumentativo que, ao ser realizado por Marx, marca, não propriamente uma guinada receptiva da filosofia de Spinoza, já que as duas imagens deste coexistem no seu texto, mas o início da leitura desse como um adversário ao seu próprio projeto filosófico⁴⁴. Isso significa que após a crítica da filosofia hegeliana, especialmente o seu pensamento político, na *CFDH* e a crítica da religião e do pensamento teológico-político, na *QJ*, na qual Spinoza aparecia como um potencial aliado no seu projeto crítico, na “terceira crítica”, a metafísica, a leitura do filósofo holandês mudou radicalmente de posição e passou, a partir de agora ser um adversário que precisava ser refutado, juntamente com o pensamento especulativo dos jovens hegelianos, assim como foi refutada a filosofia de Hegel e o pensamento religioso.

⁴⁴ Nesse ponto, defendemos que essa leitura de Spinoza como um metafísico não terminará na *Sagrada Família*, mas prosseguirá na redação da *Ideologia Alemã*.

No entanto, a recepção do filósofo holandês ocorre num duplo plano textual. Essa é a grande dificuldade para se construir a imagem de Spinoza em Marx. Nesse caso, as menções diretas a esse não são suficientes para tal construção. É preciso ir além dessas menções para se poder ver que a leitura desenvolvida pelo filósofo alemão tende a ser mais complexa do que as citações diretas nos permitem deduzir. Longe de se tratar de uma questão que poderia ser resumida da seguinte maneira: até a *Sagrada Família* encontrar-se-ia uma imagem de Spinoza como um potencial aliado na crítica do pensamento teológico-político, a partir dessa ter-se-ia a recepção do filósofo holandês como um metafísico, responsável pela construção de um conceito decisivo para o Idealismo Alemão, especialmente, para a filosofia especulativa de Hegel. Pelo contrário, a recepção de Spinoza em Marx é marcada – isso a partir da *Sagrada Família* – por duas imagens/mutações.

A cada passo argumentativo podemos ver mais claramente que o elemento segundo o qual Spinoza aparece nas menções diretas de Marx é o conceito de substância e a sua centralidade na filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos. É o que, de fato, encontramos no próximo movimento textual. Neste, ao abordar a filosofia de Strauss, a noção central a ser refutada é o conceito de substância⁴⁵. Não se trata de um conceito recepcionado de forma ampla, a partir de alguma tradição advinda do aristotelismo, mas do conceito de substância tal como definido por Spinoza. O que está em jogo aqui é o que fazer do legado metafísico de Spinoza. Essa problemática aparece de tal forma atrelada ao próprio desenvolvimento do Idealismo Alemão, para Marx, que, de certa maneira, a sua tarefa de crítica ao pensamento especulativo somente poderia ser

⁴⁵ "Strauss permanece fiel ao ponto de vista de que a *substância* é o absoluto. A tradição, sob esta forma do universal que ainda não atingiu a determinabilidade real e racional da generalidade, a qual só pode ser alcançada, com efeito, na *autoconsciência*, em sua *concretude* e seu *infinito*, não é senão a *substância*, que abandonou sua simplicidade lógica e, na condição de *poder da paróquia*, adquiriu uma determinada forma de existência." ('Crítica dos sinópticos', Volume I, Prefácio, p. VI [VII].)" (MARX; ENGELS, 2011, p. 156)

completada se o spinozismo, como corrente filosófica marcada pela centralidade do conceito de substância, também fosse refutado. Esse é o ponto central do movimento textual a respeito de Spinoza encontrado na *Sagrada Família*. Isso explica a razão pela qual, no plano das citações diretas, esse aparece como um adversário do materialismo. Nos trechos finais, presentes na seção f, a dinâmica entre o Spinoza democrata/crítico da religião e o Spinoza metafísico tende a desaparecer e o último se sobressai de forma predominante.

Uma vez que a Crítica alcançou o Idealismo Alemão por meio da superação do spinozismo, e esse é um ponto em que a imagem de Spinoza aparece ligada, de forma enfática, ao pensamento metafísico, o que Marx mostra é justamente que os conceitos de substância, de sujeito, de “autoconsciência como processo” e de “autoconsciência infinita” são todos atrelados à uma base comum metafísica. Todos esses conceitos são, de fato, “monstros metafísicos”. Isso quer dizer, para Marx, que o Idealismo Alemão também possui a sua base comum, assim como a Crítica, no conceito de substância de Spinoza. O movimento geral textual do capítulo VI da *Sagrada Família* mostra-nos que há uma linha tênue que separa o desenvolvimento do pensamento metafísico moderno, cujo momento inicial poderia ser assinalado, na leitura de Marx, pela substância de Spinoza, do pensamento religioso cristão. Isso significa que a crítica da metafísica, efetuada na *Sagrada Família* e na *Ideologia Alemã*, é uma continuação da crítica da religião, efetuada na *CFDHI* e na *QJ*. Ora, é sintomático que Spinoza, um aliado na crítica da religião e das superstições, tenha a sua imagem atrelada agora ao pensamento metafísico. Interpretamos esse deslocamento a respeito da recepção de Spinoza como bastante marcado pela recepção, em geral, da filosofia spinozana por Hegel e pelos jovens hegelianos. Esse fato parece ter sido tão marcante nesse momento ao ponto de apagar, pelo menos no plano das menções explícitas, a imagem do filósofo holandês construída a partir dos *Cadernos Spinoza*. Essa interpretação aplica-se, é claro, ao plano das citações diretas, pois, a partir do que já dissemos a respeito da dupla

leitura presente na *Sagrada Família*, sabemos que a complexidade da recepção de Spinoza ultrapassa a dimensão das limitações decorrentes de um estudo ancorado na ideia de influência.

O resultado da filosofia crítica dos jovens hegelianos é a restauração da “teoria cristã da criação sob forma especulativa, hegeliana” (MARX; ENGELS, 2011, p. 156). Essa restauração ocorre a partir de um movimento que se inicia com a superação do spinozismo. Strauss identifica a substância com o absoluto, segundo Bauer. Esta ideia de substância é marcada por uma ideia de universal que ainda não atingiu a “determinabilidade real e racional da generalidade”. Esta só pode ser alcançada pela autoconsciência. Nesse cenário, a substância abandonou a sua simplicidade lógica e adquiriu uma forma determinada de existência por meio do “poder de paróquia” em Strauss. Nesta disputa sobre o legado do spinozismo na filosofia especulativa, observamos que Bauer pretende, a partir do aparato “mágico hegeliano”, fazer “brotar as ‘categorias metafísicas’ – as abstrações extraídas da realidade –, sacando-as da lógica, onde aparecem dissolvidas na ‘simplicidade’ do pensamento, e faz com que adotem ‘uma determinada forma’ de existência física ou humana, quer dizer, faz com que elas encarnem.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 157). Ora, o processo mais adequado, para Marx, para mostrar a maneira segundo a qual a intuição em Strauss possui a sua expressão abstrata, que ele a denomina com o curioso nome de “poder de paróquia”, seria evidenciar que esse conceito tem “os seus hieróglifos lógico-metafísicos na representação spinozista da substância” (MARX; ENGELS, 2011, p. 157). O que está em disputa, nesse momento, na interpretação de Bauer a respeito de Strauss encontra-se no papel que o conceito de substância ocupa em suas respectivas filosofias. Em Bauer, “a autoconsciência é a substância elevada à autoconsciência ou a autoconsciência na condição de substância, a autoconsciência que se transforma de um predicado do homem em um sujeito independente” (MARX; ENGELS, 2011, p. 157). O paradoxo desta identificação da substância com a autoconsciência apresenta-se quando observamos que

nessa tese está contida a ideia de que o homem está separado da natureza, o que já configura, de fato, uma mutação significativa da filosofia de Spinoza: “é a caricatura metafísico-teológica do homem em sua separação da natureza” (MARX; ENGELS, 2011, p. 157). Se a autoconsciência é identificada com a substância, qual é a essência daquela? A resposta poderia ser o próprio homem, mas, na filosofia especulativa, a questão acaba por cair no misticismo lógico. Para Bauer, a essência da autoconsciência é a ideia,

cuja existência real é a autoconsciência. É a ideia feita homem e, também, por isso, infinita. Todas as qualidades humanas se transformam, portanto, misteriosamente, em qualidades da imaginária ‘autoconsciência infinita’. Por isso, o senhor Bauer diz expressamente, falando dessa ‘autoconsciência infinita’, *que tudo encontra nela sua origem e sua explicação*, quer dizer, o seu fundamento existencial. (MARX; ENGELS, 2011, p. 157-158. Grifos nossos).

O que encontramos no conceito de autoconsciência é justamente uma ideia que possui uma relação próxima com a noção de substância spinozista. Bauer, no entanto, afasta-se de uma ideia de substância não-antropomórfica, causa imanente de tudo e de todas as coisas, para uma ideia daquela atrelada ao homem, especialmente, a sua autoconsciência. Trata-se de uma identificação, já presente em Hegel, entre a substância e o sujeito. Por isso, Marx identifica o nexos existente entre a identificação da substância com a autoconsciência e a leitura hegeliana da primeira. “A luta entre Strauss e Bauer em torno da substância e da autoconsciência é uma luta no seio das especulações hegelianas.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 158).

Em Hegel encontramos três elementos: a substância spinozista, a autoconsciência fichteana e a unidade hegeliana necessário-contraditória de ambas, o espírito absoluto. O primeiro elemento é a natureza metafisicamente disfarçada na separação do homem, o segundo é o espírito metafisicamente disfarçado na separação da natureza, o terceiro é a unidade metafisicamente disfarçada de ambos, o homem real e o gênero humano real.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 158).

No cenário traçado por Marx a respeito da leitura de Hegel sobre Spinoza, encontramos os elementos que estarão presentes na disputa

sobre a recepção do filósofo holandês em Strauss e Bauer. Trata-se do papel exercido pelo conceito de substância e dos seus desdobramentos na filosofia do Idealismo Alemão. No entanto, há também elementos em que podemos ver, mais uma vez, a mutação conceitual que a filosofia spinozana sofreu no decorrer de sua recepção ao longo do tempo. Ora, é preciso analisar agora o significado da identificação, efetuada por Marx, entre a “substância spinozista” e a “natureza metafisicamente disfarçada na separação do homem”. O que Marx quer dizer com esta afirmação? Sabemos que Spinoza afirma na *Parte I* da *Ética* que

Deus é a causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva. Tudo o que é, é em Deus e por Deus deve ser concebida (pela Prop. 15), e, por isso, Deus é a causa das coisas que são Nele, o que é o primeiro, Além disso, fora de Deus nenhuma substância pode ser dada (pela Prop. 14), isto é (pela Def. 3), uma coisa que seja em si fora de Deus, o que era o segundo. Logo, Deus é a causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva. (E, I, Prop. XVIII. Tradução nossa).⁴⁶

Se Deus ou a natureza (*Deus sive Natura*) é a causa imanente de todas as coisas (*omnium rerum causa immanens*), é significativo que Marx considere que há alguma espécie de falsidade ou ilusão nessa ideia de causa imanente. Tal ideia expressaria uma ilusão metafísica de que haveria uma unidade, na filosofia spinozana e nos seus interlocutores no Idealismo Alemão, entre o homem e a natureza nessa construção conceitual. Essa questão torna-se ainda mais problemática quando se observa que a discussão a respeito da relação entre a natureza e os homens já estava presente nos cadernos de extratos do *TTP* em 1841⁴⁷. Interpretamos esta

⁴⁶ “Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens. Demonstratio: Omnia, quae sunt, in Deo sunt, & per Deum concept debent (per Prop. 15), adeoque (per Coroll. I. Prop. 16. hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa, quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (per Prop. 14), hoc est (per Defin. 3), res, quae extra Deum in se sit, quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non verò transiens” (E, I, Prop. XVIII)

⁴⁷ “[139] Por governo de Deus compreendo a ordem fixa e imutável da natureza, ou seja, o encadeamento das coisas naturais. [140] Como a potência de todas as coisas da natureza não é outra coisa a não ser a própria potência de Deus, pela qual tudo é produzido e determinado; conclui-se que tudo aquilo que o homem, que é também parte da natureza, obtém em seu auxílio para a conservação de seu ser e tudo o que a natureza lhe oferece sem que ele realize um trabalho, tudo isto lhe é oferecido unicamente pela potência divina, enquanto ela atue ou pela natureza humana ou por coisas fora desta.” (SPINOZA apud MARX, 2018, p. 298-299). “[153] Porque o homem, enquanto é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta: tudo o que segue pela necessidade da

mudança a respeito da recepção de Spinoza como um sintoma da abertura do projeto crítico de Marx, iniciado em 1843 na *CFDH*, para a questão da metafísica em geral e, especialmente, aquela que o filósofo alemão identificou tendo como origem o conceito de substância de Spinoza, como é o caso de Hegel e dos jovens hegelianos. Isso pode explicar uma das razões pelas quais ocorreu uma mudança significativa na imagem do filósofo holandês no autor d' *O Capital*.

Nesse cenário, o sistema hegeliano é constituído pela junção de três elementos na leitura de Marx: a substância spinozista, a autoconsciência fichteana e pelo espírito absoluto. O desdobramento e o desenvolvimento da filosofia especulativa entre os jovens hegelianos tenderão a desenvolver um desses aspectos de forma unilateral. É o caso de Strauss e Bauer, como vimos anteriormente, que, cada um à sua maneira, desenvolve o sistema hegeliano a partir de uma dessas perspectivas. Nesse sentido, Strauss é aquele que “desenvolve Hegel a partir do ponto de vista de Spinoza” (MARX, 2011, p. 158), ou seja, a partir do ponto de vista da substância como o absoluto. Marx, num movimento textual anterior, cita Hegel duas vezes. Estas citações podem mostrar que a leitura do conceito de substância, neste momento, pode ter sido marcada pela imagem de Spinoza em Hegel. Nos trechos referidos, encontra-se a ideia de que a substância não pode ser tomada como uma estrutura desprovida de movimento⁴⁸, como era a visão de Hegel a respeito do conceito spinozano. Nesse sentido, a disputa teórica em torno do conceito de substância presente em Strauss e Bauer, na verdade, trata-

natureza humana, isto é, da própria natureza, na medida em que a concebemos determinada pela natureza humana, resulta, ainda que necessariamente, da potência humana” (SPINOZA apud MARX, 2018, p. 300).

⁴⁸ “Se considerarmos mais de perto essa expansão, vemos que ela não se apresenta como produzida pelo fato de que o um e o mesmo assumam diferentes formas, mas sim que é a repetição informe de um e do mesmo, que apenas... contém uma aparência tomada de diferença” (HEGEL apud MARX, 2011, p. 157). “O trancamento da substância deve ser aberto e ela deve ser elevada à autoconsciência.” (HEGEL apud MARX, 2011, p. 157).

se do desenvolvimento de um daqueles três aspectos da filosofia hegeliana em detrimento dos outros.

Ambos criticaram Hegel na medida em que, para ele, cada um dos elementos é falsificado pelo outro, ao passo que eles dois desenvolvem cada um dos elementos em uma elaboração unilateral e, portanto, consequente... É por isso que em suas críticas ambos vão além de Hegel, mas ambos permanecem também dentro de sua especulação e representam, cada um dos dois, apenas um lado de seu sistema (MARX; ENGELS, 2011, p. 158-159).

Embora Strauss e Bauer tenham sido incapazes de perceber a unilateralidade de seus respectivos desenvolvimentos da filosofia hegeliana, será, nesse momento, um filósofo atrelado também aos jovens hegelianos que efetuará a crítica mais adequada do sistema hegeliano. Tal filósofo é Feuerbach.

É Feuerbach que consoma a crítica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico absoluto no “homem real sobre a base da natureza”, é ele o primeiro que consoma a crítica da religião, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistrais rasgos basilares para a crítica da especulação hegeliana e, por isso, de toda a metafísica.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 159).

Ao contrário de Bauer e Strauss que desenvolveram e criticaram a filosofia hegeliana a partir de um dos seus aspectos unilateralmente, Feuerbach foi capaz de apreender a filosofia especulativa em sua totalidade, sendo efetivo na sua tarefa de dissolver o espírito absoluto “no homem real sobre a base da natureza” (MARX; ENGELS, 2011, p. 159). No segundo movimento textual do trecho citado podemos ver que há, como havíamos afirmado anteriormente, uma base comum que une o pensamento religioso, para Marx e a metafísica. Um elemento decisivo, nesse momento, é a ideia de que a crítica da religião fornece os instrumentos que tornará possível efetuar a crítica da filosofia especulativa e de toda a metafísica. O que está em jogo, nesse ponto, é a consolidação da imagem de Spinoza como um metafísico. Se até a *QJ* esse poderia ser considerado um aliado na crítica da religião e do pensamento teológico-político, agora o filósofo holandês passa a ser visto como aquele cuja filosofia também poderá ser criticada a partir da crítica da religião.

A problemática encontrada por Marx na leitura de Spinoza pelo Idealismo Alemão e pelos jovens hegelianos é justamente a busca pela construção de um sentido para o conceito de substância spinozano. É esta discussão que pode ser encontrada no debate travado entre Strauss e Bauer. Enquanto o primeiro considera que a substância deve ser identificada com o absoluto, o segundo acredita que a resposta adequada para essa questão se encontra no entendimento de que a substância é a autoconsciência. E dessa segunda possibilidade seguem todas as consequências presentes nesse conceito, ou seja, a autoconsciência compreendida como *causa sui* e como causa de todas as coisas. É este o sentido que Marx considerará como um “monstro metafísico” pior do que aquele presente em Spinoza. “O senhor Bauer combate na substância não a ilusão metafísica, mas o miolo secular... a natureza, tanto a natureza enquanto existe fora do homem como enquanto é a própria natureza do homem.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 161). A leitura de Bauer da substância como a autoconsciência atrela-se diretamente à problemática da filosofia especulativa quando vemos que nele a autoconsciência, enquanto *causa sui*, é a única que possui uma existência real, todos os outros objetos não são capazes de distinguir-se “dela mesma na realidade”.

A verdade do materialismo é o contrário do materialismo; é o idealismo absoluto, quer dizer, o idealismo exclusivo, superabundante. A autoconsciência, o espírito, é o todo. Fora dele não há nada. “A autoconsciência”, “o espírito” é o criador poderoso do universo, do céu e da terra. O mundo é a manifestação de vida da autoconsciência, que deve alienar-se e adquirir forma servil, porém a diferença entre o mundo e a autoconsciência é apenas uma diferença aparente. A autoconsciência não distingue nada real de si mesma. O mundo é, muito antes, apenas uma distinção metafísica, uma quimera de seu cérebro etéreo e uma figuração do mesmo. (MARX; ENGELS, 2011, p. 159-160)⁴⁹

⁴⁹ “Se a verdade do materialismo, a filosofia da autoconsciência, estiver descoberta, e reconhecida a autoconsciência como o todo, como a solução do enigma da substância spinozista e como a verdadeira causa sui⁵⁴... para que existe o espírito? Para que a autoconsciência? Como se a autoconsciência, ao estabelecer o mundo, a diferença, e ao fazer-se brotar a si mesma naquilo que faz brotar, uma vez que supera de novo a diferença daquilo que fez brotar no que diz respeito a si mesma, e uma vez que apenas [no brotar e] no movimento é ela mesma... como se nesse movimento, que ela mesma é, ela não tivesse seu objetivo e se possuísse a si mesma pela primeira vez! (“Cristianismo descoberto”, p. 113.)

A identificação da substância spinozana com a autoconsciência atinge, portanto, a sua forma culminante na leitura e na apropriação desse conceito pela filosofia especulativa de Bruno Bauer. Isso quer dizer que nele a ideia de substância pode ser compatibilizada com a tese da autoconsciência como criadora de tudo. É justamente o conjunto de implicações presentes no conceito de Spinoza, ou seja, a ideia da substância como causa de todas as coisas, que encontramos na resposta de Bauer para a questão do significado e do estatuto daquele conceito. O movimento textual seguinte mostra-nos que justamente Bauer leva às últimas conseqüências a sua interpretação da substância de Spinoza como a autoconsciência. “E a autoconsciência volta a superar, portanto, a aparência de que exista algo fora dela, baseada em uma concessão momentânea sua, e não reconhece naquilo que ‘faz brotar’ nenhum objeto real, portanto nenhum objeto que se distinga dela mesma na realidade” (MARX; ENGELS, 2011, 160). A substância spinozana em Bauer alcança um grau de idealismo que se chega ao ponto de se considerar como duvidosas as coisas fora da autoconsciência. Neste ponto, essa leitura acaba por se distanciar, cada vez mais, de um sentido da substância como causa imanente de todas as coisas, para um sentido da substância como autoconsciência absoluta, tendo perdido a sua dimensão de causa imanente de tudo para uma dimensão de que ela é somente *causa sui* de si mesma, todo o resto não possuindo uma existência certa e determinada.

Através desse movimento, contudo, a autoconsciência faz com que ela própria brote pela primeira vez na condição de absoluta, pois o idealista absoluto, para ser idealista absoluto, deve necessariamente passar de um modo constante pelo processo sofístico, transformando primeiro o mundo fora dele em uma entidade aparente, em uma mera ocorrência de seu cérebro, e declarando mais tarde que essa forma de fantasia é aquilo que ela de fato é, ou seja, uma mera fantasia, para poder, ao fim, proclamar sua existência única e exclusiva, não mais incomodada nem

É verdade que os materialistas franceses conceberam os movimentos da autoconsciência como os movimentos da essência geral, da matéria, mas ainda não puderam ver que o movimento do universo apenas se transforma realmente para si, e se funde em unidade com ele mesmo, na condição de movimento da autoconsciência. (1. c., p. [114-] 115.)” (BAUER apud MARX; ENGELS, 2011, p. 159)

sequer pela aparência de um mundo exterior.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 160)

Nem mesmo os argumentos dos materialistas franceses que conceberam o movimento da matéria como “movimentos espirituais”, foram capazes de mostrar a Bauer a existência certa das coisas fora da autoconsciência. Para Bauer, esses materialistas não foram capazes de perceber adequadamente o fato de que os movimentos materiais são, na verdade, apenas movimentos ideais, “movimentos da autoconsciência e, portanto, movimentos puramente intelectivos” (MARX; ENGELS, 2011, 160).

Eles não puderam ver ainda que o movimento real do universo apenas se transformou em verdadeiro e real na condição de movimento ideal da autoconsciência, livre e liberado da matéria, quer dizer, da realidade; o que vale tanto quanto dizer que um movimento material diferente do movimento ideal do cérebro apenas existe em aparência. (MARX; ENGELS, 2011, p. 160)

Em Bauer, portanto, encontramos uma forma de idealismo que se aproxima de um solipsismo extremo. Este ponto merece ser destacado uma vez que, levada a suas últimas consequências, a leitura da substância de Spinoza por Bauer parece se adequar perfeitamente a um projeto de idealismo absoluto. Nesse sentido, a tese de Bauer de que o mistério da substância como *causa sui* somente pode ser resolvido pela identificação desta com a autoconsciência ilustra muito bem que não havia, digamos, uma posição algo ingênua ou uma leitura superficial de Spinoza. O que se encontra aqui é justamente a ideia da substância como causa de todas as coisas, mas deslocada de sua posição original não antropomórfica para uma identificação total com a autoconsciência. É, de fato, essa mutação, entre tantas outras sofridas pela filosofia de Spinoza, uma das mais radicais, que Marx se vê no dilema de como refutar Bauer sem também destruir as raízes que tornaram a sua tese possível. Este é o caminho da crítica da metafísica que Marx inaugura na *Sagrada Família*, cujo filósofo que será tido como um inaugurador da tradição moderna da substância será justamente Spinoza.

A caracterização de Spinoza como o criador de uma “monstruosidade metafísica” não impede, no entanto, que Marx reconheça que há um núcleo secular em seu conceito de substância: “a natureza, tanto a natureza enquanto existe fora do homem como enquanto é a própria natureza do homem” (MARX; ENGELS, 2011, p. 161).

Não pressupor a substância em nenhum domínio – ele ainda fala nessa língua – significa para ele, portanto, não reconhecer nenhuma energia natural distinta da espontaneidade espiritual, nenhuma força humana essencial distinta do entendimento, nenhuma paixão distinta da atividade, nenhuma influência de outros distinta da própria ação, da cabeça, nenhum objeto distinto do sujeito, nenhuma prática distinta da generalidade abstrata, nenhum tu distinto do eu. (MARX; ENGELS, 2011, p. 161)

3.6

Conclusão

Marx, no seu projeto de crítica da filosofia especulativa, acaba por chegar, portanto, a um paradoxo: se na *CFDH* – na qual para se construir uma alternativa de democracia radical ao projeto hegeliano de Estado, Marx esteve próximo da sua leitura de Spinoza encontrada em 1841– e na *QJ* – na crítica da religião e da superstição também podemos encontrar elementos essenciais dessa crítica nos Cadernos de 1841 – pode ser dito que Spinoza foi um aliado de primeira ordem em seu projeto crítico, a partir da *Sagrada Família*, quando se inicia o que chamamos de terceira fase de seu projeto crítico, a saber, a crítica da metafísica, Marx depara-se com uma forte presença de Spinoza como um precursor do Idealismo Alemão, especialmente, nas filosofias de Hegel e dos jovens hegelianos. Diante deste cenário, a recepção de Spinoza em Marx bifurca-se em dois caminhos diametralmente opostos: por um lado, o filósofo holandês pode ser tido como um precursor do materialismo, como vimos; por outro lado, ele é também identificado como o autor cujo conceito foi decisivo para o desenvolvimento da filosofia especulativa. Essa bifurcação não constitui

apenas um elemento que poderia ser mostrado a partir de um critério evolutivo, como seria o caso se a recepção de Spinoza como um radical democrata ou metafísico pudesse ser circunscrita temporalmente; ao contrário, as duas leituras coexistem no mesmo texto.

A problemática que está presente na *Sagrada Família* consiste, desta forma na disputa de duas leituras concorrentes de Spinoza. De que maneira essas leituras são excludentes e marcam uma ruptura no plano receptivo spinozano? É sabido que Althusser defende que há uma ruptura entre o pensamento do denominado jovem Marx e do pensamento da maturidade do filósofo alemão. No entanto, também é sabido que Althusser afirma que o único precursor de Marx foi Spinoza e que a sua filosofia e ciência, a do materialismo histórico, podem ser encontradas somente em sua obra da maturidade, tendo em vista que o seu pensamento elaborado durante a sua juventude é marcado pela problemática do humanismo teórico. Esses dois passos argumentativos são trazidos para aqui, nesse momento, pois eles mostram uma dimensão maior do problema que estamos a enfrentar. Se o único precursor filosófico de Marx foi Spinoza e a filosofia do primeiro só encontra sua expressão máxima em suas obras da maturidade, como podemos compatibilizar o fato de que, à medida em que Marx se aproxima daquilo que Althusser denominou de “corte epistemológico”, ele recusa explicitamente Spinoza como um interlocutor privilegiado, tal como pode ser encontrado nos seus escritos iniciais? Essa será a questão a ser respondida nos capítulos seguintes dessa tese. O que está em jogo, nesse momento, é investigar qual das imagens de Spinoza irá prevalecer nas obras da maturidade de Marx.

4

A Presença de Spinoza na *Ideologia Alemã*

4.1

Introdução

Se na *CFDH*, vimos o início do projeto de crítica do Estado moderno, se na *QJ*, vimos a crítica da religião em geral, tomando Bauer como o seu interlocutor privilegiado, se na *Sagrada Família* vimos a crítica do pensamento metafísico – crítica esta que em parte havia sido feita em 1843 por meio da noção de misticismo lógico –, dialogando não só com Bauer e Strauss, mas também com a recepção em geral realizada pelo Idealismo Alemão e pelos seus desdobramentos encontrados nas filosofias dos jovens hegelianos, encontramos na *Ideologia Alemã* a conclusão e o início de um novo projeto crítico.

Por um lado, essa obra marca a conclusão da crítica do pensamento especulativo e da metafísica, por outro lado, há uma retomada, sob novas bases, da crítica do Estado moderno e da construção de uma proposta própria de materialismo.

4.2

A refutação de Spinoza e o materialismo de Marx

Para construir uma nova refutação da filosofia especulativa e do pensamento metafísico, Marx irá fazer um deslocamento de seu procedimento crítico. Se até 1845 podemos encontrar uma crítica interna à filosofia da qual ele se ocupava na construção do seu pensamento, na *Ideologia Alemã*, saímos dessa refutação imanente dos sistemas especulativos e metafísicos para a construção de uma teoria materialista original, capaz de não só refutar tais sistemas, mas também de empreender a crítica do modo de produção capitalista. Nesse sentido, o projeto de “libertação do homem” encontra nesse texto um novo capítulo. Se, na *CFDH*, há uma ideia geral de um projeto de crítica e de superação do Estado Moderno por meio do conceito de “verdadeira democracia”, na *Ideologia Alemã*, o projeto de construção de uma nova sociedade ganha elementos conceituais radicalmente diferentes daqueles presentes até 1845.

A imagem de Spinoza, com o conceito de substância, não poderia estar ausente dessa nova fase do pensamento de Marx. Na página inicial do livro, podemos observar que, nesse momento, irá prevalecer a figura metafísica do filósofo holandês. Embora possa parecer tratar-se de uma continuação - e de certo modo é parcialmente - do conjunto de questões abordadas na *Sagrada Família*, também entra em cena na *Ideologia Alemã*, além do diálogo com Bauer e, agora, com Feuerbach, uma construção de uma leitura e de uma interpretação materialista da sociedade. Se, na *Sagrada Família*, Marx mostrava-nos as insuficiências e as implicações absurdas da filosofia especulativa sem contrapor uma leitura propriamente original a respeito de uma alternativa teórica à filosofia especulativa, na *Ideologia Alemã*, será uma tarefa de primeira ordem a construção de uma proposta de filosofia materialista original. Spinoza, nesse cenário, surgirá num primeiro momento como aquele intrinsecamente ligado à corrente filosófica cuja refutação ganhará um capítulo decisivo na *Ideologia Alemã*.

No primeiro movimento textual, já ocorre um deslocamento em relação àquela identificação, encontrada na *Sagrada Família*, entre a metafísica e a teologia. Agora, não se trata mais de um núcleo filosófico cujas fronteiras em relação à teologia não poderiam ser traçadas claramente, mas sim de uma identificação total do pensamento filosófico e da teologia. O conceito chave, a substância, pelo qual podemos observar a maneira segundo a qual uma das imagens de Spinoza surge ao longo do texto, aparece caracterizado, juntamente com a filosofia e a teologia, como um “lixo”.

Para compreendermos o sentido dessa afirmação precisamos analisar a construção de uma distinção entre a libertação filosófica e a libertação real. A libertação filosófica é incapaz de contribuir para o avanço da libertação do homem. Isso quer dizer que os inumeráveis debates teóricos promovidos pelos jovens hegelianos a respeito da filosofia, da substância e da teologia, e as suas tentativas de superação das problemáticas existentes nesses campos por meio da redução de todas elas à “autoconsciência” resulta num fracasso retumbante na leitura de Marx. A “libertação”, promovida pelos jovens hegelianos, é apenas a libertação “da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca os manteve escravizados” (MARX; ENGELS, 2007, p. 29). A palavra que Marx utiliza para caracterizar esse tipo de dominação encontrada no plano das ideias resume de maneira clara a sua leitura da filosofia como uma forma de pensamento incapaz de promover o avanço da “libertação dos homens”. A libertação real, por sua vez, nada tem a ver com uma disputa que se travaria apenas num plano teórico, mas se trata, de fato, de uma concepção de que só é possível alcançar “no mundo real e pelo emprego de meios reais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [wirkliche Befreiung] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a Mule-Jenny, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. (MARX; ENGELS, 2007, p. 29)

Se até a *Sagrada Família*, muitas vezes, não havia uma abordagem original alternativa à filosofia especulativa, na *Ideologia Alemã*, o núcleo conceitual central não diz respeito apenas mais à crítica da especulação, da metafísica, da teologia e da filosofia em geral, já que agora todas elas possuem um centro conceitual comum, mas também se trata da construção de uma abordagem materialista de modo a contribuir para o avanço do materialismo enquanto meio teórico e prático de superação do estado de coisas atuais. Para isso, no texto de 1845-1846, inicia-se a abertura de um novo campo de pesquisa. Trata-se de uma leitura histórica do mundo. A partir dela, Marx mostra que a “libertação”, tão preconizada pelos jovens hegelianos, jamais será possível como um ato de pensamento. Isso explica o sentido da tese enunciada no trecho supracitado segundo a qual, a partir da distinção entre libertação filosófica e libertação real, só é possível alcançar a “libertação” por meio da utilização de meios reais.

É preciso também atentar-se para a utilização do vocábulo ‘real’ atrelado à libertação, ao mundo e aos meios capazes de promovê-la. Isso mostra a construção de uma oposição, de um contraste, com a filosofia especulativa, cujo pensamento tratava de uma libertação ilusória, em um mundo fictício e com a utilização de meios imaginários para alcançá-la. Aquelas três sequências do vocábulo ‘real’ resumem o projeto teórico-prático que Marx buscará dar conta a partir da *Ideologia Alemã*. “A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

O movimento textual realizado por Marx marca a inauguração de uma nova leitura da problemática, que funciona como um fio condutor em suas diferentes obras, da possibilidade e dos meios necessários para a emancipação humana, com o diferencial de que nesse momento entram em cena um conjunto de conceitos, que em sua totalidade, abrem um

leque de investigações e repostas distintos daqueles encontrados até a *Sagrada Família*. A emancipação ganha um desenvolvimento conceitual atrelado à ideia da construção de uma proposta original de materialismo. Agora o foco conceitual não se concentra apenas na refutação da especulação por meio de uma crítica imanente, mas também nas condições materiais que são necessárias para a existência da metafísica, da teologia e da filosofia. “E então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

A imagem de Spinoza, representado aqui pelo conceito de substância, aparece como uma forma absurda e monstruosa, e em última instância irrelevante, para o debate a respeito das formas reais, em oposição àquelas formas ilusórias, de emancipação. No entanto, em certas condições, especialmente naquelas em que não há um desenvolvimento histórico, o combate das ideias ainda possui uma relevância local, como era o caso da Alemanha.

No trecho seguinte, encontramos o anúncio do projeto materialista que tem o seu início na *Ideologia Alemã*. Trata-se do materialismo prático, cuja recepção consagrou com o nome de materialismo histórico. O que se torna decisivo nesse momento não é mais só apenas combater o pensamento metafísico, teológico e filosófico, mas de “revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30). Esse ponto não marca apenas uma mudança em relação às concepções anteriores de Marx, mas também marca uma ruptura definitiva com Feuerbach, que até 1845 era considerado um aliado. “Se, em certos momentos, encontram-se em Feuerbach pontos de vista desse tipo, eles não vão além de intuições isoladas e têm sobre sua intuição geral muito pouca influência para que se possa considerá-los como algo mais do que embriões capazes de

desenvolvimento.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30). A concepção de mundo sensível, neste sentido, desenvolvida por Feuerbach é inadequada em diversos aspectos. O seu conceito de mundo sensível diz respeito apenas a uma forma de contemplação desse e “à mera sensação”.

A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”. “O homem” é, na realidade, “o alemão”. No primeiro caso, na *contemplação* do mundo sensível, ele se choca necessariamente com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza. (MARX; ENGELS, 2007, p. 30).

Para conseguir que o mundo sensível não perturbe aquela harmonia pressuposta, Feuerbach precisa recorrer a duas formas de contemplação: uma contemplação profana, cujo conteúdo se limita ao que é “palpável”, e uma contemplação filosófica, que é capaz de apreender a essência verdadeira de todas as coisas. No entanto, tal procedimento escamoteia o elemento que passa a ter uma importância central na problemática marxiana: a ideia de transitoriedade de todas as coisas na história. Por essa razão, a filosofia de Feuerbach não é capaz de perceber que o mundo sensível não é “uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30). Ele é um produto das relações materiais e do “estado de coisas da sociedade” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30). Isso quer dizer que o mundo sensível é um produto histórico uma vez que ele é o resultado da atividade das diversas gerações que a precederam. Cada geração, a partir das condições recebidas das gerações precedentes, desenvolveu seu modo de produção e “modificou sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30).

Ora, o alcance da tese de Marx, a respeito do materialismo como forma mais adequada para a explicação da sociedade, não se limita apenas ao universo das coisas concretas, mas também atinge em cheio as abstrações metafísicas, e, até mesmo, os objetos segundo os quais são dados a Feuerbach pela certeza sensível. Esses objetos apenas são

dados ao autor da *Essência do Cristianismo* pelo desenvolvimento da indústria e do comércio. “Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à ‘certeza sensível’ de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31). Uma vez que a concepção de materialismo defendida por Marx estabelece como princípio o estudo “das coisas tal como realmente são e tal como se deram” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31), até mesmo as maiores abstrações metafísicas e os maiores problemas filosóficos reduzem-se e dissolvem-se “num fato empírico”. O movimento textual exemplificador dessa tese traz-nos a figura de Spinoza, ou, mais propriamente, uma das teses mais centrais na filosofia spinozana. Esse movimento demonstra, justamente, que, embora tenha colocado, como vimos, Spinoza no rol dos filósofos metafísicos, ainda assim esse aparece como alguém que formulou “a importante questão sobre a relação do homem com a natureza” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31). No entanto, esse passo é acompanhado também pela refutação de qualquer similaridade entre a concepção materialista de Marx e a concepção metafísica, na recepção desse, de Spinoza. Isso é acompanhado de uma leitura em que o conceito de substância aparece como resultado da tentativa de responder de forma adequada à questão da unidade do homem com a natureza. No entanto, tal tentativa “desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre ‘unidade do homem com a natureza’ sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31). Isso quer dizer que as “obras de insondável grandeza”, a substância e a autoconsciência, ambas como causa de todas as coisas nas filosofias de Spinoza e Bauer, respectivamente, não possuem nenhum estatuto de adequação com as coisas que se dão no mundo sensível. Quando se investiga as coisas tais como são e tal como se deram, os conceitos metafísicos são reduzidos a entidades apenas imaginárias.

A indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no modo de seu funcionamento – e é por isso que Feuerbach, em Manchester por exemplo, vê apenas fábricas e máquinas onde cem anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais, ou que ele descobre apenas pastagens e pântanos na *Campagna di Roma*, onde na época de Augusto não teria encontrado nada menos do que as vinhas e as propriedades rurais dos capitalistas romanos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 31)

Mesmo a ciência natural, da qual Feuerbach “menciona segredos que só se mostram aos olhos do físico e do químico” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31), tem seu desenvolvimento atrelado ao desenvolvimento da indústria e do comércio. Por mais que a ciência natural se declare “pura”, a finalidade e os meios materiais necessários para seu funcionamento advêm da “atividade sensível dos homens”. É essa atividade, esse trabalho ininterrupto, que constitui a base do mundo sensível. Caso ele tivesse que ser interrompida por algum momento, “Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31).

Nisso subsiste, sem dúvida, a prioridade da natureza exterior, e isso tudo não tem nenhuma aplicação aos homens primitivos, produzidos por *generatio aequivoca*; mas essa diferenciação só tem sentido na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza. De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach. (MARX; ENGELS, p. 31).

Ora, no trecho supracitado, podemos ver que, embora a imagem cuja preponderância encontrada até aqui tenha sido a do Spinoza metafísico, a duplicidade de leitura, ainda assim, também pode ser encontrada nesse livro. É o caso da tese de que não se pode considerar o homem como uma parte distinta da natureza. No entanto, essa constatação da validade da tese spinozana também é acompanhada de uma refutação de qualquer necessidade de uma explicação metafísica para que se possa elucidar aquela unidade entre o homem e a natureza; os conceitos de ‘substância’ e ‘autoconsciência’ não são elementos

necessários para que se possa mostrar que o homem não constitui uma parte separada da natureza. Pelo contrário, esses próprios conceitos perdem a razão de existir quando se vê que a unidade do homem com a natureza sempre “se deu na indústria” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31).

O que se observa nesse ponto é, justamente, o encontro das duas imagens de Spinoza, o democrático/crítico das religiões e o metafísico. A solução encontrada por Marx para compatibilizar essas duas imagens é realizada por meio da incorporação daquilo que ele considerava como despido de um caráter especulativo, ao mesmo tempo em que ele lapidava a ideia original de Spinoza de modo que ela pudesse ser incorporada em seu sistema sem um invólucro metafísico. Isso quer dizer que há um reconhecimento da filosofia spinozana como um interlocutor privilegiado; muitas das suas ideias poderiam ser incorporadas a um projeto de filosofia materialista, mas, para isso, seria necessário retirar a carga metafísica que acompanha os seus conceitos. Essa foi a tarefa realizada por Marx no conceito do homem como parte da natureza. Ao invés de explicá-lo por meio de um recurso metafísico, como é caso do conceito de substância, Marx recorre a uma explicação material. Aquela unidade sempre se deu no intercâmbio entre o homem e a natureza. O que está em jogo nesse ponto é que não há necessidade de qualquer tipo de apelo a conceitos metafísicos para que se possa explicar adequadamente a realidade. Pelo contrário, querer utilizar desse meio só nos leva a explicações ilusórias e imaginárias. Nesse sentido, a problemática da crítica da metafísica, encontrada na *Sagrada Família*, permanece em pleno funcionamento na *Ideologia Alemã*. E, como não poderia deixar de ocorrer, as imagens de Spinoza voltam a se embaralhar a respeito da possibilidade da construção de uma filosofia materialista, de uma crítica da metafísica e do pensamento especulativo. É claro, no entanto, que, na *Ideologia Alemã*, encontram-se elementos que a diferenciam em muitos aspectos da estrutura conceitual da *Sagrada*

Família. E um desses pontos é justamente o rompimento com a filosofia de Feuerbach.⁵⁰

O núcleo conceitual pelo qual Marx realiza a crítica do autor da *Essência do Cristianismo* é construído pela ideia da temporalidade histórica. Se, por um lado, Feuerbach tem a vantagem, em relação “aos materialistas puros”, de também conceber o homem como “objeto sensível”, por outro, ele não é capaz de superar a abstração do conceito de “homens”; de vê-los “em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são” (MARX; ENGELS, 2007, p. 32). Feuerbach, portanto, não é capaz de superar a ideia abstrata do homem em geral; a relação entre os homens é construída por meio de uma idealização em torno das ideias de amor e de amizade. A consequência da construção de uma ideia abstrata do homem é justamente que não se pode, a partir dessa filosofia, apreender a dinâmica transitória das “condições de vida atuais”. Isso quer dizer que para que se possa efetuar uma crítica das condições sociais de uma época determinada é necessário “conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem” (MARX; ENGELS, 2007, p. 32). O que a ideia abstrata do ‘homem’ nos impede de ver é, de fato, que o denominado mundo sensível não é um elemento que pudesse ser apreendido de forma idêntica e permanente, sem sofrer os efeitos da transitoriedade, mas sim uma construção histórica. Nesse sentido, Feuerbach “é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e tísicos, a buscar refúgio numa ‘concepção superior’ e na ideal ‘igualização no gênero’” (MARX; ENGELS, p. 32). É justamente esse refúgio de Feuerbach no idealismo, quando vê a sua filosofia questionada pelo mundo sensível, que Marx não pode aceitar como uma solução de um pensamento que se pretenda chamar de materialista. Nesse mesmo cenário, encontrado pelo autor da *Essência do Cristianismo*, “o

⁵⁰ Althusser denomina tal mudança conceitual encontrada na *Ideologia Alemã* de rompimento com a problemática do humanismo teórico. Cf. Althusser (1979d).

materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 32). Marx mostra neste trecho o quanto distante ele está, nesse momento, de uma ideia tradicional de filosofia cujos mecanismos de atuação se reduziram a aspectos interpretativos. É o que já mostrava a décima primeira tese sobre Feuerbach: “os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras, o que importa é transformá-lo” (MARX, 1969. Tradução nossa).

Romper com Feuerbach significou também um rompimento com a filosofia materialista francesa. Agora não bastava apenas construir interpretações materialistas do estado de coisas atuais, mas também era necessário construir um conjunto de ações capazes de modificar e transformar o mundo tal como ele se apresenta em suas configurações atuais. Para isso, é necessário, antes de tudo, a entrada em cena do conceito de história, implicando uma ideia de transitoriedade de todas as coisas e relações. É essa ideia que estava ausente, sobretudo, em Feuerbach. “Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente, o que aliás se explica pelo que dissemos até aqui.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 32). Esse elemento ausente em Feuerbach não é uma exclusividade da sua filosofia. Além da história, a filosofia alemã não foi capaz de perceber as condições de existência materiais. O primeiro pressuposto necessário para perceber essas condições é satisfazer as condições de subsistência, “os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’.

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 32)

Mesmo no caso do idealismo absoluto de Bruno Bauer, ele também irá pressupor a condição material para a produção deste. Qualquer que seja a concepção de história, portanto, é necessário “observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ela fazer justiça” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33). Ora, a filosofia alemã não foi capaz de dar conta desse primeiro pressuposto, por esta razão, os alemães “nunca tiveram uma base terrena para a história e, por conseguinte, nunca tiveram um historiador.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

Os franceses e os ingleses, ao tratarem da conexão desses fatos com a chamada história apenas de um modo extremamente unilateral, sobretudo enquanto permaneciam cativos da ideologia política, realizaram, ainda assim, as primeiras tentativas de dar à historiografia uma base materialista, ao escreverem as primeiras histórias da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], do comércio e da indústria. (MARX; ENGELS, 2007, p. 33)

O segundo pressuposto consiste na tese de que a “satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33). Se a filosofia alemã não deu conta do primeiro pressuposto, os seguintes também não serão superados. Isso explica, para Marx, o caráter especulativo da filosofia alemã. No plano histórico, essa, por não ser capaz de lidar com os pressupostos materiais, “nada nos” oferece “sobre a história, mas sim sobre os ‘tempos pré-históricos’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33). Isso ocorre, sobretudo em virtude de que nesse domínio ele acredita estar livre “da interferência dos ‘fatos crus’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33) e pode, dessa maneira, “produzir e destruir milhares de hipóteses” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

Por último, o terceiro pressuposto do materialismo é que “os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a família.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33). Uma vez que essa primeira relação que constitui a família ao se ampliar a satisfação das necessidades

geram novas relações sociais, o aumento da população gera novas necessidades. Ao contrário da filosofia alemã que analisaria essa situação a partir do conceito de família, Marx afirma que essas relações, caso se pretenda superar a filosofia especulativa, necessitam ser estudadas a partir dos “dados empíricos existentes”. No entanto, esses três pressupostos não constituem momentos que pudessem ser isolados um dos outros, como três estágios distintos, “mas sim apenas como três aspectos ou, a fim de escrever de modo claro aos alemães, como três “momentos” que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

Tendo cumprido esses três pressupostos, o movimento textual de Marx começará a girar em torno do conceito de modo de produção. Para isso, é mostrada a duplicidade do conceito de produção da vida. Por um lado, esse é uma relação natural, por outro lado, esse é uma relação social. Por relação social é compreendida a cooperação de vários indivíduos, independentemente das “condições, do modo e da finalidade”.

Esses passos argumentativos dados por Marx têm por objetivo mostrar que, se o idealismo pretende partir da figura da consciência como uma unidade criadora de tudo, como no caso de Bruno Bauer, a partir dos quatro princípios do materialismo, é possível explicar a origem da consciência. Longe de ser uma consciência pura, “o ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). Aqui encontramos uma identificação, que abarca quase a totalidade da consciência, entre a linguagem e a consciência. “A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34). Se a linguagem é tão antiga quando a consciência, como se poderia explicar o surgimento dessas

faculdades de modo que não se caísse novamente em uma explicação idealista *ex nihilo*? A linguagem e a consciência nascem do “carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34-35). A razão segundo a qual é possível explicar a gênese da consciência e da linguagem está intrinsicamente ligada ao fato de os homens viverem em sociedade. “Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). Nos seus primórdios, a consciência é

naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35)

Uma vez que a genealogia da consciência pode ser explicada sem recorrer a nenhum recurso metafísico, como se explicaria o surgimento de uma consciência “pura”? Se aquela tem a sua origem atrelada à necessidade de intercâmbio entre os homens, a última não teria como escapar dessa tese inicial. Tendo em vista que o início da consciência “é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35)⁵¹, o seu desenvolvimento ocorre a partir do mesmo quadro que a origina: o aumento das necessidades e do intercâmbio. Então, em que momento, a partir das relações de intercâmbio estabelecidas entre os membros de uma sociedade, a consciência “pura” poderá surgir? Para explicar essa questão, o conceito de divisão do trabalho é central. Longe de ser um elemento criado *ex nihilo*, a consciência “pura” pode ter a sua genealogia traçada por meio desse conceito. Num primeiro momento, a divisão do trabalho é algo que se desenvolve de forma natural em

⁵¹ “É uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35)

decorrência das “disposições naturais (por exemplo, a força corporal, necessidades, casualidades etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). No entanto, a divisão do trabalho propriamente dita, aquela que será fundamental para se compreender a gênese da consciência “pura”, ocorre quando surge a separação entre “trabalho material e [trabalho] espiritual”.

O alcance da tese de Marx é amplo o bastante para que, a partir dessa divisão, ele possa explicar as diversas manifestações de uma consciência que se imagina distinta da “consciência da práxis existente”. A construção argumentativa desse trecho mostra que a partir dessa “consciência da práxis existente” se encontra a condição necessária, na separação entre essas duas consciências, para a construção “da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35) ao “emancipar-se do mundo”. No entanto, mesmo que essas teorias, filosofias, teologias etc. acreditem ser formas livres e independentes das condições materiais, elas também estão atreladas às relações sociais existentes. Por essa razão, essas podem entrar em contradição com as relações existentes na medida em que as últimas estão em contradição com as forças de produção. Isso quer dizer que mesmo esses conjuntos de abstrações advindos de uma consciência “pura”, isto é, uma consciência capaz de “representar algo realmente sem representar algo real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35), estão atrelados à representações empíricas advindas do modo de produção vigente e as formas de intercâmbio a eles relacionados. Nesse sentido, as construções mentais empreendidas pelo idealismo não são capazes de superar os momentos em que as relações sociais existentes entram em contradição com as forças produtivas existentes. O que os indivíduos isolados representam; expressam idealisticamente, não possui força suficiente para provocar uma resolução das contradições encontradas entre as relações sociais e as forças produtivas. Daí o sentido da seguinte frase: “Além do mais, é completamente indiferente o que a consciência sozinha empreenda” (MARX; ENGELS, 2007, p. 36). A força de produção, “o estado social” e a consciência não só podem, mas devem entrar em contradição na medida

em que, com a divisão do trabalho, o trabalho manual e espiritual poderá ser realizado por indivíduos diferentes. A única condição para que esses elementos não entrem em contradição é justamente que ‘a divisão do trabalho seja novamente suprassumida’. (MARX; ENGELS, 2007, p. 36).

Ora, o que está em jogo na *Ideologia Alemã* é justamente a construção de um amplo diálogo, uma espécie de acerto de contas, com aqueles que poderíamos denominar de interlocutores privilegiados de Marx. Nesse texto encontramos não só uma crítica⁵² (o que tampouco quer dizer que essa por si só seja um empreendimento considerado de um valor menor), mas a construção de uma proposta de filosofia original. Se Marx inicia a *Ideologia Alemã* com o anúncio de um projeto de crítica da metafísica em suas mais variadas formas de expressão – spinozismo, Idealismo Alemão, hegelianismo etc. –, os movimentos textuais seguintes mostram-nos justamente o arcabouço de uma teoria materialista, que também pretende se distinguir daquele materialismo francês do século XVIII, como vimos no capítulo anterior. E essa construção passa justamente por mostrar que as teses tidas como centrais para a tradição metafísica com que Marx dialoga podem ser explicadas e refutadas a partir de um ponto de vista imanente. Por isso, o percurso conceitual da *Ideologia Alemã* está diretamente relacionado aos diálogos estabelecidos com a tradição metafísica privilegiada por Marx. É o caso justamente dessa parte na qual o filósofo alemão trata da origem da família, da propriedade privada e do Estado. Trata-se de quase uma continuação daquela problemática tratada na *CFDH* com o diferencial de que aqui, diferentemente daquela, Marx constrói uma alternativa conceitual/explicativa para a dedução hegeliana da família, da propriedade privada e do Estado⁵³.

⁵² A parte da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, encontrada na construção do conceito de verdadeira democracia, que poderíamos chamar de mais original ou propositiva de Marx até a *Ideologia Alemã* constitui uma exceção a este argumento.

⁵³ A construção de uma alternativa por Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* acabou por resumir-se, sem isso significar uma diminuição da relevância conceitual do conceito de “verdadeira democracia”, e como veremos, nos capítulos seguintes, que

Com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição *desigual*, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. (MARX; ENGELS, 2007, p. 36)

No plano conceitual que Marx e Engels constroem na *Ideologia Alemã*, encontra-se justamente uma construção materialista capaz de dar conta da problemática da família, da sociedade civil e do Estado. Se na *CFDH*, observamos a existência de um diagnóstico; o apontamento de uma falha teórica de Hegel, na *Ideologia Alemã*, há a construção de um programa teórico e prático original em contraponto tanto à filosofia especulativa de Hegel, especialmente a sua *Filosofia do Direito*, como à filosofia materialista do século XVIII, que foi objeto de análise na *Sagrada Família*. A partir desse quadro geral, podemos ver que o plano conceitual da *Ideologia Alemã* se organiza de tal modo que seja possível não só refutar a filosofia hegeliana e os seus desdobramentos, mas também de construir uma interpretação e um projeto prático de ação, assentado numa ideia original de materialismo. Para isso, entram em cena conceitos distintos em grande parte daqueles os quais Marx utilizara até aquele momento. É o caso do movimento textual que analisamos, onde encontramos os conceitos de modo de produção, forças produtivas, divisão do trabalho etc.

Nesse cenário de construção de uma explicação original a respeito do surgimento e do funcionamento da família, da sociedade civil e do Estado em contraposição a teoria hegeliana, Marx mostra que a propriedade privada tem como o seu pressuposto a divisão do trabalho. Essa baseia-se na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias “opostas umas às outras”. A partir disso, estão dadas as condições para uma distribuição desigual tanto do trabalho

esse ainda terá uma importância central, reconfigurado numa nova organização teórica e conceitual, com a centralidade da soberania popular.

como de seus produtos. Nesse sentido, a condição necessária para a existência da propriedade é dada justamente nessa distribuição desigual, condição essa que é satisfeita, de fato, com a divisão do trabalho. Em sua forma rudimentar, a propriedade privada já se encontra na família: “a mulher e os filhos são escravos do homem” (MARX; ENGELS, 2007, p. 36). Esse elemento mostra que mesmo em sua forma embrionária na família já se encontra elementos compatíveis com a definição dos “economistas modernos” de que a “propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37). A partir disso, Marx conclui que “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37). Essa conclusão pode ser compreendida na medida em que em relação à divisão do trabalho há o poder de dispor da força de trabalho alheia, e em relação à propriedade privada há o poder de dispor dos produtos dessa atividade. “Numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37).

A consequência imediata dessa divisão do trabalho é a contradição entre os interesses particulares, representada pelos interesses dos indivíduos “ou das famílias singulares”, e o interesse coletivo. Trata-se da retomada de uma discussão iniciada na *CFDH* a respeito da contradição entre os interesses particulares, representados pela família e pela sociedade civil, e o interesse universal, representado pelo Estado. Se na *Crítica* a solução para essa contradição passava pela construção de uma forma radical de organização política, a “verdadeira democracia”, na *Ideologia Alemã*, além de uma solução diferente, como veremos, também o núcleo conceitual utilizado por Marx para construir a sua explicação, que funciona como uma verdadeira alternativa à tradição privilegiada na crítica de Marx, tende a ser radicalmente distinto daquele utilizado na *Crítica*⁵⁴. Nessa questão central presente na filosofia política a explicação

⁵⁴ Em parte, a diferença entre esses momentos do pensamento de Marx pode ser explicada pela estrutura da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* que, em grande parte, se manteve bastante próxima do texto hegeliano. A exceção encontra-se justamente na pequena parte na qual Marx elabora e expõe o seu conceito de “verdadeira democracia”.

apresentada por Marx mostra-nos que o seu diagnóstico e a sua solução possuem um grande diferencial em relação a essa tradição. Para ele, o interesse coletivo “não existe meramente na representação, como interesse geral” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38), mas é a expressão da “dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38). Isso quer dizer que o interesse coletivo ultrapassa a dimensão de uma mera representação, de uma forma de interesse geral, como Marx refere-se indiretamente a Rousseau, mas sim expressa a dependência recíproca de todos os indivíduos. Além disso, a construção conceitual dessa oposição entre interesse coletivo e interesse particular funciona como uma preparação para a entrada em cena da figura do comunismo, como forma capaz de solucionar de maneira adequada essa questão que está presente ao longo da tradição da filosofia política. De que forma Marx constrói esse conceito? Em primeiro lugar, pela construção de uma oposição entre a sociedade natural, caracterizada pela separação entre interesse particular e coletivo e pela divisão natural do trabalho, e a sociedade comunista, caracterizada pela superação da divisão natural das atividades. Enquanto na primeira “a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38), a regulação social de todas as atividades permite que o indivíduo não fique preso a uma atividade determinada, mas ele pode “aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam”⁵⁵. Isso quer dizer que na sociedade natural, a partir do momento em que se inicia a divisão do trabalho, cada um possui um “campo de atividade exclusivo e determinado” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38), que não é escolhido de acordo com a sua própria vontade, mas lhe é imposto de

⁵⁵ Tornou-se célebre a frase presente na *Ideologia Alemã* a qual afirma que “a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39). Embora contenha elementos de ironia em sua construção, como é o caso da referência a Bruno Bauer na ação de criticar, podemos interpretá-la também como um desdobramento do ideal de vida autêntica presente no romantismo alemão. Cf. Taylor (2014).

forma imperativa: “o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida” (MARX; ENGELS, 2007, p.38). Na construção desse contraste com a sociedade naturalmente determinada, a sociedade comunista aparece como aquela em que o indivíduo não possui um campo de atuação determinado e excludente⁵⁶, sendo livre para “aperfeiçoar-se” nos mais diversos campos de atuação.

Se na sociedade na qual as atividades são determinadas de maneira imperativa e excludente a divisão natural do trabalho funciona como um poder que ultrapassa o interesse particular de cada um, marcando a separação entre interesse particular e interesse coletivo, de que forma a sociedade comunista pode garantir a coincidência do interesse particular com o interesse coletivo, e, assim, possibilitar um campo de atuação livre e não-determinado para todos e todas? Pela regulação da produção geral pela sociedade. Uma possibilidade de resposta para essa questão encontra-se no seguinte trecho: “enquanto com a superação da base, da propriedade privada, com a regulação comunista da produção e, ligada a ela, a supressão da relação alienada dos homens com seus próprios produtos, o poder da relação de oferta e procura reduz-se a nada e os homens retomam seu poder sobre a troca, a produção e o modo de seu relacionamento recíproca” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39). A regulação geral da produção passa pela superação da propriedade privada, pela regulação comunista da produção, “pela supressão da relação alienada dos homens com seus próprios produtos”. Aqui temos um adiantamento significativo dos passos argumentativos de Marx. Sem ter concluído a sua explicação da origem da sociedade e a sua organização, Marx apresenta-nos um modelo de sociedade que é a superação da forma como ela se apresenta no capitalismo.

⁵⁶ Para alguns, esse ideal de não-determinação parece ser algo ilusório e ingênuo, no entanto, entre os membros da Comuna de Paris, como veremos, essa liberdade de atuação constitui um dos maiores legados, juntamente com a forma de organização política da Comuna. Cf. Ross (2021)

A consequência imediata dessa divisão natural do trabalho, do “fixar-se da atividade social”, é a consolidação do “nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas expectativas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39). Esse poder objetivo é o poder social, que Marx compreende como “a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39). No entanto, esse poder social aparece aos indivíduos como um poder objetivo em virtude de a cooperação não ser voluntária, mas natural. Com isso, os indivíduos não veem que o poder social é o seu próprio poder unificado, mas o percebem como um poder estranho, “situado fora deles, sobre o qual não sabem de onde veio nem para onde vai” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39). A consequência imediata da consolidação desse poder, que tem como origem o próprio poder unificado de todos os indivíduos que cooperam entre si, é que ele, no desenvolvimento histórico, adquiriu uma autonomia a tal ponto que os indivíduos isolados não são capazes de controlá-lo, percorrendo “agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens que até mesmo dirige esse querer e esse agir” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39).⁵⁷

Se na *CFDH* parte da refutação da *Filosofia do Direito de Hegel* passa pela recusa da construção conceitual de Hegel, a qual, na recepção de Marx, sustenta que a família e a sociedade civil são deduzidas a partir do conceito de Estado, Marx, na *Ideologia Alemã*, como já vimos no caso da origem da família, apresenta uma explicação da origem da sociedade

⁵⁷ “Senão, como poderia, por exemplo, ter a propriedade uma história, assumir diferentes formas, e a propriedade da terra – de acordo com os diferentes pressupostos em questão – ser impelida, na França, do parcelamento à centralização em poucas mãos e, na Inglaterra, da centralização em poucas mãos ao parcelamento, como hoje é realmente o caso? Ou como se explica que o comércio, que não é mais do que a troca de produtos de indivíduos e países diferentes, domine o mundo inteiro por meio da relação de oferta e procura – uma relação que, como diz um economista inglês, paira sobre a terra igual ao destino dos antigos e distribui com mão invisível a felicidade e a desgraça entre os homens, funda e destrói impérios, faz povos nascerem e desaparecerem” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39).

civil capaz de rivalizar com aquela presente na *Filosofia do Direito* de Hegel. A sociedade civil tem como o seu “pressuposto e fundamento a família simples e a família composta, a assim chamada tribo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39). Ao contrário de certa tradição presente na filosofia política que trata a história como se aquilo que ela tivesse de mais relevante fosse narrar as ações pomposas “dos príncipes e dos Estados” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39), para Marx, é na sociedade civil que encontramos o “verdadeiro foco e cenário de toda a história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 39). Essa tese de preponderância da sociedade civil como elemento central do desenvolvimento da história tem como interlocutor central a filosofia de Hegel. O movimento conceitual da *Ideologia Alemã* até esse ponto mostra-nos que, além de construir uma proposta original de materialismo, Marx também pretende construir uma interpretação do surgimento e da organização da sociedade capaz de refutar e superar a visão idealista de Hegel na dedução da família, da sociedade civil e do Estado. Além de mostrar que as condições de intercâmbio entre os diversos indivíduos constituem um elemento central para o surgimento da sociedade e o seu desenvolvimento, Marx, ao mesmo tempo, refuta um dos elementos mais centrais da *Filosofia do Direito* de Hegel: a unidade substancial do Estado. Na proposta materialista de Marx, encontramos um deslocamento decisivo em relação a uma tradição, tradição essa que tem Hegel como o seu interlocutor privilegiado, que privilegiava a forma estatal como núcleo central da história. Para Marx, o que ocorre de decisivo na história deve ser buscado nas relações encontradas na sociedade civil.

A forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a sociedade civil; esta, como se deduz do que foi dito acima, tem por pressuposto e fundamento a família simples e a família composta, a assim chamada tribo, cujas determinações mais precisas foram expostas anteriormente. (MARX; ENGELS, 2007, p. 39)

4.3

O Estado

Se Marx recusa, na *CFDH*, a construção hegeliana do conceito de Estado, na *Ideologia Alemã*, além de refutá-la, como foi o caso do livro supracitado, Marx também se propõe a construir uma explicação original para o surgimento e a consolidação do Estado. Para isso, no entanto, ele estabelece como um passo fundamental a crítica da leitura teleológica da história. Esta crítica pode ser compreendida como o processo de sucessão de “gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40). Isso quer dizer que nessa concepção ocorre um movimento duplo: por um lado, cada geração continua a “atividade anterior sob condições totalmente alteradas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40), por outro lado, ela “modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40). Se a história é o suceder-se de gerações distintas, não há espaço, para Marx, para um finalismo no domínio histórico. É o caso da leitura da história efetuada pela filosofia especulativa a qual converte “a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40). A partir dessa teleologia, a ideia de história, na filosofia especulativa, torna-se um personagem ao lado dos acontecimentos históricos, como é o caso dos conceitos de “Autoconsciência, Crítica, Único, etc.”. Ora, não podemos deixar de ressaltar que a discussão da problemática da teleologia já estava presente justamente no Parte I da *Ética*. No seu apêndice encontramos uma ampla discussão a respeito da questão das causas finais. Essas são a origem de todo o preconceito na medida em que os seres humanos acreditam que as “coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as

coisas para algum fim certo” (E, I, apêndice). Aqui Marx poderia, caso a primeira imagem de Spinoza prevalecesse nesse momento, encontrar, no filósofo holandês, um interlocutor privilegiado não só na crítica da teleologia, mas também na construção de sua proposta de história. Além disso, a explicação fornecida por Spinoza a respeito da crença do vulgo nas causas finais poderia ser utilizada como elemento elucidativo das causas da forte presença teleológica na filosofia especulativa.

Daí segue, primeiro, que os homens opinam serem livres porquanto são cômnicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. Segue, segundo, que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo a tenham ouvido; não é de admirar, já que não têm causas nenhuma para duvidar ulteriormente.” (E, I, apêndice).

A discussão a respeito da crença nas causas finais⁵⁸, tal como encontrada no apêndice da *Parte I*, não só contribuiria nesse momento para a crítica da teleologia na história, mas também poderia ter contribuído na sua crítica da religião e das superstições na *CFDH-I* e na *QJ*. Isso em virtude da crença de que tudo possui um fim constitui a causa das superstições: “e assim esse preconceito virou superstição, deixando profundas raízes na mente, o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a entender e explicar as causas finais de todas as coisas.” (E, I, apêndice). O elemento segundo o qual Marx quer romper

⁵⁸ “Ademais, como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos pra ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil. E como sabem que esses meios foram achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para uso deles. Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há alguém ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para o seu uso. E visto que nada jamais ouviram sobre o engenho destes, tiveram também de julgá-lo pelo seu e, por conseguinte, sustentaram que os Deuses dirigem tudo para os usos dos homens, a fim de que estes fiquem rendidos e lhes tributem suma honra; donde sucedeu que cada um, conforme seu engenho, excogitasse diversas maneiras de cultuar Deus para que este lhe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para o uso de seu cego desejo e de sua insaciável avareza.” (E, I, apêndice).

nesse momento na construção do conceito de história é justamente a crença nas causas finais. O que o filósofo alemão está nos dizendo é, caso se queira construir uma explicação materialista da história, é necessário, antes de tudo, destruir a crença que haja, na história, não apenas alguma espécie de intervenção divina, mas qualquer forma de causalidade que dirigisse o desenvolvimento da história segundo fins determinados. Isso mostra que a predominância da imagem de Spinoza como um metafísico o impediu de perceber que, mesmo na *Parte I* da *Ética*, ele já poderia ter encontrado no autor da *Ética* um interlocutor privilegiado na construção da sua proposta de história que recusa qualquer possibilidade teleológica.

Além disso, na *Ideologia Alemã*, encontramos um conjunto de questões que possuem uma ligação estreita com aquela crítica da metafísica como havíamos visto no capítulo anterior, embora haja também um conjunto de conceitos radicalmente distintos dos que Marx havia elaborado até 1846. O que queremos dizer com essa observação é que nessa tese defendemos um argumento mais fraco do que aquele encontrado em Althusser, segundo o qual haveria um corte epistemológico na *Ideologia Alemã* separando as obras da juventude das obras da maturidade. Não discordamos da tese de Althusser de que haveria um conjunto de conceitos radicalmente distintos nesta obra e a problemática de Marx a partir de 1846 seria distinta daquela encontrada até a *Sagrada Família*. A nossa discordância com Althusser consiste em que, embora concordemos com os pontos elencados acima, defendemos que alguns conceitos e questões elaborados em determinados sistemas podem ser reelaborados e integrados num novo sistema, como será o caso do conceito de “verdadeira democracia”, como veremos no último capítulo, e do conjunto de questões, encontradas na *Sagrada Família*, que poderíamos denominá-las como críticas da metafísica. Ora, ao lado da problemática do materialismo histórico, para utilizarmos um conceito de Althusser, também encontramos um conjunto de questões relacionado ao seu projeto de crítica da metafísica. O que queremos dizer é que há uma linha mais tênue que liga um conjunto de questões presentes tanto aqui,

na *Ideologia Alemã*, como nos textos anteriores. E, de certa maneira, essa problemática comum a ambos os períodos também se encontra na genealogia da família, da sociedade civil, bem como na crítica da religião e da ideologia. Não queremos dizer, com isso, que haveria alguma espécie de teoria embrionária do chamado materialismo histórico nas obras da juventude, mas sim que, embora tenha havido uma mudança de problemática, ainda assim podemos encontrar um conjunto de questões que também estavam presentes nas obras da juventude. As respostas de Marx e os conceitos criados por ele, a partir de 1846, são, de fato, muito diferentes do quadro conceitual que podemos encontrar nessas obras da juventude.

O segundo passo para a construção do conceito de história envolve uma ideia de que, na medida em que “o isolamento primitivo das nacionalidades singulares é destruído pelo modo de produção desenvolvido, pelo intercâmbio e pela divisão do trabalho surgida de forma natural entre as diferentes nações” (MARX; ENGELS, 2007, p; 40), a “história torna-se história mundial”:

se na Inglaterra é inventada uma máquina que na Índia e na China tira o pão a inúmeros trabalhadores e subverte toda a forma de existência desses impérios, tal invenção torna-se um fato histórico-mundial; ou pode-se demonstrar o significado histórico-mundial do açúcar e do café no século XIX pelo fato de que a falta desse produto, resultado do bloqueio continental napoleônico, provocou a sublevação dos alemães contra Napoleão e foi, portanto, a base real [*reale*] das gloriosas guerras de libertação de 1813. (MARX; ENGELS, 2007, p. 40)

A transformação das histórias nacionais em história mundial não pode ser explicada, portanto, a partir de conceitos metafísicos, tais como a “autoconsciência”, o “espírito mundial [ou] outro fantasma metafísico qualquer” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40), mas ela pode ser explicada a partir de “uma ação plenamente material, empiricamente verificável, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova, na medida em que anda e para, come, bebe e se veste” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40).

Se a história pode ser analisada a partir de sua ação material, e essa ação é empiricamente verificável, o que Marx mostra é que na medida em que as atividades se expandem em direção a uma “atividade histórico-mundial” cada vez mais os indivíduos singulares são submetidos “a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um ardil do assim chamado do espírito universal etc.)” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40), no entanto esse poder não é alguma espécie de monstro metafísico, mas sim algo empiricamente verificável. Esse poder que aparece aos indivíduos singulares como algo que lhes é estranho, como algo sobrenatural, trata-se, na verdade, do mercado mundial.

No movimento seguinte, Marx mostra mais algumas características da revolução comunista. Nesta, a “libertação de cada indivíduo singular é atingida na mesma medida em que a história se transforma plenamente em história mundial” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40). Observamos neste ponto uma identificação entre a libertação do indivíduo e o processo de passagem das histórias nacionais para uma história mundial. De que forma esses dois elementos estão intrinsicamente ligados? Por meio de uma ontologia da relação na qual “a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40). Os indivíduos não existem independentemente das relações que os cercam, mas são constituídos a partir das relações que eles estabelecem entre si.⁵⁹ Se há uma determinação dos indivíduos pela relação, a ideia de que a libertação desses coincide com o processo de construção de uma história mundial encontra-se justamente no argumento de que, com a última, os indivíduos “são libertados das diversas limitações nacionais e locais, são postos em contato prático com a produção (incluindo a produção espiritual) do mundo inteiro e em condições de adquirir a capacidade de fruição dessa multifacetada produção de toda a terra (criações dos homens).” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40). Ora,

⁵⁹ Este argumento de que os indivíduos se constituem a partir das relações que eles estabelecem entre si será desenvolvida por Marx sobretudo no *Manifesto Comunista*, como veremos, com o conceito de luta de classes.

modificadas as relações com a passagem para a história mundial, modificam-se também os indivíduos. A “dependência multifacetada”, conceito pelo qual Marx nomeia o processo presente até o momento de cooperação histórico-mundial natural de todos os indivíduos, é modificada significativamente com a revolução comunista. Nesta, a “dependência multifacetada” é controlada e determinada conscientemente pelos indivíduos, ao contrário de sua manifestação natural na qual, embora seja obra das relações estabelecidas por todos os indivíduos, ela aparece como um poder estanho e que supera a potência individual de cada um.

Todo esse movimento de construção de uma história mundial também pode ser lido a partir de uma perspectiva idealista. Nesse caso, o processo de transformação da “dependência multifacetada” em um poder controlado conscientemente pelos indivíduos na sociedade comunista seria apresentado pela filosofia especulativa como algo metafísico, “como ‘autocriação do gênero’ (a ‘sociedade como sujeito’) de maneira que a sequência sucessiva de indivíduos em conexão uns com os outros é representada como um único indivíduo que realiza o mistério de criar a si mesmo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40). Retirado o caráter especulativo/metafísico, as grandes construções conceituais do Idealismo Alemão, para Marx, reduzem-se a simples fatos que podem ser explicados empiricamente.

Até aqui vimos que na construção do conceito de comunismo este surge como um elemento necessário no processo de superação das condições criadas pelos modos de produção anteriores. No entanto, falta-nos ver de que forma esse movimento de superação de um modo de produção por outro ocorre ao longo da história. Para isso, Marx mostra que, na sua concepção de história materialista, as forças produtivas e os meios de intercâmbio podem, em seu desenvolvimento, entrar em contradição com as forças de produções vigentes numa determinada época, tornando-se efetivamente “forças de destruição”. Ao mesmo tempo, ao lado dessas forças produtivas e meios de intercâmbio surge

também uma classe que “tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41), uma classe que, “expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41). Esse passo dado por Marx significa que não basta apenas que as condições de produção atuais entrem em contradição com as forças produtivas para que haja uma revolução capaz de mudar radicalmente o estado de coisas atuais, mas é preciso que ao mesmo tempo surja uma classe que, ao ser a negação das demais classes⁶⁰, constitui a força motriz de uma revolução. Para isso, o processo de constituição dessa classe que se opõe às demais classes é acompanhado também de uma construção de uma consciência comunista, a qual não é exclusiva dessa classe excluída da sociedade, mas também “pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, graças à percepção da situação dessa classe” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41).

A partir do que expusemos até esse ponto, poder-se-ia concluir que o processo revolucionário comunista consistiria na derrubada da classe dominante e a sua substituição por outra classe. De fato, é essa configuração que encontramos nas revoluções ao longo da história. É claro que a luta revolucionária tende a se direcionar contra a classe que domina em determinada época, uma vez que há uma identificação entre a forma de utilização das forças de produção e as “condições de dominação de uma determinada classe da sociedade” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41). Isso significa dizer que o seu poder social se expressa de modo “prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41), por isso, a luta revolucionária direciona-se “contra uma classe que até então dominou” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). Diante disso, os processos revolucionários anteriores deixaram intocada “a forma de

⁶⁰ A temática do surgimento de uma classe que ao ser excluída da sociedade constitui a maioria da população e a negação das demais classes aproxima-se da discussão presente na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução*, como vimos no capítulo II.

atividade”, modificando apenas a forma de distribuição dessa atividade, criando uma nova “distribuição do trabalho entre outras pessoas”.

A revolução comunista, no entanto, não pretende superar apenas a forma de distribuição de atividade presente em uma determinada época, mas também quer modificar a forma de distribuição dessa atividade: “suprime o trabalho e supera a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). O que está em jogo neste ponto é que a proposta de comunismo de Marx não consiste apenas na substituição de uma classe por outra na estrutura de dominação de uma determinada época, mas sim num processo que busca superar as condições materiais que tornam a existência das diversas classes possíveis⁶¹. E por qual razão a classe que conduzirá o processo revolucionário do comunismo não produzirá uma nova forma de dominação ao invés de provocar a abolição da dominação de todas as classes? Por dois motivos. O primeiro consiste em que, se a tarefa número um da revolução comunista é superar, abolir e destruir a forma de atividade vigente e a sua respectiva distribuição de trabalho entre todas as pessoas, superar-se-á a forma de distribuição das diferentes classes com a revolução comunista, provocando a abolição de todas as classes. O segundo motivo consiste em que a classe que realizará a revolução comunista já não é propriamente uma classe, mas é a “expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades], etc., na sociedade atual” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42).

Não é possível, portanto, só criar “em massa” essa “consciência comunista”, como também não é possível pensar em alguma alternativa de transição para o comunismo que não passe pela modificação da distribuição de atividade em uma determinada época. Para isso, no entanto, somente um “movimento prático” é capaz de realizar tal tarefa. A ênfase que Marx dá ao aspecto prático é fundamental. Ele se refere à

⁶¹ Essa questão da revolução comunista como um processo capaz de dar fim às próprias classes será desenvolvida em seu ponto culminante, como veremos no próximo capítulo, no *Manifesto Comunista*.

impossibilidade do idealismo em seus diversos embates produzir uma modificação na estrutura de dominação de uma sociedade, ao contrário de um movimento revolucionário, que é capaz de superar a distribuição de atividade tal como se encontra presente em uma determinada época.

A necessidade de Marx enfatizar a importância desse fato é que, para que se construa essa consciência comunista e se obtenha êxito na própria tarefa revolucionária, é “necessária uma transformação massiva dos homens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). E essa transformação só é possível caso se revolucione radicalmente a forma como ocorre a distribuição de atividade e a sua divisão do trabalho. Por esta razão, a revolução não é apenas necessária pelo fato de que somente por meio dela a derrubada da classe dominante é possível, mas também somente a partir dela é que a classe que reúne a maior parte da população é capaz de “desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42).

Tendo apresentado as linhas gerais do seu projeto de comunismo, o movimento textual seguinte fornece o conjunto de princípios gerais do projeto marxiano de história materialista. A figura filosófica principal que Marx tem em vista em sua construção desse conceito é a figura de Hegel. Logo nas linhas iniciais da *Ideologia Alemã* observamos que Marx retoma aquela oposição, que havíamos visto no início desse capítulo, entre real e ilusão. Se na primeira aparição dessa ideia essa oposição se dava na questão do conceito de libertação, agora ela aparece na questão da história. A concepção de história de Marx consiste “em desenvolver o processo real de produção a partir da produção da vida material imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). Tal fundamento é capaz de explicar não só a “sua ação como Estado”, mas também “o conjunto das diferentes criações

teóricas e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42).

De que forma essa concepção de história é capaz de fornecer tanto uma explicação para a formação do Estado como para as diversas formas de teorias e consciências? Essa é capaz de dar conta desse duplo aspecto na medida em que nenhum desses níveis possui uma autonomia total em relação ao outro. Tais níveis apresentam-se intrinsecamente conectados de modo que, ao se buscar as causas e as razões da expressão de um determinado aspecto tanto na sua perspectiva prática como teórica, uma única causa seria capaz de explicar ambas as perspectivas. Isso é possível na medida em que, para Marx, o domínio das construções teóricas e as diversas consciências não possuem uma autonomia total em relação ao mundo material. É justamente essa autonomia absoluta do pensamento que encontramos na concepção de história do idealismo, cujos preceitos principais giram em torno da busca de “uma categoria em cada período” e de explicar o mundo material a partir da ideia.

Quando Marx enfatiza que a sua concepção de história consiste “em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42), ele pretende justamente quebrar um dos pilares da concepção idealista de história: a autonomia absoluta das ideias. Com base nesse passo argumentativo, o filósofo alemão é capaz de desenvolver uma concepção de história materialista eficaz não só para lidar com o mundo prático, mas também para explicar as formações ideais e as diversas formas de consciência. Essa possibilidade de dar conta tanto do aspecto das relações materiais de existência quanto as diversas formações teóricas e de consciência ocorre justamente por Marx querer apreender as diversas expressões dessas relações materiais por meio de sua totalidade, “assim como a ação recíproca entre esses diversos aspectos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42).

Tendo quebrado um dos fundamentos da concepção idealista do domínio histórico, a história materialista não possui mais necessidade de procurar uma categoria geral para cada época uma vez que ela permanece “constantemente sobre o solo da história real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42), ou seja, a produção da vida material e as formas de intercâmbio. E também não possui mais necessidade de querer explicar o mundo material a partir da ideia, mas é capaz de explicá-lo a partir de sua própria lógica interna e, com isso, também é capaz de explicar as formações ideais “a partir da práxis material” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). Com base nesse último movimento textual, Marx destrói um dos últimos pressupostos da história idealista: a “crítica espiritual” como um elemento capaz de dissolver as diversas formas e “[todos os] produtos da consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42), por meio da dissolução desses na “‘autoconsciência’ ou sua transformação em ‘fantasma’, ‘espectro’, ‘visões’ etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). Para Marx, as diversas formações teóricas e de consciência somente podem ser destruídas pela “demolição prática das relações sociais reais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42), cujo idealismo é uma expressão.

A concepção de história materialista é uma concepção adequada para apreender as condições materiais reais de existência enquanto o idealismo, além de não possuir a autonomia absoluta das ideias em relação ao mundo material, não foi capaz de perceber que as suas construções conceituais expressam, de maneira idealística, essas condições materiais de existência. Além disso, o idealismo não apenas não vê que as ideias expressam essas condições, mas também que as suas formações teóricas falsificam a realidade, ou como diz Marx, produzem enganações.

Ora, se os embates teóricos não são capazes de produzir relações modificadas, a “força motriz da história” não pode ser a crítica, tal como praticada, especialmente, pelos hegelianos de esquerda, mas a revolução. E não apenas no domínio da história, mas também no domínio da “religião,

da filosofia e de toda forma de teoria” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). Isso quer dizer que a crítica e os seus diversos procedimentos de abstrações não são capazes, como pretendiam os contemporâneos idealistas de Marx, de dissolver a história no “espírito do espírito” e na “autoconsciência”, uma vez que em cada estágio da história “encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros” (MARX; ENGELS, 2007, p. 40). Com isso, Marx mostra que o idealismo constrói, de fato, uma explicação fantasiosa e imaginária do mundo material que é irreduzível a essas construções. Apesar de todos feitos mirabolantes da “autoconsciência”, ainda assim encontra-se, nos mais diversos estágios da história, um núcleo material irreduzível à especulação filosófica que o mistifica:

relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. (MARX; ENGELS, 2007, p. 42)

Esse núcleo material que cada geração encontra “como algo dado” constitui a chave explicativa, o fundamento real, para os conceitos metafísicos, como é o caso da “substância”. Embora tenha havido diversos embates, ao longo da história da filosofia, a respeito dos mais variados conceitos e teorias, o seu fundamento não pode ser encontrado na sua própria lógica interna, visto que as formações teóricas e de consciência não possuem uma autonomia absoluta em relação ao mundo material, mas sim na relação com a totalidade da sociedade a que eles estão submetidos. Por esta razão, esse “fundamento real” não pode ser modificado apenas a partir de uma disputa teórica, como foi o caso do embate em torno da “autoconsciência” e do “único”. Esta constatação não atinge apenas a filosofia especulativa, mas também toda e qualquer formação teórica. Mesmo as construções a respeito da ideia de comunismo não possuem capacidade de provocar, por exemplo, uma

revolução. O elemento determinante para que haja uma revolução capaz de “subverter as bases de todo o existente” (MARX; ENGELS, 2007, p. 43) são as “condições de vida já encontradas pelas diferentes gerações” (MARX; ENGELS, 2007, p. 43).

Para que haja esse processo revolucionário é necessário a conjugação de duas forças: as forças produtivas existentes e “a formação de uma massa revolucionária que revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como também a própria ‘produção da vida’ que ainda vigora – a atividade total na qual a sociedade se baseia” (MARX; ENGELS, 2007, p. 43). No entanto, isso não quer dizer que as “ideias dessa subversão” não tenham também um papel relevante nesse processo revolucionário quando aquelas condições estão dadas. O que Marx quer dizer é que as ideias por si só não são as condições necessárias e suficientes para que essa revolução ocorra. Por isso, quando ele enfatiza que a proclamação da “ideia dessa subversão” é indiferente para “o desenvolvimento prático” da revolução comunista, isso significa que não basta apenas travar um embate teórico, mas é preciso também que as condições para que essa revolução ecloda estejam presentes.

Nas mais diversas recepções de Marx, muitas vezes, encontra-se uma ideia de que as formações teóricas seriam determinadas de modo absoluto pelas relações materiais. No entanto, como podemos ver ao longo dos últimos argumentos de Marx, ele enfatiza a predominância das relações materiais como força determinante da história e de todas as outras formações teóricas justamente para combater o idealismo, então predominante na Alemanha, que preconizava a autonomia e a determinação absoluta das ideias no mundo material. Mas isso não significa que as construções teóricas não possuam uma autonomia relativa e uma importância no próprio processo revolucionário. O segundo ponto que nos permite afirmar que a crítica da autonomia absoluta das formações teóricas e de consciência não significa a transformação delas

em mero reflexo da base material é que essa conclusão tornaria o próprio trabalho teórico de Marx algo sem sentido.

No movimento textual seguinte, Marx mostra que as mais variadas concepções de história não perceberam que o elemento determinante são as forças produtivas e as relações de intercâmbio encontradas em uma determinada época. Nessas concepções de história essa “base real” ou é completamente negligenciada ou é considerada “apenas como algo acessório”. Se a “base real” da história não é colocada em primeiro plano na abordagem dessa, a história “deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela” (MARX; ENGELS, 2007, p. 43), a partir de uma lógica estranha ao próprio desenvolvimento histórico. Com isso, ocorre uma inversão nessas abordagens: o elemento determinante da história, “a produção real da vida”, aparece “como algo pré-histórico” e o elemento considerado como histórico aparece como algo “separado da vida comum, com algo extra e supraterrâneo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44). Se a produção real da vida é excluída da história, também será excluída desta a relação dos seres humanos com a natureza, “o que engendra a oposição entre natureza e história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44).

Neste ponto, na questão a respeito da oposição entre natureza e história, Marx, caso a primeira imagem de Spinoza tivesse se sobressaído neste momento, poderia estabelecer um diálogo com o filósofo holandês a respeito, como já citamos no capítulo anterior, dos seres humanos como parte da natureza. Portanto, não sendo possível separar, ou ainda opor, natureza e história. Assim como os seres humanos não constituem um império dentro de um império, a história também não constitui uma parte fora da natureza a qual se oporia. No entanto, o que está em jogo, desde a *Sagrada Família*, é justamente a questão de como integrar a primeira imagem de Spinoza ao seu sistema sem que, com isso, traga junto toda a carga metafísica cuja origem Marx identifica no conceito de substância de Spinoza. Como manter o seu projeto de crítica à metafísica e, ao mesmo

tempo, integrar aquele que ele considerava como o autor de um “monstro metafísico”? Embora, no plano das citações diretas, o movimento geral do texto gire em torno da crítica da metafísica e da autonomia absoluta das formações teóricas e de consciência, ainda assim, há uma sobreposição de imagens do autor do *TTP*, como também encontramos na *Sagrada Família*, na *Ideologia Alemã*. E essa sobreposição de imagens ocorre justamente no ponto da questão da relação entre natureza e história. Esse elemento surge justamente para se contrapor às formas que excluem a “produção da vida real” do desenvolvimento histórico. Sem este pressuposto, tais concepções de história veem apenas “ações políticas dos príncipes e dos Estados, lutas religiosas e simplesmente teóricas e, especialmente, que ela tenha de compartilhar, em cada época histórica, da ilusão dessa época.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44)

Por exemplo, se uma época se imagina determinada por motivos puramente “políticos” ou “religiosos”, embora “religião” e “política” sejam tão somente formas de seus motivos reais, então o historiador dessa época aceita essa opinião. A “imaginação”, a “representação” desses homens determinados sobre a sua práxis real é transformada na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens. Quando a forma rudimentar em que a divisão do trabalho se apresenta entre os hindus e entre os egípcios provoca nesses povos o surgimento de um sistema de castas próprio de seu Estado e de sua religião, então o historiador crê que o sistema de castas é a força que criou essa forma social rudimentar. (MARX; ENGELS, 2007, p. 44)

Embora a historiografia francesa ainda possua a vantagem de permanecer no terreno da filosofia política e por isso, “mais próxima da realidade”, a concepção histórica dos alemães move-se no âmbito do “espírito puro” e “[faz] da ilusão religiosa a força motriz da história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44). A filosofia da história de Hegel é o desenvolvimento dessa ideia até as suas últimas consequências, é a “mais pura expressão [...] de toda essa historiografia alemã” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44). No cenário dessa concepção já não se trata mais de buscar os interesses reais, ou até mesmo os interesses políticos, como no caso dos franceses, mas buscar o desenvolvimento dos pensamentos puros, segundo os quais aparecem, para Bauer, “como uma série de ‘pensamentos’ que

devoram uns aos outros e, por fim, submergem na autoconsciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44; ou, até mesmo, como no caso de Stirner, “o curso da história tem de aparecer como uma mera história de ‘cavaleiros’, salteadores e fantasmas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44). O que tal historiografia alemã mostra é que ela pressupõe, em toda parte, o homem religioso “como o homem primitivo”, que, nessa concepção, constitui a verdadeira força motriz da história. Ao invés de se investigar as condições reais de produção da própria vida como o fundamento do desenvolvimento da história, essas condições são substituídas pela imaginação, pela “produção religiosa de fantasias no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44).

Não podemos deixar de observar que essa crítica da substituição das condições reais de desenvolvimento da história pelas condições imaginárias, de certa forma, aproxima-se daqueles trechos que Marx copiou dos capítulos I, II do *TTP*, nos quais Spinoza discute a problemática da profecia e dos profetas. O que encontramos, de fato, neste ponto, é o retorno, agora de um modo mais evidente, da primeira imagem de Spinoza. A filosofia alemã da história ocupa um papel similar, no desenvolvimento das profecias, a aquele ocupado pelos profetas. Até mesmo a escolha vocabular utilizada por Marx para caracterizar a concepção de história alemã flerta com termos peculiares à filosofia do autor da *Ética*, com é o caso da imaginação. Nos *Cadernos Spinoza* encontramos logo no início dos trechos copiados do capítulo I do *TTP* a seguinte passagem: “Profecia ou revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens. O profeta é aquele que interpreta as revelações de Deus para aqueles que não são capazes de ter um conhecimento certo das coisas por Ele reveladas, e só pela simples fé podem acolhê-las.” (SPINOZA apud MARX, 2018, p. 294). O paralelo que observamos entre esta passagem do *TTP* e a discussão que Marx desenvolve a respeito da concepção de história alemã é justamente que os filósofos alemães exercem um papel similar àquele exercido pelos profetas. Isso quer dizer que, na estrutura do texto de Marx, naquela

construção da oposição entre real e ilusório, desenvolve-se um diálogo com os trechos que ele copiou do *TTP*, especialmente do capítulo I e II. Esta oposição também é observada na forma como Marx cortou e organizou os trechos desses capítulos. Neles encontramos uma oposição entre o conhecimento profético e o conhecimento natural.

Do mesmo modo que Marx enfatiza que a filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos são produtos da imaginação e, portanto, produzem ilusões, nos trechos copiados do *TTP*, Marx mostra que o conhecimento natural de modo algum é inferior ao conhecimento profético, justamente por ele envolver e derivar da natureza divina, “[a] não ser que alguém queira por acaso pensar, ou melhor, sonhar que os profetas tinham, certamente, um corpo humano, mas não tinham, com toda certeza, uma mente humana a tal ponto que as suas sensações e a sua consciência fossem inteiramente diferentes das nossas.” (SPINOZA apud MARX, 2018, p. 294). Por esta razão, o que distinguia o conhecimento profético do conhecimento natural era o fato de que o primeiro envolvia não propriamente uma capacidade de conhecer maior daquelas encontradas nos seres humanos, mas uma capacidade de imaginar “mais viva”.

Tudo o que Deus revelou para os profetas foi revelado ou por palavras ou por figuras, ou de ambas as maneiras. Ou as palavras e também as figuras foram, com toda certeza, verdadeiras fora da imaginação do profeta que as ouve ou que as vê; ou foram imaginárias, porque certamente a imaginação dos profetas, mesmo em estado de *vigília*, é disposta que para si pareceria claramente que ouviu as palavras ou que viu alguma coisa. (SPINOZA apud MARX, 2018, p. 295).

De um lado, a proposta de filosofia materialista de Marx seria capaz, a partir de seus recursos conceituais e metodológicos, de descrever e explicar o estado atual de coisas; por outro lado, a filosofia idealista, por estar fortemente marcada por um plano conceitual imaginário que, ao invés de construir uma explicação da realidade pretende, na leitura de Marx, que a realidade seja deduzida a partir da estrutura interna da lógica conceitual.

Dentro dessa oposição, sabemos que Spinoza figura, no quadro das menções diretas, no polo da filosofia idealista, portanto, marcado também por uma construção conceitual imaginária. No entanto, esse cenário da recepção do filósofo holandês torna-se mais complexo, quando observamos que na estrutura dos trechos copiados do *TTP* por Marx, também se encontra uma oposição entre real, marcado pelo conhecimento natural, e ilusão, marcado pelo conhecimento profético. Ainda mais significativo da similaridade dessa oposição encontrada tanto nos *Cadernos Spinoza* como na *Ideologia Alemã* é o fato que em ambos Marx caracteriza tanto o conhecimento profético como a filosofia idealista como produtos da imaginação⁶².

É claro que o sentido de imaginação empregado por Spinoza e o sentido de imaginação empregado por Marx são diferentes. Enquanto o conhecimento imaginativo para Spinoza é o conhecimento por meio de imagens e não é considerado apenas como uma forma de ilusão e erro, a imaginação para Marx não pode ser considerada como uma forma que pode ser capaz de produzir alguma forma de conhecimento adequado, como é o caso da filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos, que, no máximo, produziram “fantasias religiosas”.

O que é mais importante nesse ponto é que, embora até aqui parecesse que a imagem de Spinoza como metafísico fosse a hegemônica na *Ideologia Alemã*, agora podemos ver que a imagem do filósofo holandês como crítico do imaginário teológico estava presente desde o início do texto. Além disso, essa segunda imagem de Spinoza não aparece somente na construção da oposição entre real e ilusório na questão da imaginação, mas também sabemos agora que ela aparece na questão da oposição entre conhecimento empírico e conhecimento metafísico,

⁶² “Uma vez que os profetas perceberam pela imaginação as revelações de Deus, não há dúvida que eles poderiam ter percebido muitas coisas que excedem os limites do entendimento; pois com palavras e imagens podem ser compostas, de longe, mais ideias do que só com os princípios e as noções pelas quais é edificado todo o nosso conhecimento natural.” (SPINOZA apud MARX, 2018, p. 296)”.

oposição esta também já presente nos *Cadernos Spinoza* na questão do conhecimento natural e conhecimento profético.

Isso mostra que a leitura de Marx de Spinoza está longe de poder ser resumida a partir das menções diretas que o primeiro fez do segundo na *Sagrada Família*. Ainda neste livro podemos ver que até mesmo esse enunciado aplicado à *Sagrada Família* já não seria o mais adequado. Falta-nos mostrar por qual razão, embora permanecesse próximo de Spinoza em diversos momentos de sua obra, o filósofo alemão preferiu disfarçar e mascarar a sua recepção de Spinoza.

A nossa hipótese de leitura a respeito dessa questão consiste em que, quando Marx inicia a sua jornada de rompimento de Hegel e dos jovens hegelianos em 1843, ele se depara com a filosofia de Spinoza como um momento fundamental para o desenvolvimento do Idealismo Alemão, especialmente de Hegel e dos jovens hegelianos, como vimos no capítulo anterior, nas discussões a respeito do conceito de substância. Se na *CFDH*, na *CFDH-Introdução* e na *Sobre a Questão Judaica* Marx pôde construir um quadro conceitual próximo a Spinoza, como foi o caso do conceito de “verdadeira democracia” e da crítica do pensamento teológico, quando a sua crítica se direcionou para a problemática da metafísica na *Sagrada Família* e na *Ideologia Alemã*, Marx se deparou com o filósofo holandês como um aliado de primeira ordem de Hegel e dos jovens hegelianos. Neste segundo momento surge, com vimos, uma segunda imagem de Spinoza como um metafísico, capaz de rivalizar com aquela primeira imagem do filósofo holandês como um democrata radical e um crítico do pensamento teológico. No entanto, essa questão na *Ideologia Alemã*, como também ocorreu na *Sagrada Família*, também não pode ser simplificada como uma questão que fosse excludente: ora prevalece a primeira imagem ora prevalece a segunda imagem. Assim como vimos no capítulo anterior, na *Ideologia Alemã* as duas imagens coexistem e se sobrepõem em diversos momentos do texto.

4.4

O problema da história

Embora a historiografia francesa e a inglesa tenham se preocupado mais com os feitos dos príncipes, a concepção de história marcada por uma construção especulativa e teológica é uma característica da concepção histórica alemã. Por esse motivo, as discussões e embates travados, “bem como sua dissolução e os escrúpulos e dúvidas que dela derivam” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44), nessa concepção possui apenas um interesse local, “como, por exemplo, a importante questão, muito debatida recentemente, de como se passa propriamente “do reino de Deus para o reino dos homens”” (MARX; ENGELS, 2007, p. 44). Ora, nesse passo argumentativo Marx, mais uma vez, utiliza a ideia de que as discussões e construções conceituais da filosofia alemã não são derivadas de um conhecimento que tenha como base o mundo real, mas são produtos da imaginação, ou seja, são formas ilusórias, que falseiam a realidade. Neste ponto, podemos ver que Marx compreende a imaginação como a causa dos erros e do caráter especulativo da filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos. Aqui também podemos observar que o filósofo alemão retoma o movimento textual anterior, integrando a sua análise de que a filosofia especulativa estaria assentada na imaginação com a ideia de que, se a filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos se movem no plano do imaginário, as suas discussões e embates se dariam num nível puramente ilusório.

Como se esse “reino de Deus” alguma vez tivesse existido a não ser na imaginação e como se esses doutos senhores não tivessem vivido sempre, sem notá-lo, no “reino dos homens”, para o qual eles procuram, agora, o caminho; e como se o divertimento científico – pois não vai além disso – que consiste em explicar as curiosidades dessas formações teóricas nebulosas não residisse, ao contrário, justamente em demonstrar o seu nascimento a partir das relações terrenas reais. (MARX; ENGELS, 2007, p. 44)

As formas imaginárias não podem ser explicadas a partir de sua estrutura interna, mas é necessário explicá-las a partir da relação que elas mantêm com as relações de produção e com as de intercâmbio. Este é um ponto que poderia ser utilizado por aquelas recepções de Marx que viam em sua tese da relação entre a relação de produção e as formas de intercâmbio e as formações teóricas e de consciência como uma determinação total da primeira sobre a segunda. No entanto, a ênfase dada pelo filósofo alemão nessa questão da impossibilidade de explicar as formações imaginárias a partir de sua lógica interna ocorre justamente para mostrar que essas formações não possuem uma autonomia absoluta em relação à totalidade de relações que constituem uma sociedade. As formações de consciência e teóricas são partes de um todo que também inclui as relações de produção e as formas de intercâmbio. Por esta razão, elas não podem ser explicadas somente a partir de sua estrutura. E este ponto torna-se claro textualmente em Marx quando ele enfatiza que a sua concepção de história pretende desenvolver “o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42) o que tornaria possível explicar não só o modo de produção e as formas de intercâmbio, mas também a sua expressão no Estado, na sociedade civil, nas formações teóricas e nas formas de consciência. A partir disso, seria possível “seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como ação recíproca entre esses diferentes aspectos)” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42).

O que Marx está chamando a atenção é justamente que nenhuma parte que compõe a totalidade pode ser analisada e interpretada sem se levar em conta a relação que as partes estabelecem entre si na totalidade. Por esta razão, o plano das formações teóricas e das formas de consciência não pode ser tomado como algo que possuiria uma autonomia absoluta em relação à totalidade. E este é, de fato, um dos pontos centrais da crítica do autor d’*O Capital* à filosofia do Idealismo Alemão, que pretendia, na visão de Marx, desenvolver um sistema lógico-

metafísico a tal ponto que este não só não expressaria a sua relação com a totalidade, mas seria esta que expressaria a construção abstrata metafísica. Por isso, quando o autor d' *O Capital* enfatiza a importância fundamental, para a sua concepção de história, de se colocar em primeiro plano as relações de produção e as formas de intercâmbio, é para mostrar que a perspectiva idealista, ao ser tomada como válida, nos conduz a um reino fantasioso e imaginário justamente por ter rompido o elo que liga sua filosofia, como parte, à totalidade. Por esta razão, Marx, que desde a *CFDH* buscava construir uma filosofia capaz de refutar e servir como uma alternativa à filosofia especulativa, dá ênfase à questão da importância de se observar as condições materiais de existência para uma construção adequada de uma concepção de história, algo que diversas recepções ao longo da história interpretaram erroneamente como uma determinação absoluta da superestrutura pela chamada "base". Tal ênfase não implica, contudo, que o outro aspecto da totalidade seja algo irrelevante ou um mero reflexo do primeiro.

É justamente esse entendimento que está presente no próximo passo argumentativo quando o filósofo alemão diz que no desenvolvimento da filosofia alemã, na tentativa de construir uma explicação adequada para os "devaneios metafísicos", esta procura "dissolver o absurdo já existente numa outra extravagância qualquer" (MARX; ENGELS, 2007, p. 44). Isso quer dizer que, ao invés de se atentar para a totalidade, o que incluiria também as relações materiais, o desenvolvimento da filosofia especulativa pensou que poderia tratar o plano das ideias como um domínio absoluto. A consequência imediata dessa interpretação é que o plano especulativo foi tratado como um fim em si mesmo, produzindo novos conceitos e interpretações ilusórias. Para se quebrar esse círculo no qual se encontrava a filosofia alemã, era preciso construir uma outra concepção, e essa foi a tarefa que Marx atribui a si mesmo com a sua noção de história, capaz de dar conta do todo e não apenas tomar uma parte desse como se fosse a própria totalidade.

É claro que nesse projeto de construção de sua concepção histórica, Marx encontra-se, de certa maneira, numa linha bastante tênue. Por um lado, ele necessita refutar o Idealismo Alemão, e, para isso, ele precisou destruir a concepção de que as ideias teriam uma autonomia absoluta; por outro lado, essa destruição não foi isenta de consequências para a sua própria concepção de história. Uma das implicações dessa destruição foi justamente uma ênfase no polo oposto, o das relações materiais de existência. Essa questão não passou despercebida pela recepção de Marx ao longo do tempo, como vimos, ora se enfatizando uma determinação total da materialidade sobre as formações teóricas e as formas de consciência ora se enfatizando que essa determinação jamais é absoluta, essas formações e formas seriam dotadas de uma autônoma relativa.

Essas leituras discrepantes refletem, na verdade, aquela linha tênue entre uma determinação absoluta da materialidade sobre as ideias, o que seria uma simples inversão do idealismo, e a tentativa de construção de algo que fosse capaz de superar essa própria oposição, isto é, uma concepção capaz tanto de fornecer explicações adequadas das relações materiais de existência como das formações teóricas e de consciência. No entanto, na estrutura geral da *Ideologia Alemã*, a questão da determinação absoluta e da determinação relativa acabam por transitar num quadro que às vezes se torna ambíguo. Essa ambiguidade pode ser vista quando Marx, para quebrar o círculo explicativo da filosofia especulativa, afirma que para se explicar “o absurdo já existente [...] se trata, tão somente, de esclarecer essas fraseologias teóricas a partir das relações reais existentes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 45). Esse ponto poderia ser interpretado como um elemento segundo o qual o plano das ideias seria um mero reflexo das relações materiais. No entanto, Marx esclarece, logo em seguida, que não se trata de uma determinação absoluta, mas assim como os indivíduos são constituídos pelas relações que eles estabelecem

entre si, as formações teóricas também são constituídas a partir do conjunto de relações existentes numa sociedade⁶³.

A tese de Marx de que a dissolução “real” da filosofia especulativa só é possível por meio de “circunstâncias modificadas” tem o sentido preciso de que, para ser capaz de dar conta daquele princípio de apreensão da totalidade, modificadas as “circunstâncias”, não só haveria alterações nas condições materiais de existência, mas também alterações seriam acompanhadas no plano da teoria e das formas de consciência. É esse o ponto que Marx diz logo em seguida. Embates puramente teóricos são incapazes de “dissolver” de forma prática as “monstruosidades metafísicas”, uma vez que essas próprias ideias são produzidas num conjunto de relações determinadas. É como se Marx já tivesse, de certa maneira, pensando em um conceito como aquele de “problemática” de Althusser. O conjunto de questões de um determinado autor ou período é determinado pela unidade profunda de seu pensamento. De que maneira se poderia, então, alterar esse conjunto de questões possíveis em um determinado momento? Por meio da modificação das circunstâncias. No entanto, os diversos embates travados entre os filósofos especulativos, além de tráfegarem no terreno da ilusão metafísica, são incapazes de por si só de provocarem uma modificação das circunstâncias, embora, como já dissemos, Marx considere que em determinadas circunstâncias a teoria possa ser tornar uma arma material. Para isso, no entanto, no caso do Idealismo Alemão, seria preciso também que essa teoria, de alguma forma, pudesse ser apropriada pelas massas. No entanto, a filosofia especulativa, para Marx, está longe de ter um conteúdo capaz de ser apropriado pelas massas. Para o proletariado, “essas representações teóricas não existem” (MARX; ENGELS, 2007, p. 45), é uma questão que não precisa ser dissolvida. “Se essa massa alguma vez teve alguma representação teórica, como, por exemplo, a religião, tais representações

⁶³ “A dissolução real, prática, dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada, como dissemos, por circunstâncias modificadas e não por deduções teóricas.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 45).

já se encontram há muito tempo dissolvidas pelas circunstâncias.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 45).

A incapacidade da filosofia especulativa de ser apropriada pelas massas mostra-se, além disso, pelo fato de que o conjunto de questões e argumentos presentes nessa giram em torno, muitas vezes, de conceitos excessivamente metafísicos, tais como: “‘o homem-Deus’, ‘o homem’”, cujas noções teriam “presidido as diferentes épocas da história”. Isso mostra- que, caso uma construção teórica pretenda ser apropriada pelas massas, ele necessita romper de modo definitivo com a metafísica:

e, quando eles próprios se entregam a fazer construções históricas, saltam com a maior pressa por sobre todos os períodos precedentes, passando de imediato da “civilização mongol” para a história propriamente “plena de conteúdo”, sobretudo a história dos *Hallische* e dos *Deutsche Jahrbücher* e para a dissolução da escola hegeliana numa discórdia geral. Todas as outras nações, todos os acontecimentos reais são esquecidos, o *theatrum mundi* limita-se à feira de livros de Leipzig e às controvérsias recíprocas da “Crítica”, do “Homem” e do “Único”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 45)

Até mesmo em sua concepção de história, o caráter ilusório-metafísico prevalece na filosofia dos jovens hegelianos. Na sua leitura histórica, ao invés de encontrarmos acontecimentos reais, encontramos “a história das representações, destacada dos fatos e dos desenvolvimentos históricos que constituem a sua base” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). Além disso, essa concepção de história é marcada por uma forte visão teleológica do desenvolvimento histórico. Quando ela se preocupa em apresentar, por exemplo, a história do século XVIII, a concepção de história dos jovens hegelianos tem como único objetivo “apresentar a época em questão como uma primeira etapa inacabada, como o prenúncio ainda limitado da verdadeira época histórica, isto é, da época da luta entre filósofos alemães de 1840 a 1844.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). O único interesse dos jovens hegelianos, ao tratarem da história, é fazer, por meio de leitura teleológica dessa, que as épocas anteriores ao seu tempo sirvam como um elemento capaz de resplandecer os personagens e as “suas fantasias”. Não há, de fato, um interesse real numa construção de uma concepção histórica que fosse capaz de dar

conta da totalidade, o que incluiria tanto a parte material quanto a parte do domínio teórico. O que se encontra, na verdade, em suas abordagens históricas é um desinteresse pelos “verdadeiros acontecimentos históricos”; nelas não se encontram nem mesmo um interesse, como encontrado na historiografia francesa, pelas “intervenções históricas da política na história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 45).

Marx nesse movimento textual mostra que, retomando aquele *Leitmotiv* da *Ideologia Alemã* – a distinção entre real e imaginário – não há nenhum domínio da filosofia dos jovens hegelianos que tenha conseguido mudar do polo imaginário para o polo real. Em vez de encontrarmos “os verdadeiros acontecimentos históricos”, encontramos, na verdade, “uma narração que não se baseia em estudos mas São Bruno em sua já esquecida *História do Século XVIII*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 45). Ainda que os jovens hegelianos pretendessem que as suas filosofias tivessem um caráter universal, o que encontramos, retirada toda a sua carga imaginária e metafísica, é o mais puro nacionalismo⁶⁴.

4.5

A sociedade como sociedade burguesa

É sabido que, na *CFDH*, um dos pontos nos quais Marx refutou Hegel ocorreu na crítica da dedução da família e da sociedade civil a partir do conceito de Estado como realização da unidade substancial. Lá ele

⁶⁴ “Esses pretensiosos e arrogantes merceeiros do pensamento, que creem estar infinitamente acima de todos os preconceitos nacionais, são, na prática, muito mais nacionais do que os filisteus de cervejaria que sonham com a unidade alemã. Não reconhecem como históricos os atos de outros povos; vivem na Alemanha, com a Alemanha e para a Alemanha, transformam a canção do Reno em hino religioso e conquistam a Alsácia-Lorena, pilhando a filosofia francesa em vez do Estado francês, germanizando os pensamentos franceses em vez das províncias francesas. O senhor Venedey é um cosmopolita se comparado com São Bruno e São Max, que, no império mundial da teoria, proclamam o império mundial da Alemanha” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46).

disse que na *Filosofia do Direito* de Hegel ocorria uma inversão mística entre o sujeito e o predicado, manifestando-se na tese de que a família e a sociedade civil não possuíam uma existência autônoma, mas teriam sua existência condicionada pela existência do Estado. Na *Ideologia Alemã*, além de partir desse percurso crítico iniciado na *CFDH*, Marx mostra também, como já vimos alguns de seus aspectos ao longo desse capítulo, toda uma construção original a respeito da origem da família, da sociedade civil e do Estado.

No processo de construção de uma explicação histórica materialista da sociedade civil, Marx mostra que um dos primeiros elementos que marca o início da oposição entre cidade e campo já ocorre nos primórdios da organização da sociedade, estando presente desde a passagem da “barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantém-se por toda a história da civilização até os dias atuais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52). Esse surgimento implica na necessidade de organização comunitária e “da política em geral”, e, ao mesmo tempo, ela implica “na necessidade da administração da polícia, dos impostos etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52).

Já podemos ver nesta primeira definição de cidade que o seu surgimento está diretamente relacionado à divisão da sociedade em “duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52) e que Marx identifica a política como uma forma de organização da vida em comum. Este será um ponto decisivo no *Manifesto Comunista* quando ele e Engels afirmarem que, com a ditadura do proletariado, como veremos no próximo capítulo, “o poder público perderá o seu caráter político” (MARX; ENGELS, 1998, p.58-59).

No entanto, já em 1845-1846 observamos que havia um entendimento, ainda que não tivesse o desenvolvimento e implicações encontrados no *Manifesto*, de que o surgimento da organização comunitária ou da política estava intrinsecamente ligado ao fato de que as

relações existentes, que produziram a organização de uma comunidade determinada na forma de uma cidade, relações essas marcadas pelo desenvolvimento da divisão do trabalho e de formas de intercâmbio, organizam a sociedade com base na oposição entre duas grandes classes, marcando também a consolidação da oposição entre cidade e campo.

“A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52). O conjunto de relações que permitem a existência dessa oposição é satisfeito pela existência da propriedade privada⁶⁵. Essas relações, que submetem os indivíduos a uma atividade determinada imposta, expressam a condição “mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52). “Uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52). Neste trecho observamos que o conjunto de relações responsável pela determinação de uma divisão do trabalho natural age independentemente da vontade e do desejo de cada um, funcionando como um sistema que determina a atividade que cada indivíduo irá exercer numa sociedade determinada.

No entanto, se para a existência da oposição entre cidade e campo é necessária a existência da propriedade privada, a condição de possibilidade da existência desta última é o trabalho. “O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52). Para se superar as condições que tornam possível a organização atual de uma sociedade determinada na forma de dominação de uma classe sobre a outra, não basta apenas substituir a classe que domina por

⁶⁵ “A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52).

outra classe na condição de dominante, mas é preciso quebrar as relações que tornaram possíveis essa própria configuração. É justamente este ponto que é objeto do próximo passo argumentativo de Marx. “A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52).

A necessidade de se superar a oposição entre cidade e campo ocorre para que seja possível quebrar um elemento que torna possível a organização da sociedade por meio da opressão de classe sobre a outra. O surgimento da oposição entre cidade e campo expressa o desenvolvimento da divisão do trabalho natural e das forças produtivas. Por esta razão, no projeto de sociedade comunista, é necessário destruir cada uma das relações que configuraram a sociedade da maneira atual. E a oposição entre cidade e campo não poderia ser tratada de outra maneira, já que sua superação é uma das condições necessárias para outro tipo de organização comunitária. Além disso, Marx também ressalta que essa oposição também pode ser lida na perspectiva do desenvolvimento do capitalismo, no qual ela marca a “separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra, o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52).

No contexto da produção de uma explicação original capaz de rivalizar com a leitura da história realizada pela filosofia especulativa, Marx apresenta uma interpretação do desenvolvimento das cidades europeias ao longo da Idade Média. Nos casos de surgimento de novas cidades durante esse período, o seu surgimento pode ser elucidado a partir do movimento de servos que fugiam do campo, cada um dos quais realizando o seu trabalho particular como a sua única propriedade.

No entanto, com a ampliação do processo de fuga dos servos, a concorrência entre eles, já que um local privilegiado após a sua libertação da condição de servo era a cidade, tornou-se um dos elementos para organização dos trabalhadores de cada ofício em corporações. Além desse elemento ainda havia as problemáticas da “guerra contínua do campo contra as cidades e, com isso, a necessidade de uma força militar urbana organizada, o nexo da propriedade comum com um trabalho determinado, a necessidade de estabelecimentos comuns para a venda de suas mercadorias [...], a exclusão de indivíduos não qualificados desses estabelecimentos, a oposição entre os interesses dos diferentes ofícios, a necessidade de uma proteção do trabalho aprendido com esforço e a organização feudal do país inteiro – foram essas as causas da união dos trabalhadores de cada ofício em corporações.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53). Neste trecho podemos observar que a organização do modo de vida e a forma de produção de suas mercadorias estavam intrinsecamente ligados entre si, ao ponto de até mesmo a propriedade comum está associada ao ofício exercido por cada um. Se cada ofício tomava a sua atividade como a sua propriedade, não só como uma questão exclusivamente material – a defesa e manutenção de suas forças produtivas –, mas também como algo dotado de um valor imaterial, daí a necessidade de expulsar aqueles que não eram qualificados para o exercício de uma atividade determinada como também proteger o “trabalho aprendido com esforço”. Atingido tal ponto de desenvolvimento, os interesses particulares de cada ofício entrariam em contradição entre si, decorrendo daí a organização de cada ofício em corporações.

A fuga dos servos para as cidades deu-se incessantemente durante toda a Idade Média. Esses servos, perseguidos no campo por seus senhores, chegavam sozinhos às cidades, onde encontravam uma comunidade organizada contra a qual eram impotentes e na qual tinham de se submeter à posição que lhes determinavam a demanda por seu trabalho e o interesse de seus concorrentes urbanos organizados. (MARX; ENGELS, 2007, p. 53)

Neste trecho observamos que, quando cada ofício já estava organizado em corporações, o processo de chegada de novos servos à

cidade foi marcado pelo isolamento desse grupo, uma vez que não havia algum tipo de organização coletiva, mas sim uma questão estritamente de cunho individual; um processo de fuga que cada servo planejava e executava isoladamente dos outros. No entanto, esta falta de organização coletiva acarretou numa integração precária na vida comunitária da cidade, já que nesta, como acabamos de ver, o interesse particular de cada ofício estava organizado em corporações. Por isso, Marx utiliza a imagem de impotência dos servos diante de uma vida comunitária fortemente organizada. Nestas condições, só restava aos servos se submeterem às condições de trabalho existentes e aos interesses particulares de cada corporação.

Para a constituição de uma força capaz de modificar as condições existentes, era necessário que houvesse uma união, uma organização coletiva, capaz de agregar um grupo com interesses similares. Sem atender a esta condição, ou seja, cada indivíduo permanecendo isolado dos outros, os servos fugidos dos campos “não conseguiram nunca constituir uma força, pois, uma vez que seu trabalho era de tipo corporativo e precisava ser aprendido, os mestres da corporação os subjugavam e os organizavam segundo os seus interesses” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53). Mesmo nos casos nos quais os servos realizavam trabalhos remunerados diários, eles não “chegavam a formar uma organização, permanecendo como uma plebe desorganizada” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53).

A plebe, na cidade, originou-se a partir de demanda por trabalhadores que eram remunerados diariamente (MARX; ENGELS, 2007, p. 53). Por ser um grupo cujos membros eram completamente isolados uns dos outros e a sua desorganização como um conjunto de indivíduos que possuía interesses comuns, a plebe era desprovida de qualquer poder ou força capaz de modificar as condições de trabalho as quais eram

submetidas⁶⁶. Embora diante da desorganização da plebe, as cidades parecessem terem sido objeto de planejamento racional, Marx ressalta que essas eram na verdade “associações”, “criadas pela necessidade imediata, pela preocupação com a defesa da propriedade e para multiplicar os meios de produção e os meios de defesa dos membros individuais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53). Ora, o conjunto de elementos que tornaram possíveis a organização da vida comunitária na cidade advém de uma necessidade imediata de proteção não só da propriedade e das forças produtivas, mas também como uma forma de proteção individual de cada membro. Os ofícios, principal forma de atividade exercida nas cidades durante a Idade Média, estavam organizados em torno dos interesses dos mestres. Os oficiais e aprendizes, desta forma, exerciam as suas atividades de acordo com esses interesses. Não se tratava apenas de uma relação impessoal de trabalho, mas sim de uma verdadeira relação patriarcal, dando aos mestres um duplo poder sobre os oficiais e aprendizes. Em primeiro lugar, havia uma “influência direta que exerciam sobre toda a vida dos oficiais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53); em segundo lugar, nos casos dos oficiais que trabalhavam para o mesmo mestre, havia um “vínculo real que os mantinha coesos em relação aos oficiais dos demais mestres e os separavam destes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53); em terceiro lugar, os oficiais, por terem interesse em se tornar mestres, ligavam-se à ordem existente de forma imediata. Se os dois grandes grupos de subalternos das cidades da Idade Média – a plebe e os oficiais/aprendizes – estavam, cada um à sua maneira, enfraquecidos e desorganizados, uma vez que, por um lado, a plebe, em virtude do isolamento de seus membros, não era capaz de realizar sublevações capazes de modificar a distribuição de poder tal como encontrado, por outro lado, os artesões só realizavam “pequenas insubordinações no interior de corporações isoladas, insubordinações que fazem parte da própria existência do sistema corporativo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54),

⁶⁶ Além do fato de que esta desorganização encontrava um poder organizado em torno dos interesses das corporações, “militarmente equipado[s], que os vigiava[m] zelosamente” (MARX; ENGERLS, 2007, p. 53).

as grandes revoltas na Idade Média foram realizadas no campo. No entanto, em virtude da dispersão e da “rudeza dos camponeses” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54), essas revoltas foram malsucedidas.

A forma pela qual estavam organizadas as forças produtivas e a distribuição das atividades originava-se em algo natural, assim como o capital decorrente dessas atividades. Esse capital “consistia na habitação, nas ferramentas e na clientela natural e hereditária” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54). Por ser um capital transmitido hereditariamente cujo caráter irrealizável decorria das formas não desenvolvidas de intercâmbio e a das formas de circulação incompletas, o capital existente na Idade Média distinguia-se daquele que viria a existir na Modernidade na medida em que ele não era “calculável em dinheiro e para o qual é indiferente se ele é aplicado em uma ou outra coisa” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54), mas sim estava intrinsecamente ligado à atividade exercida pelo detentor desse capital, sendo inseparável dessa. Por isso, Marx denominará o capital existente nessa época de “capital estamental” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54).

Não só o capital da Idade Média se distinguia daquele existente na época moderna, mas também a divisão do trabalho, encontrada nas diferentes corporações, era bastante rudimentar; além de que no próprio interior das corporações não havia, de fato, uma divisão do trabalho entre os trabalhadores de cada corporação. “Cada trabalhador tinha de estar habilitado a executar toda uma série de trabalhos e tinha de ser capaz de produzir tudo aquilo que era possível ser produzido com suas ferramentas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54). Se as formas de intercâmbio eram pouco desenvolvidas e as cidades estavam, em grande parte, isoladas entre si, as condições para o desenvolvimento de uma divisão do trabalho mais ampla não seriam preenchidas. Neste cenário, aquele que pretendesse “se tornar mestre tinha de dominar por inteiro o seu ofício” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54). Se cada artesão tinha que dominar por inteiro a sua atividade, foi possível desenvolver-se, durante essa época, um certo

interesse pela sua atividade “e pela habilidade em executá-los, o que muitas vezes podia elevar-se até a um limitado sentido artístico” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54). Por esta mesma razão, os artesãos medievais estavam mais submetidos a sua atividade determinada, ao ponto de terem “uma aprazível relação servil” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54), do que os trabalhadores no modo de produção capitalista, “para quem seu trabalho é indiferente” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54).

No quadro geral do desenvolvimento da divisão do trabalho na Idade Média, a etapa seguinte neste cenário foi a divisão entre a produção e o comércio, com a formação de uma classe específica de comerciantes.

Com isso, estava dada a possibilidade de uma ligação comercial para além dos círculos mais próximos, uma possibilidade cuja realização dependia dos meios de comunicação existentes, do estado de segurança pública alcançado no país e condicionado pelas relações políticas (ao longo de toda a Idade Média, como se sabe, os comerciantes viajavam em caravanas armadas) e pelas necessidades mais ou menos desenvolvidas das regiões acessíveis ao comércio, necessidades estas que eram condicionadas pelo correspondente grau de cultura de cada região. (MARX; ENGELS, 2007, p. 54)

Com o desenvolvimento da separação entre produção e comércio, a incipiente divisão de trabalho encontrada não só entre as diferentes atividades realizadas numa cidade, mas também entre cidades diversas, começou a se desenvolver. Essa possibilidade de desenvolvimento dessas esferas distintas de uma sociedade decorria da constituição de uma classe especial, responsável exclusivamente pelo ato de comerciar. A partir desse momento, ocorre a expansão do comércio para além dos arredores da cidade, surgindo “prontamente uma ação recíproca entre a produção e o comércio” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54). “As cidades estabeleceram ligação umas com as outras, novas ferramentas foram levadas de uma cidade para outra” (MARX; ENGELS, 2007, p. 54-55). Ora, com aquela constituição de uma classe de comerciantes, com essa expansão das trocas comerciais para além dos limites de uma cidade, a necessidade advinda das trocas comerciais “provocou rapidamente uma nova divisão da produção entre as diversas cidades, que passaram cada

qual a explorar um ramo industrial predominante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 55). A partir daquela expansão do comércio e, com isso, a reorganização da divisão de produção entre as diversas cidades, a limitação em geral à ideia de localidade começa a desaparecer (MARX; ENGELS, 2007, p. 55).

A questão da superação dos limites impostos pela localidade é central não só para o desenvolvimento do comércio, mas também para o desenvolvimento das forças produtivas. Por esta razão, Marx adverte que o desenvolvimento posterior ou o não-desenvolvimento de forças produtivas obtidas numa determinada localidade “depende exclusivamente da extensão do comércio” (MARX; ENGELS, 2007, p. 55). Se não há um desenvolvimento desse para além dos limites das cidades vizinhas, cada “invenção tem de ser feita separadamente em cada localidade” (MARX; ENGELS, 2007, p. 55). Neste quadro, qualquer fator que produza a destruição de forças produtivas de uma localidade determinada está fadado a ter que recomeçar “tudo novamente a partir do início” (MARX; ENGELS, 2007, p. 55). “No começo da história, toda invenção tinha de diariamente ser realizada de novo e em cada localidade, de forma independente” (MARX; ENGELS, 2007, p. 55).

A prova de quão pouco as forças produtivas desenvolvidas, até mesmo no caso em que o comércio tenha atingido uma relativa extensão, estão salvas de uma destruição total é-nos fornecida pelos fenícios, cujas invenções desapareceram em sua maior parte e por longo tempo a partir do momento em que essa nação se viu excluída do comércio pela conquista de Alexandre e pela decadência que daí se seguiu. Assim também se deu na Idade Média, com a pintura sobre vidro, por exemplo. (MARX; ENGELS, 2007, p. 55. Tradução modificada)

Enquanto perdurar a limitação da localidade, as forças produtivas adquiridas e desenvolvidas estarão em risco de desaparecimento em decorrência da destruição delas por qualquer força externa. Somente quando as formas de intercâmbio estão desenvolvidas ao ponto de constituir um mercado mundial, e isso juntamente com base na grande indústria (MARX; ENGELS, 2007, p. 2007, p. 55), é que a manutenção e o desenvolvimento das forças produtivas estão assegurados (MARX; ENGELS, 2007, p. 55). Um dos elementos essenciais para o

desenvolvimento de formas de intercâmbio avançadas passa também pela luta da concorrência entre as diversas nações. Esse é um dos fatores, juntamente com os anteriormente citados, para o desenvolvimento das forças produtivas a nível mundial.

Marx, embora em diversos momentos da *Ideologia Alemã*, aborde em dois níveis de análise algo que poderíamos chamar de uma análise da configuração da sociedade passada, como ela se origina e de que forma ela se organiza – e das consequências que advém desta configuração – e uma análise, que se alterna de maneira às vezes abrupta, da configuração de uma sociedade que ainda não existe, mas que pode ser analisada a partir das próprias contradições do modo de produção capitalista, não nos oferece uma resposta para a questão de qual seria o papel da concorrência entre as diversas nações para a manutenção e o desenvolvimento das forças produtivas na sociedade comunista, já que ele coloca esse elemento como um dos centrais para se assegurar a permanência das forças produtivas.

A partir do momento em que a divisão do trabalho se estabelece entre as diversas cidades, é possível o “nascimento das manufaturas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 55). “O primeiro florescer das manufaturas – na Itália e, mais tarde, em Flandres – teve como seu pressuposto histórico o intercâmbio com nações estrangeiras. Noutros países – Inglaterra e França, por exemplo – as manufaturas limitavam-se, inicialmente, ao mercado interno.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 55). Um outro pressuposto para o surgimento das manufaturas consiste na necessidade de haver uma alta concentração da população num determinado território e a acumulação de capital em poucas mãos, “em parte entre as corporações, apesar das leis corporativas, e em parte entre os comerciantes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 55).

Dentre as inúmeras formas de trabalho existente, aquela que desde o seu início pressupunha alguma forma de máquina, mesmo que de forma rudimentar, foi a que mais se desenvolveu com o avanço do intercâmbio.

A procura aumentada de tecidos para roupas em consequência do aumento da população, a acumulação que se iniciava e a mobilização do capital natural por meio da circulação acelerada, a necessidade de luxo que daí resultava e era favorecida pela extensão progressiva do intercâmbio deram à tecelagem, quantitativa e qualitativamente, um impulso que a arrancou da forma de produção anterior. Junto aos camponeses, que teciam para seu próprio uso, e que continuaram a existir e existem ainda hoje, surgiu uma nova classe de tecelões nas cidades, cujos tecidos eram destinados a todo o mercado interno e, muitas vezes, também aos mercados externos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 56)

Em decorrência do próprio caráter da atividade de tecelagem, que exigia pouca habilidade, esta atividade conseguiu resistir a ser incorporada a alguma corporação, como ocorreu em muitas outras atividades. Se, a partir de certo momento do desenvolvimento das cidades, como vimos, elas foram dominadas pelas corporações, a tecelagem manteve-se como uma atividade mais restrita às aldeias e vilas, que não eram dominadas pelas corporações. No entanto, mesmo sendo uma tarefa que exigia pouquíssima habilidade, nas aldeias e vilas em que ela era a forma de trabalho predominante, em pouco tempo, se tornaram “as cidades mais florescentes de cada país” (MARX; ENGELS, 2007, p. 56). Ora, este fato que pode parecer paradoxal numa primeira leitura, pode ser explicado com a tese que acabamos de ver: as atividades que pressupunham alguma forma de manufatura foram as que mais se desenvolveram com a ampliação das formas de intercâmbio para além do círculo das cidades vizinhas. A tecelagem, embora tenha sido descrita por Marx como uma tarefa que exigia pouquíssima habilidade e que estava localizada fora das cidades, por exigir algum uso de maquinário, foi uma das atividades que se expandiram e levaram juntamente consigo, com essa expansão, os locais nos quais elas estavam inseridas.

Este desenvolvimento das cidades a partir de aldeias ou vilas que tinham como principal atividade a tecelagem, quebrou um dos elementos centrais da organização dos meios urbanos até aquele momento, como vimos: a centralidade das corporações como polo organizador de toda a vida comum de uma localidade. “Com a manufatura livre da corporação, alteraram-se também as relações de propriedade.” (MARX; ENGELS,

2007, p. 56). Esta alteração nas relações de propriedade refletiu-se diretamente no surgimento de uma classe de comerciantes cuja origem do capital rompia com aquele “capital natural-estamental”; um capital que “foi desde o início um capital móvel, um capital em sentido moderno, na medida em que se pode falar disso nas condições daquela época” (MARX; ENGELS, 2007, p. 56). Esse surgimento da manufatura também provocou a mobilização de “uma massa de capital natural e aumentou a massa do capital móvel em relação à do capital natural” (MARX; ENGELS, 2007, p. 56). Os efeitos decorrentes das mudanças das relações advindas das modificações das relações de propriedade também podem ser vistos na mudança de perspectiva dos camponeses em relação à manufatura como um local de refúgio, assim como, anteriormente, as corporações nas cidades foram vistas como um local de refúgio para os camponeses contra as arbitrariedades da nobreza rural (MARX; ENGELS, 2007, p. 56).

As modificações causadas pela manufatura também puderam ser vistas na constituição até mesmo daquilo que Marx chamará posteriormente de lumpemproletariado. Se entre as causas para o aumento da “vagabundagem” encontram-se a “dissolução das vassalagens feudais”, a “dispensa dos exércitos que haviam sido formados e servido aos reis contra os vassalos”, a “agricultura melhorada” e a “transformação de grandes porções de terras cultiváveis em pastagens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 56), todas elas estavam ligadas ao processo de dissolução do feudalismo.

Já no século XIII sucedem-se diferentes épocas desse tipo, muito embora a Vagabundagem só tenha se estabelecido de forma geral e permanente com o fim do século XV e o início do século XVI. Esses vagabundos, tão numerosos que o rei Henrique VIII da Inglaterra, entre outros, mandou enforcar 72 mil deles, foram forçados a trabalhar com as maiores dificuldades, em meio à mais extrema penúria e somente depois de longas resistências. (MARX; ENGELS, 2007, p. 56)

Os novos conjuntos de relações advindo da modificação da propriedade pela manufatura também interferiu neste processo de produção de “vagabundos”, já que a partir do avanço da produção

manufatureira esses foram incorporados aos poucos a essa nova força produtiva.

A manufatura não só interferiu no conjunto de fatores que vimos até aqui, mas também modificou a própria forma como proprietários e trabalhadores relacionavam-se entre si. Aquela relação patriarcal existente nas corporações entre oficiais e mestres foi substituída por “uma relação monetária entre trabalhador e capitalista” (MARX; ENGELS, 2007, p. 57). Embora no campo e nas pequenas cidades ainda tivessem um certo grau de patriarcalismo, nas grandes cidades as relações entre os proprietários e os trabalhadores “perdeu logo quase toda a coloração patriarcal” (MARX; ENGELS, 2007, p. 57).

No entanto, os fatores centrais que causaram a dissolução do feudalismo e o surgimento das manufaturas não podem ser explicados somente a partir do quadro interno europeu, mas parte deste processo decorre da expansão do comércio “ocorrida com a descoberta da América e da rota marítima às Índias Orientais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 57). A partir desses dois processos, as relações modificaram-se a tal ponto que alteraram “totalmente a posição das classes umas em relação às outras e aplicaram um duro golpe na propriedade feudal da terra e nos trabalhadores” (MARX; ENGELS, 2007, p. 57)⁶⁷. Essas modificações na constituição das classes provocadas por aqueles processos refletiram-se no aumento da acumulação do capital móvel no comércio e na manufatura, e na estagnação ou, até mesmo, na diminuição do capital natural nas corporações. A forma como Marx constrói a oposição entre capital móvel e capital natural funciona como uma espécie de prelúdio para o surgimento da grande burguesia, atrelada ao comércio e à

⁶⁷ “Os novos produtos importados desses lugares, especialmente as grandes quantidades de ouro e prata que entraram em circulação, alteraram totalmente a posição das classes umas em relação às outras e aplicaram um duro golpe na propriedade feudal da terra e nos trabalhadores, enquanto as expedições de aventureiros, a colonização e sobretudo a expansão dos mercados até a formação de um mercado mundial – expansão que, então, se tornara possível e realizava-se cada vez mais, dia após dia – despertaram uma nova fase do desenvolvimento histórico, fase da qual, em geral, não nos ocuparemos aqui.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 57)

manufatura, em oposição à pequena burguesia, atrelada à corporação, que, até então, dominava as formas de atividades existentes nas cidades. A partir da modificação das relações constitutivas das classes, o processo de dominação também se modificou. Se, nas cidades, as corporações eram o elemento que organizava, de fato, as formas de trabalho e as formas de intercâmbio, exercendo a dominação sobre as demais classes, com a dissolução do feudalismo e o surgimento das manufaturas, a relação de forças entre as classes se alterou drasticamente. A partir desse momento, a pequena burguesia tinha que “se curvar ao domínio dos grandes comerciantes e manufatureiros” (MARX; ENGELS, 2007, p, 57). Por esta razão, com o desenvolvimento das manufaturas, as corporações entraram em decadência.⁶⁸⁶⁹

No entanto, por um certo período, entre a metade do século XVII e o fim do século XVIII, a manufatura só desempenhou um papel secundário, visto que o comércio e a navegação haviam se desenvolvido mais rapidamente. Com as colônias transformando-se em mercados

⁶⁸ O processo de dissolução do feudalismo e do surgimento das manufaturas também impactou as relações entre as diversas nações: “As relações entre as nações em seu comércio assumiram, durante a época a que nos referimos, duas formas distintas. No começo, a escassa quantidade circulante de ouro e prata condicionou a proibição da exportação desses metais; e a indústria, em sua maior parte importada do estrangeiro e exigida pela necessidade de dar ocupação à crescente população urbana, não podia renunciar aos privilégios que lhe tinham sido conferidos, não só, naturalmente, contra a concorrência interna, mas principalmente contra a concorrência externa. Nessas proibições primitivas, o privilégio corporativo foi estendido a toda a nação. As tarifas alfandegárias surgiram dos tributos que os senhores feudais cobravam dos comerciantes que atravessavam seu domínio, como resgate da pilhagem; tributos que, mais tarde, foram igualmente cobrados pelas cidades e, com o surgimento do Estado moderno, tornaram-se o meio de se obter dinheiro que se situava mais ao alcance do fisco.” (MARX; ENGELS, 2007, 57-58).

⁶⁹ Esse processo também pôde ser visto na questão fiscal: “O aparecimento, nos mercados europeus, do ouro e da prata americanos, o desenvolvimento gradual da indústria, o rápido desenvolvimento do comércio e, em consequência disso, o florescimento da burguesia não corporativa e do dinheiro conferiram a essas medidas um outro significado. O Estado, que podia cada dia menos rejeitar dinheiro, mantinha a proibição da exportação de ouro e prata por motivações de ordem fiscal; os burgueses, para quem essas massas de dinheiro jogadas novamente no mercado constituíam o objeto principal do açambarcamento, estavam plenamente satisfeitos com isso; os privilégios até então existentes tornaram-se uma fonte de receitas para o governo e foram vendidos por dinheiro; na legislação alfandegária surgiram tributos sobre a exportação, que, tão somente [interpondo] um obstáculo no caminho da indústria, tinham uma finalidade puramente fiscal.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 58).

consumidores, as nações se dividiram “no mercado mundial. “Esse período começa com as leis sobre a navegação e com os monopólios coloniais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 57). Se a concorrência entre as diversas nações era interdita por meio de “tarifas, proibições e tratados”, a única forma da disputa concorrencial ocorrer foi por meio de guerras. Neste contexto, a manufatura era protegida tanto por meio de barreiras alfandegárias e do controle do mercado colonial quanto por “tarifas diferenciais no exterior”. “A elaboração da matéria-prima produzida no próprio país era favorecida (lã e linho na Inglaterra, seda na França) e a [elaboração] da matéria-prima importada era ou negligenciada ou reprimida (algodão na Inglaterra).” (MARX; ENGELS, 2001, p. 58). Neste cenário, Marx estabelece um critério explicativo para o domínio da Inglaterra durante esse período. Tal domínio decorreu da hegemonia tanto no “comércio marítimo” como na dominação colonial. Tendo assegurado para si esse predomínio, a Inglaterra assegurou “a maior extensão quantitativa e qualitativa da manufatura” (MARX; ENGELS, 2007, p. 58). No entanto, a manufatura, em decorrência de sua fragilidade, não podia existir sem ter uma proteção adequada, “já que com a mais ínfima modificação que ocorresse em outros países ela podia perder seus mercados e ser arruinada; ela é facilmente introduzida num país com condições em certa medida favoráveis e, pela mesma razão, é facilmente destruída” (MARX; ENGELS, 2007, p. 58). Além disso, a manufatura estava ligada diretamente ao modo de vida de parte significativa da população que nenhuma nação arriscou, com a adoção da livre concorrência, “colocar em jogo sua existência”⁷⁰ (MARX; ENGELS, 2007, p. 58).

⁷⁰ “Conseqüentemente, ao ser levada a exportar, a manufatura dependia inteiramente da extensão ou da limitação do comércio e acabou por exercer [sobre ele] uma influência relativa[mente] muito pequena. Daí seu [papel] secundário e a importância dos [com]erciantes no século XVIII. Os comerciantes, e particularmente os armadores, foram quem, mais do que todos os outros, insistiram na proteção estatal e nos monopólios; os manufatureiros decerto também exigiram e obtiveram proteção, mas permaneciam constantemente atrás dos comerciantes em importância política. As cidades comerciais, especialmente as cidades marítimas, tornaram-se em certa medida civilizadas e aburguesadas, enquanto nas cidades fabris concentrou-se a maior parte da pequena burguesia.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 58)

Se Hegel pretendia deduzir as esferas da família e da sociedade a partir do conceito de Estado, e essa questão já havia sido refutada por Marx na *CFDH*, uma das tarefas que o autor *d'O Capital* atribuiu a si mesmo é justamente construir uma interpretação que pudesse ser capaz de fornecer uma explicação adequada da organização e do desenvolvimento dos modos de produção, das forças produtivas, das formas de circulação e da divisão do trabalho, sem necessitar recorrer a qualquer elemento metafísico. Trata-se de explicar a totalidade da organização da vida comum a partir daquilo que Marx compreendia como sendo a sua própria lógica interna. De certa maneira, aquela abordagem inicial na *CFDH*, apesar de todas as diferenças que há entre elas, encontra na *Ideologia Alemã* o seu desenvolvimento final. Aqui não só sabemos, como lá, a razão pela qual Marx refutava a *Filosofia do Direito* de Hegel, mas também sabemos a forma como o autor *d'O Capital* constrói uma interpretação original capaz de rivalizar com aquela do autor da *Fenomenologia do Espírito*. Longe de pretender querer deduzir a organização atual da sociedade *ex nihilo*, Marx constrói uma história materialista das diversas esferas componentes da totalidade social.

Uma vez que o mercado mundial era totalmente fragmentado, cada parte sendo explorada por uma única nação, não havendo concorrência entre essas, o movimento de circulação do capital era “relativamente lento”⁷¹.

A consequência disso era um sujo e sovina espírito de merceeiro que ainda permanecia aderido a todos os comerciantes e a todo o modo de dirigir os negócios. Comparados com os manufactureiros e sobretudo com os artesãos, eles eram certamente grandes burgueses, mas comparados com os comerciantes e industriais do período seguinte eles não passam de pequenos burgueses. (MARX; ENGELS, 2007, p. 58).

⁷¹ “Esse período também é caracterizado pelo fim das proibições de exportação do ouro e da prata, pelo surgimento do comércio de dinheiro, dos bancos, das dívidas públicas, do papel-moeda, da especulação com ações e com fundos de investimento, da agiotagem em todos os artigos e do desenvolvimento do sistema monetário em geral. O capital perdeu novamente uma grande parte do caráter natural que ainda se encontrava preso a ele.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 58).

O processo de concentração do comércio e da manufatura na Inglaterra durante o século XVII provocou a criação de um “relativo mercado mundial”, e, com isso, um aumento da demanda pelos produtos manufaturados nesse país. No entanto, as forças produtivas existentes, na Inglaterra, já não eram mais capazes de satisfazer essa demanda. A discrepância entre a capacidade de produção das forças produtivas e a demanda advinda do relativo mercado mundial causou o “terceiro período da propriedade privada desde a Idade Média, criando a grande indústria – a utilização de forças elementares para fins industriais, a maquinaria e a mais desenvolvida divisão do trabalho” (MARX; ENGELS, 2007, p. 58). Os demais fatores para o desenvolvimento da grande indústria já estavam presentes na Inglaterra neste momento: “a liberdade de concorrência no interior da nação, o desenvolvimento da mecânica teórica (a mecânica aperfeiçoada por Newton foi a ciência mais popular na França e na Inglaterra no século XVIII)”⁷².

Embora o desenvolvimento da grande indústria tenha enfrentado medidas protecionistas de setores que pretendiam proteger as suas manufaturas, em pouco tempo a grande indústria “universalizou a concorrência (ela é a liberdade prática do comércio, a tarifa protecionista é nela somente um paliativo, uma arma de defesa na liberdade do comércio), criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial (MARX; ENGELS, 2007, p. 60). A partir da consolidação da grande indústria, todo o capital foi transformado em capital industrial. Com isso, os entraves encontrados para o desenvolvimento da circulação foram superados. O capital industrial “gerou [...] a rápida circulação (o desenvolvimento do sistema monetário) e a centralização dos capitais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 60). Na construção dessa explicação para o desenvolvimento da Europa central até o modo de produção capitalista, Marx mostra que o conceito de história está intrinsecamente ligado ao

⁷² “A concorrência logo forçou todo país que queria conservar seu papel histórico a proteger suas manufaturas por meio de medidas alfandegárias renovadas (as antigas tarifas eram inócuas em face da grande indústria) e logo em seguida a pôr a grande indústria sob tarifas protecionistas.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 58).

desenvolvimento das forças produtivas. Com a consolidação da grande indústria, foi criada “pela primeira vez a história mundial, ao tornar toda nação civilizada e cada indivíduo dentro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades”, suprimindo o anterior caráter exclusivista e natural das nações singulares” (MARX; ENGELS, 2007, p. 60). Não só se criou uma história mundial, mas também se modificou completamente o modo de organização da totalidade social. A alteração das relações advindas do surgimento da grande indústria provocou uma nova configuração da sociedade que extrapolava a dimensão apenas produtiva. A grande indústria “subsumiu a ciência natural ao capital e tornou a divisão do trabalho a sua última aparência de naturalidade. Destruiu, em geral, a naturalidade, na medida em que isso é possível no interior do trabalho, e dissolveu todas as relações naturais em relações monetárias” (MARX; ENGELS, 2007, p. 60).

O alcance das modificações relacionais advindas da indústria como força produtiva predominante foi bastante amplo. Toda aquela organização da vida comunitária em torno das corporações foi completamente destruída. A indústria moderna “destruiu, onde quer que tenha penetrado, o artesanato e, em geral, todos os estágios anteriores da indústria” (MARX; ENGELS, 2007, p. 60).

No processo de consolidação da indústria moderna, a própria ideia de propriedade privada entrou em contradição com as forças produtivas criadas pela industrialização. Esse empecilho era similar àquele encontrado pela manufatura diante das corporações, e do artesanato diante do “pequeno empreendimento rural”. “Essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas e uma quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada” (MARX; ENGELS, 2007, p. 60). Neste ponto, observamos a sobreposição de uma leitura a respeito do aquém – de como os modos de produção, as forças produtivas, família, sociedade civil

e Estado se organizaram ao longo da história – e do além – quais são os pressupostos e como uma sociedade baseada na propriedade comum organiza-se.

Nesse trecho podemos ver que há alguns elementos problemáticos nesta ideia tal como apresentada em 1845-846. Em primeiro lugar, há uma ideia de evolução histórica, um processo no qual cada sociedade passaria por essas diversas etapas até alcançar o capitalismo⁷³. Neste momento, na caracterização das modificações decorrentes da alteração da força produtiva predominante, Marx fala de uma configuração que diz respeito majoritariamente ao processo de desenvolvimento do capitalismo na Europa central como se essa correspondesse ao próprio plano mundial. E não há muitas dúvidas a esse respeito quando sabemos que este ponto será objeto de uma retificação nos manuscritos e na carta enviada para Zasulitch. Assim como a filosofia da história de Hegel tomava o desenvolvimento da Europa central como sendo o estágio final do percurso da humanidade, Marx aqui toma, é claro que de um modo mais fraco e implícito, esta região como uma espécie de vanguarda, cujo desenvolvimento das forças produtivas tal como encontradas lá fosse uma condição necessária para a passagem para o comunismo.

Isso se explica no ponto seguinte do movimento textual de Marx. A condição necessária para a existência de uma classe revolucionária advém das relações de produção criadas pela grande indústria. “Enquanto a burguesia de cada nação conserva ainda interesses nacionais à parte, a grande indústria criou uma classe que tem em todas as nações o mesmo interesse e na qual toda a nacionalidade já está destruída; uma classe que,

⁷³ Marx percebeu esse ponto quando foi questionado por Zasulitch se seria necessário, primeiramente, alcançar o capitalismo para depois poder alcançar o comunismo, ou se se poderia passar diretamente de um estágio anterior ao modo de capitalismo para o comunismo. Sintomático dessa percepção por Marx é que ele enfatiza, nas versões prévias da carta enviada para a revolucionária russa, que aquilo que havia dito a respeito do desenvolvimento dos modos de produção até o capitalismo dizia respeito ao desenvolvimento tal como visto na Europa central. Cf. Marx; Engels (2013).

de fato, está livre de todo o mundo antigo e, ao mesmo tempo, com ele se defronta.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 60).

A necessidade de Marx tomar o desenvolvimento do capitalismo na Europa central como um modelo, como um estágio necessário para o comunismo, decorre justamente do fato de que não há classes anteriores às relações que tornaram possíveis a existência delas. A grande indústria só podia ser encontrada, naquele momento, justamente em poucos países europeus. Diante disso, as condições necessárias para o comunismo, o desenvolvimento de uma alta capacidade produtiva e a constituição de uma classe com um interesse comum independentemente da nacionalidade, só poderiam ser satisfeitas com o desenvolvimento da grande indústria. “A grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho” (MARX; ENGELS, 2007, p. 61).

A problemática do desenvolvimento desigual da grande indústria não foi algo que Marx não tenha percebido. “Não há dúvidas de que a grande indústria não alcança o mesmo nível de desenvolvimento em todas as localidades de um mesmo país” (MARX; ENGELS, p. 61). Se o desenvolvimento da indústria é desigual, de que modo este fato afeta a constituição e organização do proletariado enquanto classe revolucionária num país determinado? De forma alguma essa desigualdade constitui um empecilho capaz de conter “o movimento de classe do proletariado” (MARX; ENGELS, 2007, p. 61). Marx mostra que os proletários que são “criados pela grande indústria” são a vanguarda de toda a massa e de todos os trabalhadores excluídos da grande indústria. “Os proletários criados pela grande indústria colocam-se à frente desse movimento e arrastam consigo toda a massa, e já que os trabalhadores excluídos da grande indústria são jogados por esta última numa situação ainda pior do que a dos trabalhadores da própria grande indústria.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 61)

Observamos que Marx constrói uma oposição entre um proletariado advindo das relações industriais e uma massa, por ser excluída da grande indústria, que não pode ser tomada como uma classe organizada e capaz de exercer a liderança de um processo revolucionário. A mesma questão do desenvolvimento desigual é encontrada entre os diversos países. Assim como o proletariado constitui a linha de frente e arrasta “consigo toda a massa”, os países com a indústria mais desenvolvida “atuam sobre os países *plus ou moins* não industrializados” (MARX; ENGELS, 2007, p. 61), de modo que os últimos são forçados a se industrializar pelo comércio mundial em decorrência da “luta universal da concorrência”⁷⁴ (MARX; ENGELS, 2007, p. 61).

4.5.1

O comunismo

Se no desenvolvimento histórico dos diversos modos de produção havia um elemento comum que os ligava entre si – a dominação de uma classe sobre a outra –, Marx pensa no projeto comunista como uma forma de superação de todas as relações de produção e de intercâmbio que produziram as diversas classes existentes ao longo da história como formas antagônicas entre si. Trata-se não só de abolir todas as classes, mas também de superar o caráter fantasmagórico que cada nova geração tomava como pressupostos naturais. Para isso, é necessário, sobretudo, abordá-los conscientemente como criações “dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos associados” (MARX; ENGELS, 2007, p. 67). A ideia de que o conjunto de elementos da organização da vida comunitária é organizada de forma consciente, de modo a superar a autonomização das

⁷⁴ “Essas diferentes formas são outras tantas formas da organização do trabalho e, assim, da propriedade. Em cada período, teve lugar uma união das forças produtivas existentes, na medida em que isso era exigido pelas necessidades.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 61).

coisas em relação aos próprios seres humanos, está diretamente relacionada ao papel atribuído por Marx “ao poder dos indivíduos associados”. Não podemos deixar de observar que o termo escolhido pelo filósofo alemão remete a uma ideia de união, de partilha e de uma relação igualitária nesta associação. Trata-se de uma espécie de construção de uma organização coletiva marcada pelo compartilhamento e pela igualdade absoluta dos seus membros no tocante à participação e tomadas de decisão. Nesta definição do poder associativo dos indivíduos Marx evita recorrer a termos oriundos da tradição da filosofia política, tais como, pacto social, contrato, e, até mesmo, Estado e política, justamente para mostrar o modo como a sua proposta difere daquilo que se poderia tomar como uma certa tradição conceitual do pensamento político. Até mesmo a ideia de Estado, que será discutida de forma central no *Manifesto Comunista*, já é recusada como uma forma intrinsecamente atrelada à dominação de uma classe sobre a outra.

A tese seguinte de Marx mostra de que modo ele busca evitar uma teoria essencialista da organização: “sua organização [a do comunismo] é, por isso, essencialmente econômica, a produção material das condições dessa associação; ela faz das condições existentes as condições de associação” (MARX; ENGELS, 2007, p. 67). Os indivíduos e as classes, portanto, não são constituídos desde sempre, mas o conjunto de relações às quais eles estão submetidos produzem a organização de uma sociedade em diferentes classes. No entanto, o projeto comunista não busca apenas substituir uma classe por outra na condição de classe dominante, mas sim superar as condições que tornam possíveis a existência das próprias classes. Por isso, Marx diz no trecho supracitado que a organização da associação é dependente da produção material.

O processo de superação das classes, tal como desenvolvido na *Ideologia Alemã* é marcado pela sobreposição de dois níveis de análise: 1. É necessário que haja um conjunto avançado de desenvolvimento de forças produtivas e formas de intercâmbio para que se produza uma classe

de proletários que constitua a vanguarda da luta revolucionária; 2. Não basta apenas esperar que as forças produtivas entrem em contradição com as relações de produção, mas também é necessário que o proletariado se organize como uma classe revolucionária. Isso quer dizer que, no plano textual, Marx avança a sua discussão mostrando de que forma as forças produtivas e as formas de intercâmbio se desenvolvem ao longo da história e de que forma, ao se desenvolverem, essas mesmas produzem o proletariado enquanto vanguarda da luta revolucionária.

Embora o filósofo alemão não pretenda dotar a sua interpretação de uma necessidade absoluta, a construção de seu movimento textual indica, ainda que não haja um determinismo histórico, uma leitura da história como efetivação de tendências. Dentro do conjunto de tendências possíveis ao longo da história, há uma que decorre de forma necessária das próprias condições de existências materiais decorrente do desenvolvimento da grande indústria. Esse seria o primeiro nível de análise. Para a efetivação dessa tendência, no entanto, não bastaria apenas esperar o seu curso espontâneo, mas também seriam necessários um projeto e uma organização revolucionária que seriam levados a cabo pela classe produzida pelo próprio desenvolvimento do capitalismo.

Se Marx, em diversos momentos, para evitar cair em alguma espécie de utopismo, evitou falar de um modo mais direto e claro a respeito da organização e funcionamento da sociedade comunista, na *Ideologia Alemã*, encontramos diversos trechos que tratam especificamente deste tema. Em primeiro lugar, o comunismo distingue-se de todos os outros modos de produção pelo fato de que pretende ser uma organização racional e consciente de tudo aquilo que é necessário para a vida comunitária. “O existente que o comunismo cria é precisamente a base real para tornar impossível tudo o que existe independentemente dos indivíduos, na medida em que o existente nada mais é do que um produto do intercâmbio anterior dos próprios indivíduos.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 68). O projeto de Marx pretende

que aquelas formas fantasmagóricas existentes até aquele momento fossem suplantadas de modo definitivo por uma organização que fosse capaz de tornar conscientes os processos que eram tomados como forças misteriosas e, as vezes, metafísicas. Isso é possível na medida em que o conjunto de relações existentes produz um conjunto de fatores que podem ser explicados a partir do próprio intercâmbio dos indivíduos. “Deste modo, os comunistas tratam, praticamente, as condições criadas pela produção e pelo intercâmbio precedentes como condições inorgânicas, sem suspeitar, no entanto, que gerações anteriores tiveram como plano ou como destinação fornecer-lhes materiais, e sem crer que essas condições eram inorgânicas para os indivíduos que as criaram” (MARX; ENGELS, 2007, p. 68).

Ora, no quadro geral do texto da *Ideologia Alemã*, vimos que Marx faz avançar a sua argumentação a partir da distinção e oposição entre real e ilusório, distinção esta que está presente em diversos planos conceituais desse texto. Na construção da ideia e do projeto comunista como um elemento capaz de superar a forma pela qual as diversas sociedades vinham organizando-se ao longo da história, a saber, por meio da dominação de uma classe sobre a outra, aquela distinção não poderia deixar de estar presente. Dentre os diversos fatores que distinguem a sociedade comunista das formas de organização que a precederam encontramos justamente a característica de que essa é capaz de destruir o plano das relações que se autonomizaram em relação aos indivíduos, o plano das relações fantasmagóricas. Isso quer dizer que, no seu processo de construção, a sociedade comunista, aí entra o papel decisivo da associação, consegue destruir essas relações e, além disso, evitar que elas ressurgam após a sua destruição. Esse fato é possível na medida em que Marx já alertou para o fato de que o comunismo não consiste apenas na substituição de uma classe por outra na condição de classe dominante de uma determinada sociedade, mas é um processo que busca superar

as relações que produziram as diversas classes como classes antagônicas entre si⁷⁵.

Trata-se de um processo no qual os indivíduos já não estarão submetidos a forças estranhas que eles não podem explicar, de modo consciente, a partir das próprias relações que eles estabelecem entre si. desenvolvimento do conceito de comunismo apesar de todos os pressupostos que separam a crítica de 1843 da *Ideologia Alemã*, traz consigo, na sua ideia geral, elementos daquela democracia radicalmente igualitária pensada por Marx. A própria ideia da sociedade comunista como uma associação, em detrimento de uma organização política marcada pelo antagonismo de classes, converge diretamente para aquela ideia de democracia radical, cujos pressupostos podem ser encontrados justamente na leitura que Marx realizou do *TTP* em 1841. No entanto, se em 1843 Marx não precisava traçar uma linha divisória a respeito da filosofia de Spinoza, até porque naquele momento o seu projeto crítico ainda não havia alcançado a metafísica, em 1845-1846, já não era mais possível, tendo em vista o percurso de Marx a partir da *Sagrada Família*, como vimos no capítulo anterior, deixar explícito qualquer elemento que o pudesse ligar ao spinozismo.

Esse processo de construção de uma sociedade capaz de ser organizada de modo consciente e racional passa pelo impedimento da autonomização das forças produtivas, que aparecem, com o desenvolvimento da grande indústria, como formas “plenamente independentes e separadas dos indivíduos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 72). Trata-se de uma absolutização total de sua existência de modo que aquelas aparecem como se fossem um mundo independente do mundo existente dos indivíduos. No entanto, a existência dessas forças produtivas só é possível na medida em que os indivíduos estão isolados e “em oposição uns com os outros” (MARX; ENGELS, 2007, p. 72). E não

⁷⁵ A caracterização e o desenvolvimento da tese da superação pelo comunismo serão desenvolvidos de modo mais sistemático no *Manifesto Comunista*, que será analisado no próximo capítulo.

apenas isso: a condição necessária para existência dessas forças produtivas decorre das forças dos indivíduos dispersos. A relação entre aquelas e esses é tão estreita ao ponto de que as forças reais daquela só existem na relação que os indivíduos estabelecem no intercâmbio e na conexão desses.

O processo de autonomização das forças produtivas chega ao ponto em que estas constituem uma esfera objetiva, cuja existência não aparece mais para os indivíduos como um produto de suas próprias relações, mas sim como forças decorrentes da propriedade privada e, “por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados” (MARX; ENGELS, 2007, p. 72). Essa característica de autonomização das forças produtivas é um traço distintivo da grande indústria em relação ao período anterior: “Em nenhum período anterior as forças produtivas assumiram essa forma indiferente para o intercâmbio dos indivíduos na qualidade de indivíduos, porque seu próprio intercâmbio era ainda limitado” (MARX; ENGELS, 2007, p. 72).

Para os indivíduos que não possuem propriedade privada, a grande maioria da população, as forças produtivas aparecem como forças separadas de suas próprias forças, de modo que os indivíduos são privados do “conteúdo real de vida”, tornando-se “indivíduos abstratos”, que somente nesta condição são capazes “de estabelecer relações uns com os outros na qualidade de indivíduos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 72). Neste cenário, a única relação que aqueles mantêm com as forças produtivas e “com a sua própria existência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 72) é mediada pelo trabalho, que “perdeu para eles toda aparência de autoatividade e só conserva sua vida definhando-a” (MARX; ENGELS, 2007, p. 73). Se, nos períodos históricos anteriores, a autoatividade e a “produção da vida material” somente se separavam na medida em que, pela divisão do trabalho natural, cada uma delas era atribuída a indivíduos diferentes e que “a produção da vida material, devida à limitação dos próprios indivíduos, [...] era concebida ainda como uma forma inferior de

autoatividade” (MARX; ENGELS, 2007, p. 73). No cenário produzido pela indústria moderna, a autoatividade e a produção da vida material estão tão separadas que a última se torna a finalidade e o trabalho, que Marx identifica com a criação da vida material, aparece apenas como um meio. Além disso, o trabalho torna-se a única forma, ainda que de maneira negativa, possível de autoatividade.

O conjunto de relações às quais os indivíduos são submetidos com o desenvolvimento da grande indústria leva-os à necessidade de se apropriarem da “totalidade existente das forças produtivas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74) para assegurarem a sua própria existência. “Essa apropriação está primeiramente condicionada pelo objeto a ser apropriado – as forças produtivas desenvolvidas até formar uma totalidade e que existem apenas no interior de um intercâmbio universal” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). Isso quer dizer que, no interior dos processos de desenvolvimento das forças produtivas e das formas de intercâmbio, cada indivíduo apropria-se de um instrumento de produção de modo que possa garantir que as necessidades para a manutenção de sua existência sejam satisfeitas. Nesse sentido, essa apropriação é condicionada pelas forças produtivas e pelas formas de intercâmbio de modo que as próprias capacidades individuais se desenvolvam de forma similar aos “instrumentos materiais de produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). “A apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção é, precisamente por isso, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que apropriam.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). Para se quebrar esse processo de autoatividade limitada, é necessário o surgimento de uma classe que esteja inteiramente excluída “de toda autoatividade”. Apenas neste cenário há a possibilidade, pelo proletariado, de se impor a “autoatividade plena”, que não é mais limitada pelas forças produtivas e pela forma de intercâmbio. Se, nos diversos modos de produção, a autoatividade era limitada, com a imposição daquela autoatividade pelos proletários, haverá uma “apropriação de uma

totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades". (MARX; ENGELS, 2007, p. 74).

Isso só é possível no processo revolucionário conduzido pela classe trabalhadora. Em todas as outras revoluções, a apropriação foi marcada pelo caráter limitado. "Os indivíduos, cuja autoatividade estava limitada por um instrumento de produção e por um intercambio limitados, apropriavam-se desse instrumento de produção limitado e chegavam, com isso, apenas a uma nova limitação" (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). Ora, ao invés de se superar as condições existentes de produção e as formas de intercambio limitadas, as revoluções restringiam-se a reposicionar os indivíduos no quadro geral da divisão natural do trabalho. Aqui, de forma alguma, podia-se encontrar um projeto de desenvolvimento da totalidade das capacidades dos indivíduos, mas sim uma limitação decorrente da identificação do seu instrumento de trabalho com a sua propriedade. No entanto, essa identificação não significava que haveria alguma espécie de maior autonomia do indivíduo detentor de uma propriedade em relação à divisão do trabalho e "ao seu próprio instrumento de produção" (MARX; ENGELS, 2007, p. 74), mas eles estavam ainda subsumidos a estas.

Nessa caracterização do processo de desenvolvimento das capacidades dos indivíduos e da sua apropriação dos instrumentos de produção, Marx mostra aquilo que diferencia, sob este aspecto, a revolução comunista de todas as outras revoluções ao longo da história. Nela, ainda que os instrumentos de produção necessitem ser subsumidos a cada indivíduo, "a propriedade" é "subsumida a todos" (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). Somente assim "o moderno intercâmbio universal" (MARX; ENGELS, 2007, p. 74), poderá ser subsumido a todos os indivíduos.

Se a autoatividade não coincidia com a vida material até o presente momento, essa identificação ocorre com a revolução comunista, de modo que os indivíduos, limitados até aqui pela atividade exercida, se desenvolvem "até se tornarem indivíduos totais e a perda de todo seu

caráter natural” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). Marx, na construção desta distinção do comunismo, trabalha em dois níveis de oposição em relação ao modo como esses fatores ocorriam nas sociedades ao longo da história. Por um lado, não encontramos mais aquela limitação decorrente das relações em que os indivíduos estavam submetidos por meio dos instrumentos de produção e das formas de intercâmbio, mas sim o desenvolvimento de um indivíduo total, marcado pelo desenvolvimento da totalidade de suas capacidades. Em segundo lugar, tudo aquilo, tomado como algo natural nas relações que os indivíduos estabelecem entre si, é substituído pela dimensão social e histórica que caracteriza o modo como esses se relacionam entre si e com os instrumentos de produção e as formas de intercâmbio. O processo de transformação dos indivíduos limitados em indivíduos totais também passa pelo desenvolvimento do trabalho como autoatividade, correspondendo na modificação da forma de intercâmbio restrito existente para o “intercâmbio entre os indivíduos como tais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). Trata-se de uma transformação total das relações em que os indivíduos estavam submetidos até então.

Neste cenário, com o surgimento daqueles indivíduos totais e da apropriação de todas as forças produtivas, um dos elementos mais específicos das sociedades que existiram ao longo da história desaparece: a propriedade privada. “Enquanto na história anterior uma condição particular aparecia sempre como acidental, agora se tornou acidental o isolamento dos próprios indivíduos, a aquisição privada particular de cada um.” (MARX; ENGELS, 2007, 74). Ora, o conjunto de relações existentes é modificada a tal ponto que a ideia de isolamento dos indivíduos como portadores de uma propriedade privada, mesmo que houvesse uma vontade própria de aquisição particular de uma propriedade, é interdita pela própria forma de organização da sociedade comunista, cujos indivíduos, por terem o desenvolvimento total de suas capacidades, não podem ser mais limitados por uma atividade particular.

Se, na análise dos diversos modos de produção e na construção do conceito de comunismo, Marx recusa recorrer a qualquer elemento metafísico para a construção de sua interpretação de modo que fosse privilegiada a análise materialista, esta mesma explicação poderia ser realizada a partir da perspectiva da metafísica. Nesta, os indivíduos, que não estavam mais submetidos a uma divisão do trabalho natural, foram representados “como um ideal sob o nome ‘o homem’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). E não apenas esse aspecto foi apreendido de tal modo, mas também o processo de desenvolvimento das sociedades ao longo da história foi representado como o “processo de desenvolvimento ‘do homem’, de modo que ‘o homem’ foi, em cada fase histórica, furtivamente introduzido por sob os indivíduos precedentes e apresentado como a força motriz da história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). Essa interpretação metafísica desse processo é ainda mais marcante na filosofia de Hegel, que apreendeu esse como um “processo de autoalienação ‘do homem’, e isso ocorreu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior [foi] sempre introduzido sub-repticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74). A partir dessa inversão especulativa a história foi transformada no processo de “desenvolvimento da consciência”, processo esse que abstrai, de modo decisivo, das condições materiais de existência.

Observamos até aqui que Marx não só pretendia refutar a explicação de Hegel a respeito da história e da política, como foi feito sobre o segundo ponto na *CFDH*, mas também era necessário construir uma teoria da história e uma explicação materialista do desenvolvimento da Europa central até o capitalismo. Para isso, Marx interdita qualquer recurso que pudesse trazer consigo algum elemento metafísico. O que está em jogo neste momento, tendo encerrado “o acerto de contas” com os seus interlocutores privilegiados e com o seu próprio pensamento formulado anteriormente⁷⁶, era que se tornara imprescindível construir

⁷⁶ Löwy chama também a atenção que o acerto de contas de Marx neste período não ocorreu apenas com os seus interlocutores, mas também foi um processo de crítica ao

uma teoria e um conjunto de ações práticas capazes de fornecer uma explicação racional – ou seja, sem recorrer ao plano ilusório da metafísica – da história e do longo processo da constituição da família, da sociedade civil e do Estado. E este fato atingia diretamente um dos interlocutores que Marx considerava como central do Idealismo Alemão: Spinoza. Isso explica uma das razões pelas quais, e já havíamos visto esse ponto na *Sagrada Família*, Marx, pelo menos no plano das menções diretas, necessita apagar qualquer rastro que poderia ligá-lo à corrente metafísica do spinozismo, contaminada do início ao fim por um pensamento excessivamente especulativo. Tendo realizado a crítica da corrente metafísica moderna na *Sagrada Família*, já não poderia haver, pelo menos nesse momento antimetafísico de Marx, nenhum espaço para o filósofo holandês como um interlocutor privilegiado em seu próprio projeto crítico. No entanto, assim como havia a disputa de duas imagens conflitantes de Spinoza na *Sagrada Família*, também podemos encontrar na *Ideologia Alemã* a sobreposição, e isso ficará claro na construção do conceito de ideologia, como veremos a seguir, dessas imagens.

4.6

A Ideologia

Se até aqui vimos que Marx efetuou a crítica especialmente de dois domínios centrais, a metafísica e a história, na filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos, no próximo movimento textual, que iremos analisar a

seu próprio pensamento formulado até aquele momento: "A *Ideologia Alemã* é, de certo modo, o ponto de chegada da evolução que acompanhamos desde 1842 e, em particular, o desfecho da virada inaugurada pelo artigo do *Vorwärts* de agosto de 1844. É por esta razão que a obra apresenta um caráter de autocrítica: Marx, por meio da crítica aos 'ideólogos alemães', visa também as etapas anteriores de sua própria trajetória filosófica e supera-as definitivamente" (LÖWY, 2012, pos. 3514).

partir de agora, o autor d' *O Capital* mostrará um elemento, até aqui abordado de maneira secundária, chave para compreendermos a relação entre as relações materiais de existência e as formações teóricas e as formas de consciência. Tal elemento é a ideologia.

Vimos que Marx considera que as ideias não possuem uma autonomia absoluta em relação à base material e, portanto, elas não podem ser abordadas como foram pelo Idealismo alemão, ou seja, como entes absolutos. Longe de possuírem essa autonomia, as ideias estão submetidas à totalidade da sociedade; são partes de um todo. Por mais que, na sua versão extrema, entre os jovens hegelianos encontre-se a tese de que as ideias não só possuíam uma autonomia absoluta, mas também seriam as produtoras do próprio mundo material, Marx considera essa tese um produto da imaginação, não possuindo qualquer conexão com o mundo real. Por isso, no movimento geral do texto da *Ideologia Alemã*, vimos que ela se estrutura, em seus diversos temas abordados, em torno da distinção entre real e ilusório. E que a filosofia especulativa de Hegel e os seus desdobramentos giram, em sua grande parte, no polo da produção imaginária da teoria, abordando o real somente como plano de fundo para uma construção conceitual ilusória. Além de destruir a aura mística que servia de suporte para a autonomização absoluta das ideias, Marx mostra que as ideias e as produções teóricas, longe de serem, como queriam os jovens hegelianos, produtoras do próprio real, estão submetidas à mesma totalidade a que também estão submetidas as relações materiais de existência. Ambos os polos estabelecem uma relação intrínseca entre si. Por esta razão, Marx diz que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 47). Ou seja, as ideias e as relações materiais de existência são partes da mesma totalidade, não sendo possível isolar uma das outras, caso se queira fazer uma análise adequada da totalidade.

Com essa tese, Marx quer atingir em cheio o coração do Idealismo Alemão: em qualquer ponto de vista possível da totalidade não é possível se produzir um conhecimento adequado do real se tomarmos uma parte pelo próprio todo. Este foi o erro fundamental do Idealismo: além de não ter dado importância adequada às relações materiais de existência, considerou, em algumas das suas vertentes, que as ideias seriam capazes de produzir o próprio real. Longe de ser um domínio que estivesse fora do conjunto de relações encontradas em um determinado sistema, o Idealismo Alemão e a sua produção teórica estão submetidos às mesmas relações que qualquer outra esfera está sujeita. Ora, as ideias, além de não possuírem uma autonomia total, estabelecem uma relação intrínseca com as condições materiais de existência. Marx, nesse ponto, aproxima-se novamente daquele conceito de problemática desenvolvido por Althusser. “A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). Isso quer dizer que as relações que constituem as classes, também constituem a problemática de uma determinada época. Nesse sentido, as formações teóricas e de consciência não são capazes de se autonomizarem ao ponto de elas constituírem “um império num império”⁷⁷ (E, III, pref. Tradução nossa), mas estão submetidas ao conjunto de relações encontradas numa determinada sociedade. A forma como Marx constrói esta ideia aproxima-se daquela crítica de Spinoza aos que acreditavam que os seres humanos não estavam submetidos à condição comum da natureza e que constituíram um domínio fora da natureza. Assim como os humanos não são um domínio à parte da condição comum daquela, as formações teóricas também não constituem uma esfera capaz de possuir autonomia absoluta, como pretendia o Idealismo Alemão. Se em Spinoza tratava-se

⁷⁷ “Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur” (E, III, pref.) (“Parecem conceber, ao contrário, o homem na natureza como que um império num império” Tradução nossa).

da natureza, em Marx a noção de natureza é substituída pelo sistema das relações materiais de existência, não significando que ele concebesse esse sistema como uma parte fora da natureza, como já vimos em diversos momentos desde a *Sagrada Família*⁷⁸.

O domínio da teoria está tão submetido às condições comuns de uma determinada época como qualquer outra esfera. Então, qual a relação que as ideias mantêm com o conjunto das relações materiais? Marx utiliza a noção de *expressão* para poder explicar a dinâmica interna que perpassa essas duas partes da totalidade. Por meio desse conceito, o filósofo alemão mostra que as ideias não são uma criação *ex nihilo*, mas sim, quando se muda a perspectiva de análise das partes para a totalidade, se vê que essas ideias e, com isso, a leitura de Hegel e dos jovens hegelianos, especialmente, são uma expressão ideal das “relações materiais dominantes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). Com isso, podemos observar que a recusa de Marx a respeito da incapacidade do idealismo de fornecer uma explicação adequada encontra-se justamente no erro central de este ter tomado a parte (o domínio das formações teóricas e das formas de consciência) como se fosse a própria totalidade.

Com base nesse passo argumentativo, o filósofo alemão refuta, de modo decisivo, um dos últimos elementos que ele ainda não havia analisado a respeito do idealismo: a relação das ideias com as relações materiais. “As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). Isto mostra que, para Marx, a filosofia de Hegel não invertia apenas sujeito e predicado na

⁷⁸ “Já não é a natureza uniforme de Espinosa na qual o homem é um simples membro entre outros, ao mesmo nível das cobras e do arco-íris. A natureza foi humanizada em Marx, mas, ao contrário, de Hegel, sem espiritualidade e sem envolver uma teleologia inerente. Através do trabalho do homem e da produção material (e mental), o homem e a natureza constituem uma unidade dialética à qual tudo o resto é inerente.” (YOVEL, 1999, p. 296).

questão política, como ele havia analisado na *CFDH*, mas esse erro repetia-se nos outros domínios de sua filosofia na medida em que tomava aquilo que expressava o conjunto de relações encontradas em uma determinada época como se esse fosse o elemento dotador de sentido de todas as coisas.

Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. Por exemplo, numa época e num país em que o poder monárquico, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, aparece como ideia dominante a doutrina da separação dos poderes, enunciada então como uma “lei eterna”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 46)

Se as ideias expressam relações em que estão submetidas todas as coisas, a pretensão da filosofia de Hegel e muitos dos jovens hegelianos de que o plano ideal seria capaz de não só explicar a realidade, mas também, em alguns deles, de constituir o próprio real, tem como resultado o encobrimento da estreita relação que essas ideias mantinham com o conjunto das relações materiais de existência. Além desse encobrimento, aquelas construções acabam por falsear aquilo que elas expressam. É justamente o ponto central do trecho supracitado. As relações que, no plano material apareceriam como coisas efêmeras e acidentais, no plano das ideias são expressas por meio de “leis eternas”. Isso quer dizer que, para se analisar o conjunto das produções teóricas de uma determinada época, não basta apenas abordá-las isoladamente do conjunto de relações que elas mantêm com a totalidade e a forma que elas expressam essa própria totalidade, mas é preciso, de fato, ampliar o ângulo de visão, de modo que sejamos capazes de se observar a relação intrínseca – uma relação que envolve as partes de um sistema – que tanto a parte teórica como a parte material mantêm entre si. Quando se privilegia um certo domínio em detrimento do outro, o resultado é o falseamento da realidade. É o que explica a razão pela qual Marx

considerava a produção filosófica do Idealismo Alemão e dos seus desdobramentos entre os jovens hegelianos como um produto da imaginação, embora essa mesma produção também expressasse as condições materiais de existência daquela época.

A expressão das relações materiais de produção no domínio da teoria não se restringe a algum domínio específico daquela, mas diversos dos aspectos dessas relações são encontrados também na segunda. É o caso da divisão do trabalho, que, como havíamos visto, é um dos elementos centrais no desenvolvimento da história, que também se expressa no plano das formações teóricas e das formas de consciência na forma de divisão entre o trabalho material e o trabalho espiritual. Ora, Marx mostra justamente que essa divisão é acompanhada de uma expressão dessa na classe dominante no tocante a questão entre a divisão do trabalho material e o trabalho espiritual. E esta divisão mostra que dentro da classe dominante, a partir do desenvolvimento da divisão do trabalho, ocorre uma divisão similar àquela encontrada no desenvolvimento histórico da divisão do trabalho. No próprio interior dessa classe, “uma parte aparece como os pensadores [...], como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). É significativo que Marx identifique a atividade filosófica como uma forma de produção profissional de ilusões. Como se a função primordial dessa fosse criar conceitos, que além de não serem capazes de construir uma explicação adequada da realidade, não teriam esta intenção e objetivo, já que a sua atividade principal seria produzir ilusões para a classe da qual eles também fazem parte. A outra parte da classe dominante se comporta de modo passivo em relação à produção “dessas ideais e ilusões [...], pois são, na realidade, os membros ativos dessa classe e têm menos tempo para formar ilusões e ideais sobre si próprios” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). A relação que essas duas subclasses mantêm entre si é uma relação na qual as duas partes mantêm uma relação estrita e simétrica? Para Marx, as partes que compõem essa

divisão no interior da classe dominante, com o desenvolvimento histórico, acabam por se autonomizar relativamente.

No processo histórico, o domínio da produção de ideias pode aparecer como algo autônomo, até mesmo as teorias podem ter a aparência de que estão em oposição à visão da classe dominante. No entanto, Marx alerta para o fato de que, quando a existência da classe dominante está ameaçada, a autonomia, em relação ao próprio desenvolvimento da classe da qual também os ideólogos fazem parte, desaparece. A partir desse momento, vê-se que a pretensão de universalidade que a filosofia possuía, na verdade, consiste numa visão intrinsecamente atrelada às condições e às relações da classe que eles pertencem. (MARX; ENGELS, 2007, p. 46) Por mais que, ao longo da história as ideias pudessem ter aparecido, muitas vezes, como bastante distantes do desenvolvimento das condições materiais de existência, essas formações teóricas expressam, ainda que de forma ilusória, o conjunto das relações de uma determinada classe. Até mesmo a força de certas ideias é simétrica à força material da classe da qual essas fazem parte. Se a condição para a existência de um certo conjunto de ideias está atrelada ao próprio desenvolvimento da classe da qual se faz parte, de que forma então se poderia justificar a existência, por exemplo, de ideias de revolução, comunismo etc.? Até mesmo a possibilidade de se formular questões a respeito dessas problemáticas é condicionada pela existência de uma classe revolucionária⁷⁹.

No entanto, a problemática que prevaleceu nas diversas concepções de história a partir do século XVIII foi a que não percebeu o elo intrínseco existente entre as ideias dominantes e a classe que domina num determinado período histórico. Quando se toma esses dois aspectos como entes autônomos⁸⁰, "então poderemos dizer, por exemplo, que

⁷⁹ "A existência de ideias revolucionárias numa determinada época pressupõe desde já a existência de uma classe revolucionária" (MARX; ENGELS, 2007, p. 46).

⁸⁰ "[Se] permanecermos no plano da afirmação de que numa época dominaram estas ou aquelas ideias, sem nos preocuparmos com as condições da produção nem com os

durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade etc., enquanto durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). No entanto, a cada novo domínio de uma classe, as ideias dominantes são cada vez mais abstratas, assumindo uma forma universal. Isso quer dizer que, para alcançar os seus objetivos, cada nova classe dominante é obrigada a “apresentar seu interesse comum de todos os membros da sociedade” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). Isso mostra que, a partir de certo momento histórico, o domínio de uma nova classe não ocorre apenas no plano material, mas também no domínio do imaginário. Não basta mais apenas, no processo de substituição de uma classe por outra, apresentar-se como aquela que detém as forças produtivas e, conseqüentemente, o aparato estatal, mas também é necessário que o seu interesse particular seja tomado pelos dominados como se este fosse o interesse de todas as classes. Para isso, as suas ideias são apresentadas como “as únicas racionais, universalmente válidas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46).

Ora, observamos que, embora alguns comentadores tenham considerado que a construção do conceito de ideologia em Marx tenha sido marcada por uma leitura desse conceito apenas como um erro ou ilusão⁸¹, já na *Ideologia Alemã* essa noção aparece como algo além de uma ilusão e/ou erro. Isso constitui mais um elemento capaz de mostrar que mesmo nesse livro ainda encontramos aquela disputa presente na *Sagrada Família* entre as duas imagens de Spinoza. Ainda que o início do texto da *Ideologia Alemã* tenha sido marcado por uma crítica radical da metafísica e entre os representantes desta figurasse o filósofo holandês, vemos que, no decorrer do texto, as leituras de Spinoza voltam a se

produtores dessas ideias, se, portanto, desconsiderarmos os indivíduos e as condições mundiais que constituem o fundamento dessas ideias, então poderemos dizer, por exemplo, que durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade etc., enquanto durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46)

⁸¹ Cf. Motta (2014).

embaralhar como havia ocorrido na *Sagrada Família*. Nesse ponto específico observamos que Marx se aproxima novamente da primeira recepção de Spinoza. Esta aproximação ocorre na ideia de que a ideologia além de ser uma expressão ilusória das relações de dominação, ela também funcionaria como um imaginário capaz de expressar as relações que os seres humanos mantinham com o mundo material⁸².

Se a cada novo domínio de uma nova classe é necessário que ela apresente o seu interesse cada vez mais abstratamente, de que forma o interesse da classe proletária seria apresentado neste contexto? Uma vez que ela desde o seu início não aparece como uma classe, mas como a negação de todas as classes, o seu interesse já representa o interesse de toda a sociedade. “Ela aparece como a massa inteira da sociedade diante da única classe dominante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). Isso é possível na medida em que o seu interesse representa de fato o interesse “coletivo de todas as demais classes não dominantes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46) e não apenas como um véu ilusório, como foi o caso de todas as outras classes que dominaram num certo período histórico. Ainda há um outro elemento que impede que o interesse da classe revolucionária se torne o interesse apenas de uma classe particular. Este fator é o fato de que o seu interesse, por causa das relações que tornam possível o surgimento dessa classe, não pôde se desenvolver como um “interesse particular de uma classe particular” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46). “Por isso, sua vitória serve, também, a muitos indivíduos de outras classes que não alcançaram a dominação, mas somente na medida em que essa vitória coloque agora esses indivíduos na condição de se elevar à classe dominante.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 46).

⁸² Um sentido próximo a este é encontrado em Althusser (1978a) com o seu conceito de materialismo do imaginário. É claro, que quando ele desenvolveu esta noção ele tinha mais em primeiro plano a filosofia de Spinoza do que propriamente o pensamento de Marx. Mas isso não invalida a constatação de que já, na *Ideologia Alemã*, encontra-se um sentido do conceito de ideologia que ultrapassa a ideia desta de apenas como uma forma ilusória e errônea.

Um segundo argumento apresentado por Marx da necessidade de cada nova classe dominante apresentar o seu interesse como se ele coincidissem com o “interesse geral” encontra-se no fato de que, a cada substituição dessa classe, o seu processo de dominação necessita ser instaurado “sobre uma base mais ampla do que a classe que dominava até então” (MARX; ENGELS, 2007, p. 47). Isso implica que a oposição entre as classes não dominantes e a classe dominante “torna-se cada vez mais aguda e mais profunda” (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

Se a tese de Marx é que as ideias que dominam são as ideias da classe dominante, não é possível afirmar, como muitos historiadores e filósofos fizeram, que em certos períodos a dominação “de uma classe determinada [seja] apenas a dominação de certas ideias” (MARX; ENGELS, 2007, p. 49), Isso quer dizer que, nas condições habituais de dominação de classe, a busca da identificação entre o interesse particular de uma classe com o interesse geral de toda a sociedade configura-se em torno de uma ideia de ordenamento social, da busca de que os dominados não percebam o processo de dominação como se se tratasse de alguma forma de tirania e ou de um poder absoluto. No entanto, essa identificação só ocorre quando se pretende que haja essa espécie de ordenamento social. Nas condições em que não seja mais necessário apresentar o interesse particular como se tratasse do interesse geral, o ordenamento social não é mais uma condição necessária para a dominação de uma classe.

Quando se separa as ideias dominantes das classes que dominam, e, por conseguinte, das relações “que nascem de um dado estágio do modo de produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 49), é fácil abstrair das diversas ideias existentes uma que seria a dominante num determinado período histórico. Era isto que fazia a filosofia da história de Hegel que pretendia, na leitura de Marx, que todas as ideias e conceitos singulares fossem “‘autodeterminações’ do conceito que se desenvolve na história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 49). “Ao final da *Filosofia da História*, o próprio

Hegel assume que 'considera somente o progresso do conceito' e que expôs na história a 'verdadeira teodiceia'" (MARX; ENGELS, 2007, p. 50).

A partir da separação entre as ideias que dominam e as classes dominantes, é possível defender uma tese, como foi feito pelo Idealismo Alemão, de que os filósofos "sempre dominaram na história". No entanto, a forma pela qual se mostra o domínio do espírito na história pode ser desmascarada na medida que se vê que o "truque" consiste na adoção de três procedimentos pela filosofia especulativa: O primeiro é o que acabamos de ver: "Deve-se separar as ideias dos dominantes – que dominam por razões empíricas, sob condições empíricas e como indivíduos materiais – desses próprios dominantes e reconhecer, com isso, a dominação das ideias ou das ilusões na história." (MARX; ENGELS, 2007, p. 50).

O que Marx diz justamente é que a filosofia do Idealismo Alemão propositalmente mascarou a relação intrínseca que os seus conceitos e ideias mantinham com a totalidade das relações existentes numa determinada época. E isso torna-se mais evidente quando observamos que o segundo "truque" da filosofia especulativa para "mostrar a supremacia do espírito na história" (MARX; ENGELS, 2007, p. 50) consiste em "colocar uma ordem nessa dominação das ideias, demonstrar uma conexão mística entre as ideias sucessivamente dominantes" (MARX; ENGELS, 2007, p. 50). Tal procedimento pode ser feito concebendo as ideias como "'autodeterminações do conceito' (o que é possível porque essas ideias, por meio de sua base empírica, estão realmente em conexão entre si e porque, concebidas como meras ideias, se tornam autodiferenciações, diferenças estabelecidas pelo pensamento)" (MARX; ENGELS, 2007, p. 50).

Enquanto na vida comum qualquer *shopkeeper* sabe muito bem a diferença entre o que alguém faz de conta que é e aquilo que ele realmente é, nossa historiografia ainda não atingiu esse conhecimento trivial. Toma cada época por sua palavra, acreditando naquilo que ela diz e imagina sobre si mesma. (MARX; ENGELS, 2007, p. 50)

A incapacidade da filosofia especulativa alemã de apreender de modo adequado as condições históricas de cada época está diretamente relacionada à sua constante substituição de uma explicação empírica por uma leitura marcada pela mistificação e pela especulação. Para superar essa incapacidade, seria necessário, sobretudo, abordar empiricamente a relação que é mantida entre a “estrutura social e política e a produção”⁸³ (MARX; ENGELS, 2007, p. 93). No entanto, a estrutura social e o Estado não podem ser tomados como esferas autônomas em relação aos próprios indivíduos, mas “provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93). Essa tese da dependência do Estado mostra que Marx constrói o seu texto em diversos planos de refutação daqueles que ele tomava como os seus interlocutores privilegiados. Esse ponto específico estabelece um diálogo com a crítica da mistificação do processo de dedução do Estado desenvolvida na *CFDH*. A esfera estatal não pode ser tomada, de forma alguma, como uma estrutura capaz de superar as relações que são estabelecidas entre os diversos indivíduos. No entanto, neste processo de observação empírica não se pode substituir os indivíduos realmente existentes por indivíduos “como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como realmente são, quer dizer, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93). O processo de produção de ideias, de representações e da consciência aparece, nas formas de organizações iniciais da sociedade como formas diretamente atreladas à “atividade material e [ao] intercâmbio material dos indivíduos, com a linguagem da vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93). Neste momento não há uma separação clara entre esses o domínio material e o domínio da produção ideológica. “O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta do

⁸³ “O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93)

seu comportamento material” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93). Da mesma forma, todas as outras esferas do domínio da produção espiritual apareciam como um produto direto da atividade material. Marx considera que os seres humanos são os produtores de suas próprias representações e de todo o conjunto de produção espirituais, no entanto, esses não são alguma espécie abstraída de uma representação imaginária, mas são os indivíduos “reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93). Nesse trecho vemos que o filósofo alemão constrói uma argumentação que, por meio da oposição entre os seres humanos reais e abstração de um homem em geral produzida pela filosofia especulativa, pretende ser capaz de não só apreender a realidade, mas também de ser capaz de a explicar de modo adequado. Para isso, é necessário, sobretudo, romper com a ideologia na qual “os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo, como numa câmara escura” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93). O processo de produção da ideologia decorre do próprio “processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos da retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93).

Se um dos elementos centrais para a construção de uma historiografia materialista está diretamente relacionado ao princípio de se partir sempre dos seres humanos realmente existentes, a filosofia alemã, “que desce do céu à terra” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93), não é capaz de apresentar uma explicação adequada da realidade existente. Para isso, seria preciso não partir “daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93). É a partir do modo como é reproduzida a vida material, pode-se explicar adequadamente “o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (MARX; ENGELS, 2007, p. 93).

Nesse ponto Marx enfatiza o caráter de inversão da realidade que está presente nas formações ideológicas, ao mesmo tempo em que ressalta que essa inversão, ainda que de modo mistificado, expressa as próprias condições da vida material. “Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

A consequência imediata dessa tese a respeito das formações ideológicas como expressões da vida material é a perda da autonomia absoluta que muitos acreditavam que esse domínio possuía. A filosofia é uma das esferas que Marx inclui entre aquelas que compõem o campo ideológico. Neste cenário, toda aquela aparência de uma autonomia do pensamento em relação ao próprio real, que atinge no *Idealismo Alemão* o seu ponto culminante, desaparece de um modo definitivo. A ideologia não tem “história, nem desenvolvimento” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Se todo o domínio da produção ideológica é marcado por não possuir uma história e um desenvolvimento próprio, como se pode explicar, por exemplo, as diversas correntes filosóficas existentes ao longo da história? Essa diversidade é explicada pelo fato de que, como qualquer outra produção ideológica, o pensamento filosófico expressa, de forma mais ou menos mistificada, a depender da corrente filosófica em questão, o próprio modo como os seres humanos, “ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Longe de possuir a autonomia que acreditam ter, a história da filosofia e o seu desenvolvimento estão diretamente entrelaçados com as relações advindas dos modos de produção e das formas de intercâmbio. “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Quando se atribui à consciência a característica de ser um elemento decisivo para a construção do real, “parte-se da consciência como do indivíduo vivo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Esta foi a maneira como se desenvolveu a

filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos. A forma como Marx refuta essas filosofias na *Ideologia Alemã* as atinge de um modo decisivo. Qualquer desenvolvimento da filosofia especulativa será marcado pelo fato de que ela irá mistificar o real de modo que o seu pensamento irá tratar de coisas imaginadas como se tratasse das próprias coisas reais. O materialismo do autor d' *O Capital* distingue-se de tal forma da filosofia do Idealismo Alemão que o seu processo de apreensão do real consiste em partir “dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como a sua consciência” (MARX; ENGELS, p. 94), forma esta que corresponde “à vida real”.

No entanto, tal projeto de Marx não pretende ser algo isento de pressupostos, mas uma forma que tem como princípio central de seu procedimento o reconhecimento da necessidade de sempre se partir de “pressupostos reais” e não os abandonar “em nenhum instante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). “Os seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Se Feuerbach, na sua crítica à filosofia de Hegel, considerava, e esse foi um elemento louvado pelos autores da *Ideologia Alemã* na *Sagrada Família* como vimos no capítulo anterior, o homem em geral como o elemento central de qualquer filosofia que pretendesse fazer uma interpretação adequada da realidade, aqui vemos que não basta apenas tomar o homem abstrato, isolado de todos os demais, mas é necessário partir dos indivíduos reais tais como se relacionam entre si. “Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 95).

Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. (MARX; ENGELS, 2007, p. 95).

Observamos que neste trecho Marx mostra que há uma separação muito clara entre os saberes filosóficos, marcados muitas vezes pela mistificação do real, e o conhecimento científico, caracterizado principalmente pela descrição e exposição do modo como se reproduzem e desenvolvem as condições materiais de existência. A ciência não só rivaliza com a filosofia no tocante ao desenvolvimento de um conhecimento reconhecido como adequado, mas também ela ocupa o espaço que antes era preenchido pela especulação filosófica. “A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 95). A perda de autonomia da filosofia é tão acentuada que, ao ser separada de sua base histórica, “essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 95).

4.7

Feuerbach

Se na *Sagrada Família*, como vimos, Feuerbach aparecia como aquele que havia sido capaz de efetuar uma crítica imanente do sistema filosófico hegeliano, na *Ideologia Alemã*, ele surgirá como um representante de um materialismo inerte, incapaz de apreender a dinâmica real dos acontecimentos. A sua filosofia, longe de expressar a formulação de uma concepção materialista coerente, expressa a junção de elementos heterogêneos. As suas reflexões a respeito da natureza são apenas uma contemplação passiva, uma “extasiada genuflexão diante da

grandiosidade e da onipotência da natureza” (MARX; ENGELS, 2007, p. 79). A sua antropologia que Marx identifica com a fisiologia, “em que nada de novo é dito senão aquilo que os materialistas disseram sobre a unidade de corpo e alma” (MARX; ENGELS, 2007, p. 79). É surpreendente que Marx atribua aos materialistas a origem da tese a respeito da unidade entre corpo e mente, mesmo após ter lido e anotado grande parte do *TTP*. Poder-se-ia questionar, neste momento, dado que o filósofo alemão não nomeia quais seriam os membros dessa corrente materialista autora daquela tese, se ele estaria a incluir Spinoza entre os membros dessa corrente. No entanto, após todo aquele percurso de refutação e de distanciamento em relação ao spinozismo iniciado na *Sagrada Família*, cujo ponto culminante encontra-se na *Ideologia Alemã*, parece pouco provável que ele pudesse admitir ou considerar Spinoza como um representante de qualquer espécie de materialismo. Em 1845-1846 o filósofo holandês expressava o que haveria de mais dogmático e metafísico. Neste cenário, a unidade do corpo e da mente que Marx atribuía aos materialistas não poderia, pelo menos no plano das menções explícitas, ser atribuída ao pensamento de Spinoza.

A sua psicologia é apenas, assim como a sua filosofia da natureza, uma contemplação passiva “que conduz a ditirambos celestiais sobre o amor” (MARX; ENGELS, 2007, p. 79). O conjunto de relações que os seres humanos estão submetidos, necessárias para a sua existência, é expresso por Feuerbach como “o homem individual não tem em si a essência do homem” (MARX; ENGELS, 2007, p. 79).

Dentre os elementos que são considerados necessários por Marx para a existência dos indivíduos encontram-se as seguintes teses: os seres humanos somente podem satisfazer as suas necessidades ao viver em sociedade; eles têm necessidades “uns dos outros” e “só puderam desenvolver suas necessidades e capacidades estabelecendo relações entre si” (MARX; ENGELS, 2007, p. 79). Ora, não podemos deixar de

ressaltar que uma tese similar é encontrada no *TTP*⁸⁴. Aqui poderia ser mais um momento no qual Marx poderia ter considerado Spinoza, senão toda a sua filosofia, mas pelo menos a sua teoria política contida nos capítulos finais do *TTP*, como um interlocutor privilegiado de seu próprio pensamento. Na *Ideologia Alemã*, vemos repetir-se aquela mesma dinâmica encontrada na *Sagrada Família*: no plano das menções diretas, o filósofo holandês, por todo o seu papel no desenvolvimento do pensamento metafísico moderno, necessita ser refutado e recusado veementemente como um possível precursor do materialismo; no plano do diálogo, certas teses de Spinoza parecem estar presentes do início ao fim da primeira parte da *Ideologia Alemã*. Aqui também encontramos uma disputa acirrada entre as duas imagens do filósofo holandês. Isso se torna ainda mais explícito quando Marx se dedica a refutar a filosofia de Feuerbach, utilizando-se, muitas vezes, de teses e argumentos de Spinoza.

As condições necessárias para a subsistência dos seres humanos aparecem de forma mística em Feuerbach: “a essência do homem está contida somente na comunidade, na unidade do homem com o homem, uma unidade que se apoia apenas na realidade da diferença entre Eu e Tu. – O homem para si é homem (no sentido comum), o homem com o homem – a unidade do Eu e do Tu é Deus’ (isto é, homem no sentido comum) (§ 61, 62, p. 83).”⁸⁵ (MARX; ENGELS, 2007, p. 79). O misticismo

⁸⁴ “Os homens, quando não se entreadjudam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade [...]. veremos com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram de unir-se e fazer assim que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto.” (ESPINOSA, *TTP*, p. 237)

⁸⁵ “A filosofia chega a ponto de expor o fato trivial da inevitabilidade do intercâmbio entre os homens – sem o reconhecimento do qual nunca teria sido engendrada a segunda geração humana, que simplesmente existiu –, intercâmbio, aliás, que já se dá na diferença entre os sexos, como o maior resultado alcançado ao final de toda a sua carreira. E, ainda por cima, na misteriosa forma da ‘unidade do Eu e do Tu’. Essa fraseologia não seria possível se Feuerbach não tivesse pensado no ato sexual, no ato genérico, na comunidade do Eu e do Tu κατ’ ἐξοχην. É sobretudo porque o homem = cabeça + coração, e porque são necessários dois homens para representar o homem, que um desempenha no seu intercâmbio o papel de *cabeça*, o outro de *coração – homem*

de Feuerbach não só destoa da análise efetuada por Marx, mas também da leitura de Spinoza a respeito das organizações políticas possíveis numa determinada sociedade. A necessidade de viver em sociedade, a dependência mútua que os seres humanos possuem um dos outros, tudo isso também é encontrado no capítulo XVI do TTP. Neste ponto específico a respeito da teoria política, a interpretação desenvolvida por Marx, como pudemos ver ao longo desse capítulo, aproxima-se muito mais daquela desenvolvida por Spinoza do que a forma encontrada em Feuerbach.

4.8

A crítica alemã como um desenvolvimento do sistema hegeliano

Apesar de todos os seus esforços, a crítica alemã “não abandonou o terreno da filosofia” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). E isso não apenas no conjunto de teses e argumentos e formulados pelas suas filosofias, mas também no fato de que o conjunto “de suas questões brotou do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). Havia uma mistificação, como aquela encontrada no sistema hegeliano, na própria capacidade de formulação de perguntas. Não tendo sido capazes de romper com a problemática hegeliana, nenhum deles foi capaz de empreender uma crítica “abrangente do sistema hegeliano” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). “Suas polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto tanto contra o sistema inteiro quanto contra os aspectos isolados pelos outros” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). Longe de ter superado o sistema hegeliano, a crítica move-se no solo comum da mistificação encontrada em Hegel. Embora possa ser encontrada uma diversidade de teses e respostas entre as diferentes

e *mulher*. Senão, não se veria por que *dois* são mais humanos do que um.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 79)

filosofias desse período, todas elas partiam de um pressuposto comum; de uma problemática hegeliana.⁸⁶ Se, de início, “tomavam-se categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como a de substância e autoconsciência; mais tarde, profanaram-se essas categorias com nomes mais mundanos, como os de Gênero, o Único, o Homem etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83).

O conjunto de questões que a crítica gira em torno “limita-se à crítica das representações religiosas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). “Partia-se da religião real e da verdadeira teologia. O que se entendia por consciência religiosa, representação religiosa, foi posteriormente determinado de diferentes formas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). O elemento em comum entre todas essas filosofias consistia no truque de “subsumir também as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras, que eram pretensamente dominantes, à esfera das representações religiosas ou teológicas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). Tendo subsumido todas essas representações a um único elemento, as diversas filosofias críticas tomavam o domínio religioso como um pressuposto. Isso torna-se ainda mais claro quando vemos que a “consciência política, jurídica e moral” eram tomadas como expressões da consciência religiosa, ao ponto de se tomar “‘o homem’ como religioso”. Com o desenvolvimento daquele pressuposto, as relações dominantes também foram consideradas como expressões das relações religiosas e transformadas “em culto, culto ao direito, culto ao Estado etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). A amplitude das teses advindas de tomar a religião como pressuposto chegaram ao ponto de não restar nenhum domínio que não representasse em suas manifestações a religiosidade. “Por toda parte, girava-se em torno de dogmas e da crença em dogmas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). Com isso, “o mundo foi canonizado numa escala cada vez maior, até que, por fim, o venerável São Max pôde santificá-lo *en*

⁸⁶ Como já havíamos dito, apesar de que Marx não tenha tido formulado propriamente o conceito de problemática, há diversos elementos em comum com este conceito a tal ponto que consideramos adequado o utilizar de forma livre ao longo deste capítulo.

b/oc e, com isso, liquidá-lo de uma vez por todas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 83). A maneira pela qual Marx constrói a sua refutação dos jovens hegelianos envolve não só mostrar que as suas teses e questões implicavam numa posição absurda, mas também levá-las às últimas consequências de modo que as suas filosofias se tornassem ridículas. Não bastava apenas refutá-las, de um modo que se tornou tradicional ao longo da história da filosofia, mas também era necessário mostrar o quão ridículas elas eram

Por mais que os jovens hegelianos quisessem romper com os velhos hegelianos, eles trafegavam no solo comum do sistema de Hegel. Enquanto os segundos “compreendiam tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84), os primeiros tudo poderiam criticar, desde que tudo fosse declarado como algo religioso ou “introduzindo representações religiosas por debaixo de tudo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84). “Os jovens hegelianos concordam com os velhos hegelianos no que diz respeito à crença no domínio da religião, dos conceitos, do universal no mundo existente. Só que uns combatem como uma usurpação o domínio que os outros saúdam como legítimo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84).

Assim como os velhos hegelianos, os jovens também autonomizam a tal ponto os produtos da própria consciência (representações, pensamentos, conceitos etc.) que eles os consideravam como “os autênticos grilhões dos homens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84). A diferença entre os dois grupos consistia em que os primeiros, longe de considerarem esses produtos como alguma forma de aprisionamento dos seres humanos, proclamavam tais produtos como “os verdadeiros laços da sociedade humana” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84). Se os grilhões que impedem o pleno desenvolvimento da liberdade humana são um produto advindo da consciência, a tarefa a ser realizada para o seu combate se reduz a “lutar apenas contra essas ilusões da consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84). Nesse processo de refutação dos jovens

hegelianos, vemos que Marx, ao mostrar aquilo que ele considerava como um dos elementos centrais do misticismo presente na filosofia especulativa, expõe a diferença específica do seu projeto de construção de uma filosofia materialista em relação às produções filosóficas de seus interlocutores mais próximos até aquele momento. Tendo já apresentado as linhas fundamentais de seu materialismo histórico, Marx retoma, mais uma vez, ao pensamento dominante do seu tempo e realiza o acerto de contas definitivo com Hegel e os jovens hegelianos. Isso torna-se ainda mais claro quando observamos que, após a *Ideologia Alemã*, a discussão a respeito do sistema hegeliano e de seus desdobramentos não constituirá mais um objeto privilegiado de análise. Nesse trecho citado vemos que a tarefa fundamental para a destruição dos grilhões que impedem o pleno desenvolvimento de todas as capacidades dos seres humanos não pode ser realizada apenas como um ato do pensamento. “Uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84). A tese de substituição da consciência atual para uma consciência repousa na ideia de que é necessário interpretar “o existente de outra maneira” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84), de modo que seja possível o seu reconhecimento por meio de outra interpretação. “Os ideólogos jovens hegelianos, apesar de suas fraseologias que têm a pretensão de ‘abalar o mundo’, são os maiores conservadores” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84).

Esse idealismo chega a tal ponto de autonomização total do pensamento, que entre os membros mais jovens da esquerda hegeliana, a luta a ser travada consistia apenas numa luta contra “fraseologias”. “Esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias, e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente” (MARX; ENGELS,

2007, p. 84). Aquele movimento, encontrado desde o início da *Ideologia Alemã*, a respeito da distinção entre o real e o ilusório retorna aqui ao primeiro plano da argumentação de Marx de modo a situar esse idealismo como um domínio marcado pela ilusão. Por isso, o filósofo alemão enfatiza que o combate contra “fraseologias” é um combate inútil, não sendo capaz de alterar em nada o mundo real existente. Aqui torna-se mais claro a necessidade de Marx de construir uma teoria, que pretende ser prática, capaz de explicar e interpretar o mundo real, sem recorrer a teses e argumentos metafísicos, de modo que seja possível transformá-lo. Observamos que neste trecho torna-se emblemática a oposição construída pelo autor d’*O Capital* com os seus interlocutores. Não basta apenas criar conceitos, filosofias e representações a respeito da realidade, mas também é necessário construir um projeto revolucionário capaz de, a partir da união da teoria com o movimento prático, alterar o mundo real existente. A falha do idealismo não só se encontra na sua indiferença em relação à necessidade de forças materiais para a transformação do mundo, mas também ele falha na sua pretensão de criar uma filosofia que explique a realidade de modo adequado. A absolutização do pensamento nos jovens hegelianos leva-os a combater “fraseologias” e fantasmas como se estivessem a lutar contra a própria realidade existente⁸⁷. Daí a necessidade de Marx de construir todo um conjunto de conceitos e argumentos que pudessem destruir o véu que separava o idealismo, o polo da ilusão, do real. Os resultados do pensamento dos jovens hegelianos somente poderiam ser “algumas poucas – e, mesmo assim, precárias – explicações histórico-religiosas acerca do cristianismo; todas as suas outras explicações não passam de floreios acrescentados à sua pretensão de ter fornecido descobertas de importância histórico-mundial com aquelas explicações insignificantes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84).

⁸⁷ “A nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84).

No processo de decomposição do sistema hegeliano pelos jovens hegelianos, a substituição de uma história real por uma ilusória leva-os ao paradoxo de considerarem que a Alemanha havia passado “nos últimos anos por uma revolução sem igual” (MARX; ENGELS, 2007, p. p.85), apesar do “atraso” alemão em relação ao desenvolvimento do capitalismo, como já havíamos visto no capítulo 2. Nessa abordagem fantasiosa, o próprio transcurso da decomposição da filosofia hegeliana desenvolve-se “a ponto de se transformar numa fermentação mundial em que foram envolvidas todas as ‘potências do passado’”. “Nesse caos geral, formaram-se poderosos impérios para logo perecerem, emergiram heróis momentaneamente para, em seguida, serem catapultados de volta às trevas por rivais mais arrojados e poderosos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 85). Quando se rompe o elo que uma filosofia possa ter com as condições materiais, abre-se um plano de argumentação no qual os pensamentos mais idealistas e desconectados do mundo real existente desenvolvem-se de tal maneira que produzem um mundo imaginário ao lado daquele. É isso justamente que é encontrado no processo de desenvolvimento da decomposição do sistema hegeliano. Se a Alemanha era marcada pelo seu “atraso” no desenvolvimento do capitalismo, esse “atraso” era substituído por um desenvolvimento sem igual no plano do pensamento. No entanto, essa substituição trazia consigo uma produção sem igual de teorias imaginárias e fantasiosas ao ponto de se considerarem que aquele processo “foi uma revolução diante da qual a Revolução Francesa não de passou de um brinquedo de criança; uma luta mundial diante da qual os combates dos diádocos pareceriam mesquinhos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 85). Tendo se construído um conjunto de filosofias cujo pressuposto comum era a absolutização cada vez maior do domínio do pensamento, a consequência desse processo foi uma produção sem igual de ilusões filosóficas. “Uma vez deslocados os princípios, os heróis do pensamento atropelaram-se uns aos outros com uma precipitação inusitada, e em três anos, de 1842 a 1845, revirou-se mais o solo da Alemanha do que nos três séculos anteriores.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 85). É claro que esses

acontecimentos só poderiam ter acontecido “no terreno do pensamento puro” (MARX; ENGELS, 2007, p. 85). “Trata-se, certamente, de um acontecimento interessante: o processo de apodrecimento do espírito absoluto” (MARX; ENGELS, 2007, p. 85). A partir da recepção do sistema hegeliano pelos jovens hegelianos, novas questões e campos de investigação foram abertos. No entanto, essas questões eram marcadas pelo misticismo decorrente da problemática do autor da *Fenomenologia do Espírito*. “Depois da extinção da última fagulha de vida, os diferentes elementos deste *caput mortuum* entraram em processo de decomposição, ocorreram novas combinações e formaram-se novas substâncias” (MARX; ENGELS, 2007, p. 85). Embora inicialmente o processo de recepção da filosofia de Hegel pelos jovens hegelianos tenha privilegiado a questão do espírito absoluto, cada um deles à sua maneira passou a desenvolver um aspecto do sistema hegeliano. “Cada um se dedicava a explorar, com a maior diligência possível, a parte que lhe fora destinada pela sorte” (MARX; ENGELS, 2007, p. 85). Se num primeiro momento essa recepção foi marcada por uma certa seriedade e cuidado interpretativo, não precisou de muito tempo para que essa seriedade e cuidado dessem lugar para uma recepção que estava mais preocupada em deturpar a filosofia de Hegel do que propriamente sustentar algum rigor de leitura.

Quando o mercado alemão estava abarrotado e, apesar de todos os esforços, não se conseguia mais escoar a mercadoria no mercado mundial, o negócio deteriorou-se segundo a maneira comum aos alemães, por meio da produção fabril adulterada, da piora da qualidade, da sofisticação da matéria-prima, da falsificação dos rótulos, de comprar simuladas, de letras de câmbio sem cobertura e de um sistema de crédito carente de qualquer base real (MARX; ENGELS, 2007, p. 85).

A forma como a recepção de Hegel ocorreu entre os jovens hegelianos e maneira pela qual Marx trata dela não só na *Ideologia Alemã*, mas também na *Sagrada Família*, mostra que, apesar de toda a sua discordância com a filosofia hegeliana, ele considerava que a leitura dos hegelianos de esquerda era marcada por uma deturpação tão significativa do filósofo de Iena que, de certa maneira, as filosofias decorrentes dessa

decomposição do pensamento hegeliano acabavam por ser uma forma de filosofia ainda mais mistificada que a encontrada em Hegel. E essa questão se torna ainda mais clara quando observamos que o processo de absolutização do pensamento atinge um grau maior entre os jovens hegelianos do que no próprio Hegel. Esse processo de recepção do sistema hegeliano aparecia, nas diversas filosofias dos jovens hegelianos, “como uma mudança histórico-mundial, como a produtora de resultados e das conquistas mais formidáveis”⁸⁸ (MARX; ENGELS, 2007, p. 85).

O projeto de construção de uma filosofia materialista por Marx é justamente a negação e superação da problemática hegeliana a qual estavam submetidos Bauer e seus discípulos. Para isso, como vimos ao longo desse capítulo, o autor d' *O Capital* cria um conjunto de conceitos capazes de explicar, sem recorrer a artimanhas especulativas, a organização e o desenvolvimento das sociedades até os dias atuais. Conceitos esses que não são um produto de “pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação” (MARX; ENGELS, 2007, p. 86). Marx utiliza-se de uma oposição, que já havia aparecido em outros momentos na *Ideologia Alemã*, entre uma abordagem que seja capaz de apreender a realidade de modo adequada, utilizando-se, para isso, de teses, argumentos e conceitos materialistas, e uma abordagem que, ao invés de apreender o movimento do real por meio de uma concepção filosófica que teria como pressuposto o mundo real existente, apreende essa realidade por meio de sua deturpação. Isso somente pode ocorrer quando se abstrai dos pressupostos reais no plano imaginativo. Esses pressupostos “são os

⁸⁸ A construção especulativa dos jovens hegelianos atinge tal ponto de absolutização do pensamento que para se ter uma visão adequada de suas consequências é preciso situá-lo no contexto mais amplo das produções teóricas de sua época. “Mas, para apreciar a justo título essa gritaria filosófica de feira livre, que desperta até mesmo no íntimo do honesto burguês alemão um sentimento nacional benfazejo, a fim de tornar visível essa mesquinhez, a limitação local de todo esse movimento jovem-hegeliano e, sobretudo, o contraste tragicômico entre as façanhas reais desses heróis e as ilusões suscitadas em torno delas, é necessário olhar todo esse espetáculo, ao menos uma vez, de um ponto de vista situado fora da Alemanha.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica' (MARX; ENGELS, 2007, p. 86). Os indivíduos reais tal como são encontrados no mundo real constituem o pressuposto fundamental de toda filosofia que pretenda ser chamada de materialista. A forma pela qual Marx constrói esse movimento textual mostra que, além de abordar a insuficiência da filosofia especulativa no tocante à sua apreensão da realidade, a única posição filosófica capaz de escapar do reino fantasioso e metafísico é aquela que tome como o seu parâmetro fundamental a apreensão da realidade por "via puramente empírica". A ressalva que Marx coloca no trecho analisado a respeito da irreducibilidade do real em relação a sua percepção, mostra que até mesmo os jovens hegelianos apreendiam os pressupostos reais, mas os deturpavam quando os submetiam à abstração na imaginação. O problema fundamental do idealismo, na recepção de Marx, consistia em tomar os produtos de sua própria atividade mental como se a realidade fosse determinada pelos conceitos criados abstratamente. Essa é uma das razões principais para o rompimento de Marx com a tradição filosófica iniciada por Hegel. Para isso, foi essencial partir dos pressupostos reais de modo a impedir a absolutização do próprio pensamento.

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. Naturalmente não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, hidrográficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens. Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história. (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Observamos neste trecho que, para a construção de uma historiografia comprometida com o movimento do real, é necessário, sobretudo, partir dos seres humanos realmente existentes e do modo

como eles relacionam-se entre si e com a natureza⁸⁹. Neste ponto, caso a imagem de Spinoza já não estivesse tão atrelada ao próprio desenvolvimento do idealismo alemão, aqui poderia ser um momento em que a leitura efetuada por Marx do *TTP* poderia ser utilizada como um elemento privilegiado de análise da relação estabelecida entre os seres humanos e a natureza, como ocorreu na *Sagrada Família*, apesar de todas as suas ressalvas explícitas em relação a filosofia de Spinoza.

4.9

Conclusão

Se levarmos em conta o conjunto de teses, conceitos e argumentos desenvolvidos nos trechos da *Ideologia Alemã* analisados nesse capítulo, vemos que aqui Marx está bastante próximo do pensamento de Spinoza. O diferencial da *Ideologia Alemã* consiste em que, mesmo após o surgimento da imagem do filósofo holandês como um metafísico na *Sagrada Família*, ainda assim essa imagem não foi capaz de superar definitivamente a primeira imagem do filósofo holandês. Além disso, aqui

⁸⁹ Esse pressuposto é tão decisivo para Marx na construção de uma historiografia materialista que até mesmo a distinção entre os seres humanos e os animais passa pelo modo como eles produzem os seus próprios meios de subsistência. “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87). Não só a distinção entre os seres humanos e animais é possível por meio do modo como eles produzem a sua própria vida, mas também o seu ser é determinado pelas condições materiais de produção. “O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

observamos que Marx, por meio do conceito de ideologia, consegue integrar um dos principais aspectos ausentes na sua proposta de democracia radical, a saber, a problemática do imaginário e a o seu papel para a conservação de uma sociedade determinada. É claro, que a abertura conceitual e argumentativa para a questão do papel desempenhado pela imaginação está diretamente relacionado com a superação da problemática que Althusser denominou como feuerbachiana. Isso quer dizer que, quando o autor d' *O Capital* rompeu, de modo definitivo, com o conjunto da filosofia alemã que foi tomado como os seus interlocutores privilegiados, ao mesmo tempo em que buscava demarcar uma posição explícita anti-spinozana, ele aproxima-se, ainda mais do que havia ocorrido na primeira imagem de Spinoza na *Sagrada Família*, com o filósofo holandês. E veremos, no próximo capítulo, que essa aproximação passará por uma releitura do projeto de democracia radical presente em 1843 de modo que, até mesmo, o projeto comunista mostra-se próximo de um conjunto de teses presentes no *TTP*.

O paradoxo da recepção de Spinoza na *Ideologia Alemã* consiste em que, quando Marx parecia que iria romper de um modo a impossibilitar qualquer aproximação com a filosofia spinozana, e isso fica claro logo no início do texto de 1845-1846, o movimento textual executado pelo filósofo alemão move-se de tal maneira que um conjunto de teses que poderiam ser tomadas como spinozanas intervém no interior desse texto, provocando uma disputa, que diferentemente daquela encontrada na *Sagrada Família*, na qual tende a prevalecer a primeira imagem de Spinoza, aqui esta também aparece integrada com a problemática do imaginário.

5

O fim da política e o conceito de Comuna

5.1

Introdução

Neste capítulo abordaremos dois momentos decisivos da recepção de Spinoza em Marx. Em primeiro lugar, veremos que o filósofo alemão desenvolve no *Manifesto Comunista* uma das teses centrais presentes na *Ideologia Alemã*: a tese da política como forma de expressão do domínio de uma classe sobre outra classe. Tal desenvolvimento marca um distanciamento a respeito da “interrogação filosófica sobre a essência do político, fortemente acentuada em 1842-1844” (ABENSOUR, 1998, p. 22). Isso significa dizer que no desenvolvimento do pensamento político de Marx ocorre uma inflexão em relação àquele impulso inicial democrático presente na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Se em 1843, como vimos no capítulo I, Marx, com o conceito de “verdadeira democracia”, aproximava-se fortemente do pensamento político spinozano, em 1848 a esfera política aparece identificada fortemente com o Estado, de modo que tal identificação sugeriria uma maneira de se distanciar da filosofia política moderna. No entanto, como ressalta Abensour, “trata-se de resgatar uma dimensão escondida, oculta da obra de Marx [a interrogação filosófica do político] que [...] percorre [...] a totalidade da obra e que reaparece no espaço dos escritos políticos” (ABENSOUR, 1998, p. 22). Podemos encontrar sobretudo essa dimensão da interrogação filosófica a respeito do político, com o resgate dessa esfera para além da dimensão

estatal, na reflexão a respeito da Comuna de Paris em 1871 em *A Guerra Civil na França*.

Embora não se possa encontrar nenhuma uma menção explícita ou, ainda mais, uma reivindicação da filosofia de Spinoza, em *A Guerra Civil na França* encontramos teses que possuem um certo grau de convergência com o pensamento spinozano. No quadro conceitual desenvolvido por Marx em 1871, o conceito de comuna – cujos fundamentos, como veremos, vão em direção a uma forma de democracia radical – ocupa um papel central, possuindo uma forte ressonância com o ideal democrático formulado por Spinoza. Trata-se de quase uma variação da ideia fundamental spinozana de que a democracia é o regime político mais natural.⁹⁰

Para se traçar um quadro geral da genealogia do conceito de comuna, é preciso acompanhar o desenvolvimento do pensamento político de Marx e Engels no *Manifesto Comunista* (1848). Nesse livro, encontramos a identificação da política – definida como o poder político organizado de uma classe para a opressão de outra classe (MARX, ENGELS, 1998, p. 59) – como uma forma própria de dominação encontrada no Estado.

5.2

Os Prefácios do *Manifesto*

No prefácio à edição alemã de 1872 Marx e Engels reconhecem que

⁹⁰ “Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar, transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza. Em segundo lugar, quis falar expressamente só desse regime porque é o que melhor que se presta ao objetivo que eu me propus, a saber, mostrar a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade.”. (ESPINOSA, TTP, p. 242).

por mais que tenham mudado as condições nos últimos 25 anos, os princípios gerais expressados nesse Manifesto conservam, em seu conjunto, toda a sua exatidão. Em algumas partes certos detalhes devem ser melhorados. Segundo o próprio Manifesto, a aplicação prática dos princípios dependerá, em todos os lugares e em todas as épocas, das condições históricas vigentes e por isso não se deve atribuir importância demasiada às medidas revolucionárias propostas no final da seção II. Hoje em dia, esse trecho seria redigido de maneira diferente em muitos aspectos. (MARX; ENGELS, 1998, p. 71)

A questão aqui não se trata apenas do desajustamento do Manifesto Comunista em relação ao tempo, mas também de uma nova configuração da teoria a respeito da autonomia da luta operária. Isso significa dizer que não há uma oposição entre teoria e prática no pensamento de Marx no sentido de que a primeira não seria capaz de acompanhar e atualizar-se a partir do próprio movimento de transformação da prática política revolucionária do proletariado. As diversas correções e retificações do Manifesto ao longo de suas edições demonstram claramente esse argumento:

1. no prefácio da edição russa de 1882, Marx e Engels reconhecem as mudanças significativas que a conjuntura e relações sociais passaram em escala global. Se em 1848 a questão da revolução proletária estava restrita à Europa ocidental, em 1882 a situação era radicalmente distinta: a produção agrícola da América do Norte e a entrada deste na produção industrial haviam abalado a propriedade rural europeia e o monopólio da indústria inglesa. Mas o ponto mais importante deste prefácio, merecedor de um estudo à parte, encontra-se no papel exercido pela Rússia na nova conjuntura mundial. "Durante a revolução de 1848-49, os príncipes e a burguesia europeus viam na intervenção russa a única maneira de escapar do proletariado que despertava. O czar foi proclamado chefe da reação europeia. Hoje ele é, em Gatchina, prisioneiro de guerra da revolução e a Rússia forma a vanguarda da ação revolucionária na Europa." (MARX; ENGELS, 1998, p. 73). Neste prefácio não encontramos apenas o reconhecimento da entrada em cena de novos países na luta revolucionária, mas também o reconhecimento de que não há uma sucessão de fases históricas pré-determinadas nas quais todas as

sociedades deveriam passar até ao comunismo. Pelo contrário, a partir do estudo da comuna rural russa, Marx coloca-se a questão de que seria possível a passagem direta da comuna rural para a propriedade comunista ou seria necessário passar pelo mesmo processo de dissolução ocorrido na Europa ocidental, especialmente na Inglaterra. A resposta de Marx e Engels é categórica: "Hoje em dia, a única resposta possível é a seguinte: se a revolução russa se constituir no sinal para a revolução proletária no Ocidente, de modo que uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para uma evolução comunista" (MARX; ENGELS, 1998, p. 73).

2. No prefácio de 1883 e na segunda nota de rodapé do Manifesto Comunista, Engels, que nesta época estava redigindo *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, corrige a tese inicial do *Manifesto* de que "a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes"(MARX; ENGELS, 1998, p.40) chamando a atenção para a pré-história das sociedades.⁹¹

3. Embora todas as correções e retificações citadas anteriormente sejam sintomas de profundas atualizações teóricas, a mais marcante correção do *Manifesto* encontra-se no prefácio à edição alemã de 1872 onde é dito que

em certos pormenores, esse programa está antiquado, levando-se em conta o desenvolvimento colossal da indústria moderna desde 1848, os progressos correspondentes da organização da classe operária e a experiência prática adquirida, primeiramente na revolução de fevereiro e, mais ainda, na Comuna de Paris, onde coube ao proletariado, pela primeira vez, a posse do poder político, durante quase dois meses. A

⁹¹ "Isto é, toda história escrita. A pré-História, a organização social anterior à história escrita, era desconhecida em 1847. Mais tarde, Haxthausen (August von, 1792-1866) descobriu a propriedade comum da terra na Rússia, Maurer (Georg Ludwig von) mostrou ter sido esta a base social da qual as tribos teutônicas derivaram historicamente e, pouco a pouco, verificou-se que a comunidade rural era a forma primitiva da sociedade, desde a Índia até a Irlanda. A organização interna dessa sociedade comunista primitiva foi desvendada, em sua forma típica, pela descoberta de Morgan (Lewis Henry, 1818-81) da verdadeira natureza de gens e de sua relação com a tribo. Após a dissolução dessas comunidades primitivas, a sociedade passou-se a dividir-se em classes distintas. Procurei traçar esse processo de dissolução na obra *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*". (MARX; ENGELS, 1998, p.40)

Comuna de Paris demonstrou, especialmente, que 'não basta que a classe trabalhadora se apodere da máquina estatal para fazê-la servir aos seus próprios fins'. (MARX; ENGELS, 1998, p. 71-72)

A partir desta citação sabemos onde incide a retificação, nas medidas revolucionárias propostas no final da seção II⁹², e em que consiste a correção ("não basta que a classe trabalhadora se apodere da máquina estatal para fazê-la servir aos seus próprios fins")⁹³. Reconhecer

⁹² "Vimos antes que a primeira fase da revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia.

O proletariado utilizará sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para aumentar o mais rapidamente possível o total das forças produtivas.

Isso naturalmente só poderá ser realizado, a princípio, por intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas, isto é, pela aplicação de medidas que, do ponto de vista econômico, parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que no desenrolar do movimento ultrapassarão a si mesmas e são indispensáveis para transformar radicalmente todo o modo de produção.

Essas medidas, é claro, serão diferentes nos diferentes países.

Nos países mais adiantados, contudo, quase todas as seguintes medidas poderão ser postas em prática:

1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para despesas do Estado.
2. Imposto fortemente progressivo.
3. Abolição do direito de herança.
4. Confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes.
5. Centralização do crédito nas mãos do Estado por meio de um banco nacional com capital do Estado e com o monopólio exclusivo.
6. Centralização de todos os meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado.
7. Multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, arroteamento das terras incultas e melhoramento das terras cultivadas, segundo um plano geral.
8. Unificação do trabalho obrigatório para todos, organização de exércitos industriais, particularmente para a agricultura.
9. Unificação dos trabalhos agrícola e industrial; abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo por meio de uma distribuição mais igualitária da população pelo país.
10. Educação pública e gratuita a todas as crianças; abolição do trabalho das crianças nas fábricas, tal como é praticado hoje. Combinação da educação com a produção material etc.

Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecem os antagonismos de classes e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder político perderá seu caráter político. O poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra. Se o proletariado, em sua luta contra a burguesia, se organiza forçosamente como classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e como classe dominante destrói violentamente as antigas relações de produção, destrói, juntamente com essas relações de produção, as condições de existência dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe.

Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos." (MARX; ENGELS, 1998, p. p. 58-59)

⁹³ Tal retificação não passou despercebida por um dos principais leitores e intérpretes de Marx e Engels no início do século XX. Em *O Estado e a Revolução*, Lenin afirma que "o

a própria temporalidade do texto e a sua defasagem em relação ao movimento real do mundo é algo raro na história da filosofia. O que temos nesse ponto é uma mudança essencial no arcabouço teórico decorrente da experiência da Comuna de Paris como um laboratório de uma nova forma de organização e prática política.

Para termos uma visão adequada dessa retificação e atualização teórica precisamos retornar ao *Manifesto Comunista* e precisar os termos utilizados nele.

5.3

O Estado como forma de dominação de classe

O Estado para Marx e Engels no *Manifesto Comunista* é uma forma de organização construída com a finalidade de organizar a dominação de uma classe sobre a outra. Não se trata de um local neutro em relação aos distintos interesses das diversas classes que constituem uma sociedade ou, como pretendia Hegel na *Filosofia do Direito*, o Estado não é a realização de uma vontade superior aos interesses egoístas da sociedade civil, mas trata-se de uma das principais formas de dominação e opressão de uma classe sobre a outra. Nesse sentido, na primeira parte do *Manifesto*, dedicada à questão da ascensão da burguesia como classe dominante, o Estado possui uma função específica dentro do cenário geral

último prefácio à nova edição alemã do *Manifesto Comunista*, assinado por ambos os autores, é datado de 24 de junho de 1872. Nele, Karl Marx e Friedrich Engels dizem que o programa do *Manifesto Comunista* está, 'em certos detalhes', 'antiquado'. Prosseguem: 'Mais ainda na Comuna de Paris [...], não basta que a classe trabalhadora se apodere da máquina estatal para fazê-la servir a seus próprios fins'. Colocado entre aspas duas vezes as palavras dessa citação foram tiradas por seus autores da obra de Marx *A guerra civil na França*. Assim em 1872, Marx e Engels consideravam que uma das lições principais e fundamentais da Comuna de Paris tinha uma importância tão gigantesca que a introduziram como correção essencial ao *Manifesto Comunista*. É extraordinariamente característico que logo essa correção essencial tenha sido deturpada pelos oportunistas, e certamente nove em dez, senão noventa e nove em cem, leitores do *Manifesto Comunista* ignoraram seu sentido." (LENIN, 2017, p.60)

do desenvolvimento do capitalismo: a forma estatal é a própria organização da burguesia enquanto classe dominante no “Estado representativo moderno”. Longe de ser uma esfera na qual seria possível superar o interesse particular de cada membro da sociedade civil, o “executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe dominante” (MARX; ENGELS, 1998, p. 42). Tal processo de autonomização política da burguesia decorre do resultado das lutas históricas que levaram a burguesia para a condição de classe dominante na sociedade⁹⁴.

Esta característica do Estado de ser a forma pela qual uma classe se organiza como classe dominante e oprime as restantes também é a definição da esfera estatal na primeira fase da revolução proletária: “o proletariado utilizará a sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante” (MARX; ENGELS, 1998, p. 58). A definição de Estado, portanto, implica que independentemente do local e do modo de produção no qual ele está sujeito aquele sempre e necessariamente será uma forma de opressão e dominação de classe⁹⁵. Nem mesmo depois da

⁹⁴ “Cada etapa da evolução percorrida pela burguesia foi acompanhada de um progresso político correspondente. Classe oprimida pelo despotismo estatal, associação armada e autônoma na comuna, aqui república urbana independente, ali terceiro estado tributário da monarquia; depois, durante o período manufatureiro, contrapeso da nobreza na monarquia feudal ou absoluta, base principal das grandes monarquias, a burguesia com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno.” (MARX; ENGELS, 1998, p. 42)

⁹⁵ Nesse sentido, Lenin no *Estado e a Revolução* é bastante preciso em seu comentário: “por um lado, os ideólogos burgueses, especialmente os pequeno-burgueses – obrigados pela opressão de fatos históricos incontestáveis a reconhecer que o Estado existe apenas se existem contradições de classe e lutas de classes –, ‘corrigem’ Marx de tal maneira que o Estado aparece como órgão de *conciliação* de classes. Segundo Marx, o Estado não poderia surgir nem se manter caso a conciliação de classes fosse possível. Para professores e publicistas pequeno-burgueses e filisteus – muitas vezes por meio de referências benevolentes a Marx! –, o Estado justamente concilia as classes. Seguindo Marx, o Estado é um órgão de dominação de classe, um órgão de opressão de uma classe por outra, é a criação da ‘ordem’ que legaliza e consolida essa opressão, moderando o conflito das classes. Na concepção dos políticos pequeno-burgueses, a ordem é justamente a conciliação de classes, não a opressão de uma classe por outra; moderar o conflito significa conciliar, não tirar das classes oprimidas determinados meios e processo de luta por meio da derrubada dos opressores.” (LENIN, 2017, p.29-30)

revolução proletária, o Estado será capaz de despir-se de sua forma classista e ser uma esfera na qual seria possível a realização do interesse geral da sociedade.

5.4

O conceito de revolução

Em que consiste a revolução para Marx e Engels no *Manifesto*? Podemos definir este conceito com as seguintes características fornecidas pelos filósofos alemães ao longo do texto: (1) A revolução é a conquista do poder político pelo proletariado (MARX; ENGELS, 1998, p.51); (2) através dela, o proletariado é elevado a classe dominante (MARX; ENGELS, 1998, p.58); isso implica (3) a conquista da democracia (MARX; ENGELS, 1998, p.58), (4) a centralização de todos os meios de produção nas mãos do Estado (MARX; ENGELS, 1998, p.58), (5) “intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas” (MARX; ENGELS, 1998, p.58) e, finalmente, (6) a destruição violenta do modo de produção anterior (MARX; ENGELS, 1998, p.59).

De imediato vê-se no conceito de revolução formulado por Marx e Engels que há uma junção de características opostas e até mesmo contraditórias: ao mesmo tempo ter-se-á democracia e despotismo. Aqui é preciso tentar definir estes termos: o que é a democracia para Marx e Engels? Como vimos no capítulo 1, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* a democracia consiste na dissolução do Estado como esfera separada da sociedade civil, implicando que não só a constituição, mas toda a esfera estatal é uma autodeterminação do povo⁹⁶. Esta definição de

⁹⁶ “Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo, a constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A

democracia é mantida no *Manifesto*? Vejamos mais de perto: neste livro a democracia é a elevação do proletariado à condição de classe dominante e, com isso, a conquista do poder político. Tal conquista não consiste em um governo de uma minoria “em proveito de minorias”, mas “o movimento proletário é o movimento autônomo da imensa maioria em proveito da imensa maioria” (MARX; ENGELS, 1998, p.50). Aí está o seu caráter democrático; a conquista do poder político pelo proletariado não é uma forma pela qual este terá como objetivo estabelecer uma nova forma de dominação decorrente do antagonismo de classe, como ocorreu em todos os séculos anteriores⁹⁷, mas uma forma pela qual todas as classes em geral serão superadas ao mesmo tempo em que todas as relações anteriores de produção serão destruídas. Desta forma, a democracia para Marx e Engels em 1848 não consiste, como Marx pensava em 1843, em uma forma pela qual o povo, sem diferenciação de classes, torna-se o elemento determinante de todo o político, mas sim uma forma que decorre necessariamente da luta e dos antagonismos de classe. A democracia também é um meio de opressão de uma classe por outra, o que a difere das outras formas de dominação é que nesta – pelo menos durante a revolução proletária (já que Marx e Engels não a define neste texto levando em conta a sua aparição em outros momentos da história) – o Estado é utilizado para atender aos interesses e objetivos da

monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo.” (MARX, 2010a, p. 49). “Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o povo, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. A democracia, em um certo sentido, está para as outras formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões. O cristianismo é a religião *χαπ' ἑξοχήν*, a essência da religião, o homem deificado como uma religião particular. A democracia é, assim, a essência de toda constituição política, o homem socializado como uma constituição particular; ela se relaciona com as demais constituições como gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aprece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie particular em face das existências que não contradizem a essência. A democracia relaciona-se com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a existência humana, enquanto nas outras formas de Estado o homem é existência legal. Tal é diferença fundamental da democracia.” (MARX, 2010a, p. 50)

⁹⁷ “Mas qualquer que tenha sido a forma assumida, a exploração de uma parte da sociedade por outra é um fato comum a todos os séculos anteriores” (MARX; ENGELS, 1998, p.57)

maioria da população. Até aqui sabemos em que consiste a democracia, mas como é possível conciliar um governo da maioria para a maioria com o despotismo? Vejamos primeiro como é definido este conceito. Por despotismo, aqui ocorre a mesma situação vista na definição do conceito de democracia: é levada em conta somente a situação deste termo durante a revolução proletária, e são compreendidas assim as intervenções violentas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas (MARX; ENGELS, 1998, p. 58-59). Para compreender essa conciliação de termos opostos, é preciso atentar para as etapas da revolução.

5.5

As etapas da revolução

O processo revolucionário é ele próprio um processo de luta de classes. Não é um ato pelo qual se aboliria de forma imediata os antagonismos de classe, mas é um processo pelo qual se objetiva a abolição de toda e qualquer exploração de uma classe pela outra. Por esta razão, as medidas iniciais tomadas pelo proletariado “parecerão insuficientes e insustentáveis” (MARX; ENGELS, 1998, p.58), produzindo apenas as condições materiais para que, no próprio processo de desenvolvimento, os antagonismos possam desaparecer. Uma vez que o processo revolucionário não é concebido como um ato único no qual todas as contradições e dominações desaparecessem imediatamente, a elevação do proletariado como classe dominante – a conquista da democracia – não é um fim em si mesma, porque neste ponto somente ter-se-ia uma simples substituição de uma classe por outra na condição de classe dominante. O objetivo da revolução proletária é justamente o oposto disso: a tomada de poder pelos trabalhadores possui como fito a desaparecimento dos antagonismos de classe (MARX, ENGELS, 1998, p. 59). A

função das intervenções violentas no direito de propriedade e nos meios de produção burgueses, o despotismo, consiste na tarefa de arrancar a propriedade da antiga classe dominante e centralizá-lo nas mãos do Estado para que com isso se possa aumentar as forças produtivas e se produza as condições materiais para a superação dos antagonismos de classes⁹⁸.

No início do *Manifesto Comunista*, lemos que

homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito. (MARX; ENGELS, 1998, p. 40)

No decurso do processo revolucionário (ele mesmo marcado pelo antagonismo de classes, como vimos), ter-se-á uma terceira alternativa para as duas possibilidades decorrente da necessidade da luta de classes que levaria ou à destruição das “duas classes em conflito” ou à elevação de uma nova classe à condição de classe dominante. No entanto, a elevação do proletariado a classe dominante é a primeira etapa deste processo, etapa esta essencial para que no desenrolar da revolução seja possível, por uma necessidade interna, a efetivação de uma terceira alternativa em relação ao desenvolvimento necessário da luta de classes. Desta forma, tal processo não escapa à tese inicial do *Manifesto Comunista* “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história de luta de classes” (MARX; ENGELS, 1998, p.40)⁹⁹.

⁹⁸ “Mas a ditadura do proletariado, isto é, a organização de vanguarda dos oprimidos em classe dominante para o esmagamento dos opressores, não pode limitar-se, pura e simplesmente, a um alargamento da democracia. Ao mesmo tempo que produz uma considerável ampliação da democracia, que se torna pela primeira vez a democracia dos pobres, a do povo, e não mais apenas a da gente rica, a ditadura do proletariado acarreta uma série de restrições à liberdade dos opressores, dos exploradores, dos capitalistas. Devemos reprimir sua atividade para libertar a humanidade da escravidão assalariada, devemos quebrar a sua resistência pela força; ora, é claro que onde há esmagamento, onde há violência, não há liberdade, não há democracia.” (LENIN, 1998, p.114).

⁹⁹ Como afirma Balibar, “o processo revolucionário é ele próprio inteiramente um processo de luta de classes. Por outras palavras, trata-se dum processo de lutas de classes conduzindo à abolição da luta de classes, por uma necessidade interna, inscrita

5.6

O desaparecimento da política

Todas estas medidas levam-nos ao conceito de política. Por política, como vimos, é compreendido o poder organizado de uma classe para a opressão de outra classe (MARX, ENGELS, 1998, p.59). Se retornarmos ao conceito de Estado, tal como havíamos exposto anteriormente, veremos que este consiste em uma forma de organização da dominação de uma classe sobre a outra. Vejamos este esquema: se o Estado é a organização para a dominação de uma classe sobre a outra e a política, o poder organizado para a opressão de uma classe pela outra, temos a identificação da política como uma forma própria de dominação tal como encontrada no Estado. Essa formulação do conceito de política leva-nos a mais um ponto: “quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismos de classes e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá o seu caráter político” (MARX; ENGELS, 1998, p.58-59). Este conjunto de formulações a respeito do político torna manifesta uma tese problemática: toda a luta de classes é uma luta política e com a superação do antagonismo de classes toda e qualquer forma de política desaparecerá necessariamente. Não se trata do desaparecimento de uma forma específica daquela, que estaria assentada na dominação de uma classe sobre a outra ou a substituição de uma forma

na estrutura específica desta luta, que resulta de todas as outras e não se parece com nenhuma outra. Assim se apresenta para a luta de classes uma terceira saída possível, radicalmente nova, distinta ao mesmo tempo da ‘destruição das duas classes em luta’ e da constituição de uma outra forma de dominação de classe. ‘A organização do proletariado em classe dominante’, a conquista do poder de Estado, constitui apenas o primeiro momento desta luta. Mas este momento é decisivo, visto que é ele, precisamente que cria as condições dessa nova forma, desconhecida até então, da luta de classes, sem por isso representar o resultado final, antes pelo contrário. Portanto sem o predeterminar, sem lhe garantir de qualquer forma o resultado final.” (BALIBAR, 1975, p. 142)

presente até agora por outra mais adequada para as novas circunstâncias históricas, mas do desaparecimento de toda e qualquer forma de organização política. Em lugar da política, encontramos a substituição por uma forma de organização social estranha a qualquer forma de política. A “destruição das classes” implica não só no desaparecimento das antigas instituições e aparelhos estatais, mas também no desaparecimento de toda política. Ora, essa problemática pode ser explicada na medida em que sabemos que o projeto de Marx de superação do modo de produção capitalista passa não apenas pela substituição de uma classe por outra classe, mas na superação das próprias relações que tornaram possíveis ao longo da história a organização das diversas sociedades por meio da luta de classes. A política, longe de ser uma forma capaz de existir autonomamente em relação aos interesses distintos das classes componentes de uma determinada sociedade, na verdade, expressa a dominação de uma classe sobre outra. Neste cenário, a tese de Marx de superação de qualquer forma política na revolução comunista está diretamente relacionada à identificação dessa esfera como um elemento central da reprodução da própria luta de classes. Se, com vimos, o projeto comunista tem um dos seus objetivos principais destruir as próprias classes e, para isso, superar também todas as formas que estavam atreladas a sua reprodução e expressão, não seria possível, neste momento, compatibilizar a política com o próprio projeto comunista.

5.7

A retificação do Manifesto no laboratório político da comuna de Paris

Se o *Manifesto Comunista* é marcado por uma leitura mais centralizadora da vida comum e de sua organização, *A Guerra Civil na França* marca uma mudança acentuada em relação ao texto de 1848. Com o conceito de comuna, cujos fundamentos vão em direção a uma forma

de democracia radical, retornam, em um outro arcabouço teórico e conceitual, as questões que advém do conceito de “verdadeira democracia”, formulado em 1843. Com isso, aquela primeira imagem de Spinoza, que tínhamos visto no capítulo 1, também volta ao primeiro plano textual. O movimento argumentativo presente no *Manifesto* em torno de uma dialética entre despotismo e democracia tende a dar lugar a um pensamento marcado por uma ideia de uma organização da vida comum por meio de uma democracia radical. A curta existência da Comuna de Paris foi capaz de produzir uma alteração significativa no conjunto de formulações a respeito da forma de organização do comum¹⁰⁰. Como vimos no início desse capítulo, Marx reconhece ao longo dos prefácios do *Manifesto Comunista* a irredutibilidade do experimento organizativo realizado pela Comuna de Paris. Sabemos que o filósofo alemão compreendia que a política é uma forma que expressaria o conjunto de relações que tornam possível a organização de uma sociedade na forma da dominação de uma classe sobre a outra. De que forma podemos compreender a organização e a prática realizada pela Comuna? Uma forma de poder público sem o seu caráter político? A experimentação realizada em 1871 não constituiu uma forma capaz de ter superado as próprias

¹⁰⁰ “A frase que Marx se sentiu compelido a adicionar ao novo prefácio do *Manifesto Comunista* que escreveu em 1872 – ‘a classe operária não pode simplesmente se apossar da maquinaria estatal já pronta e fazê-la funcionar para os seus próprios objetivos’ – indica claramente a distância que a Comuna o fez tomar em relação a suas primeiras reflexões sobre a centralização do Estado. O que ele agora compreendia era que, sob o Segundo Império, a independência formal do Estado em relação à sociedade civil, seu crescimento como uma ‘excrecência parasítica’ enxertada à sociedade civil, era em si a forma pela qual a burguesia dominava. Atacar a separação entre o Estado e a sociedade civil não era um dos objetivos do comunismo, mas o meio prático para sua realização, o veículo da luta de classes. A forma da Comuna, por sua vez, era menos uma forma do que um conjunto de ações desmanteladoras, era a crítica em ato ao Estado burocrático. Uma crítica que, nas palavras de Marx, se realizava na abolição do Estado. Os comunardos não decretaram nem reivindicaram a abolição do Estado; em vez disso, eles puseram em execução, passo a passo e durante o pouco tempo que tiveram, a tarefa de desmontar todos os seus fundamentos burocráticos. Um corpo atuante, não um corpo parlamentar, a Comuna foi concomitantemente executiva e legislativa. [...]. A Comuna, como nos lembra Engels, não tinha ideais a serem realizados. Mesmo assim produziu uma filosofia da liberdade superior à Declaração de Independência dos Estados Unidos ou à Declaração dos Direitos do Homem, porque foi concreta. É, por isso que, para Marx, nada dá a real dimensão social da Comuna quanto ‘sua própria existência efetiva’ – em outras palavras, o simples fato de existir, com seus limites e contradições.” (ROSS, 2021, p. 121-122).

existências das classes, mas sim uma primeira etapa da revolução comunista. “A Comuna não consiste no movimento social da classe trabalhadora e, portanto, no movimento de uma regeneração social do gênero humano, mas sim nos meios organizados da ação.” (MARX; 2011, p. 131). A forma como a comuna se organizava e funcionava não implicava na eliminação da luta de classes, como era o projeto central da revolução comunista, mas consistia num “meio racional em que essa luta de classe pode percorrer suas diferentes fases de maneira mais racional e humana possível” (MARX, 2011, p. 131). Ora, como vimos no início desse capítulo, um dos elementos centrais da retificação do *Manifesto*, consistia na recuperação de um sentido da organização e da prática do político que ultrapassaria a forma desenvolvida no texto de 1848, onde toda e qualquer forma de política aparecia como um meio necessário para a dominação de uma classe sobre outra. No entanto, observamos no trecho supracitado que, embora Marx incorpore uma carga mais positiva no termo “política”, ainda assim ele enfatiza que a Comuna não consistia e não tinha como o seu objetivo central a abolição da luta de classes, mas consistiria numa primeira etapa organizativa da classe trabalhadora, capaz de tornar mais racional a forma como a luta de classes se expressaria em suas diversas etapas. A reabilitação do conceito de político em Marx não significa que, a partir deste momento, o domínio político não seria mais marcado ou seria eficaz em destruir as relações que tornam possível a luta de classes, mas sim que dentre os diversos regimes de governo, haveria uma forma que seria capaz de atender de forma mais adequada o projeto revolucionário do proletariado. Esta foi a forma inaugurada pela Comuna de Paris¹⁰¹.

¹⁰¹ “A Comuna – a forma positiva da Revolução contra o Império e as condições de sua existência –, cuja primeira tentativa de instauração se deu nas cidades do sul da França e que foi mais de uma vez proclamada em movimentos espasmódicos durante o cerco de Paris, onde foi *escamoté* pelos truques do Governo de Defesa e dos bretões de Trochu, o herói do “plano de capitulação” – essa Comuna foi, enfim, vitoriosamente instalada em 26 de março, mas não surgiu repentinamente do nada naquele dia. Ela era a meta inalterável da revolução dos trabalhadores. A capitulação de Paris, a conspiração aberta contra a República em Bordeaux, o *coup d'état* iniciado pelo ataque noturno a Montmartre, reuniu em torno da Comuna todos os mais vigorosos elementos de Paris,

Ela pode provocar violentas reações e revoluções igualmente violentas. Ela inaugura a emancipação do trabalho – seu grande objetivo –, por um lado, ao remover a obra improdutiva e danosa dos parasitas estatais, cortando a fonte que sacrifica uma imensa porção da produção nacional para alimentar o monstro estatal, e, por outro lado, ao realizar o verdadeiro trabalho de administração, local e nacional, por salários de operários. Ela dá início, portanto, a uma imensa economia, a uma reforma econômica, assim como a uma transformação política. (MARX, 2011, p. 131)

Ora, a Comuna, como uma forma de organização política, constitui uma primeira etapa no processo de emancipação do trabalho, que será levado a cabo pela revolução comunista. Isso é possível, e neste ponto Marx ainda permanece próximo daquilo que ele defendia em 1844 na *CFDHI*, como vimos no capítulo II, na medida em que o proletariado não “representa um interesse particular, mas a liberação do ‘trabalho’, isto é, a condição fundamental e natural da vida individual e social que apenas mediante usurpação, fraude e controles artificiais pode ser exercida por poucos sobre a maioria” (MARX, 2011, p. 131). Isso quer dizer que o processo revolucionário conduzido pela classe trabalhadora está diretamente atrelado à condição de se destruir as próprias condições que tornaram possíveis a luta de classes se reproduzir ao longo da história. A Comuna de Paris, no entanto, não foi louvada por Marx por ela já ter realizado esse processo de emancipação de toda a sociedade, mas sim por ter construído um experimento político e organizacional capaz de construir um novo imaginário democrático radical:

as gloriosas penas de aluguel britânicas realizaram a esplêndida descoberta de que a Comuna não é o que costumamos entender por autogoverno. De fato, não é. Não é a autoadministração das cidades por vereadores empanturrados de sopa de tartaruga, conselhos paroquiais corrompidos e ferozes inspetores de workhouses. Não é a autoadministração dos municípios por grandes fazendeiros, ricos e cabeças ocas. Não é a abominação judicial dos “The Great Unpaid”. Não é o autogoverno político do país por um clube oligárquico e pela leitura do Times. Ela é o povo agindo para si mesmo, por si mesmo. (MARX; 2011, p. 108).

não mais permitindo aos homens da defesa limitá-la aos esforços isolados das porções mais conscientes e revolucionárias da classe trabalhadora de Paris.

O Governo de Defesa foi apenas suportado como um *pis aller* diante do primeiro sobressalto, como uma necessidade da guerra. A verdadeira resposta do povo de Paris ao Segundo Império, o Império das Mentiras, foi a Comuna.” (MARX, 2011, p. 123-124).

Longe de ser uma forma que reproduziria os regimes políticos existentes, com o seu aparato tradicional de representação e burocracia estatal, a Comuna de Paris inaugura um tipo radicalmente novo de organização política. A sua ideia geral, no entanto, retoma, em um novo arcabouço teórico, aquele ideário democrático presente no conceito de “verdadeira democracia” em 1843. Com esse ideário, retoma também ao primeiro plano conceitual e argumentativo a figura do pensamento democrático spinozano.

O novo imaginário político construído pela Comuna mostrou que qualquer revolução que pretenda superar as condições que tornam possíveis a organização das sociedades em torno do antagonismo de classe terá que lidar com o aparato estatal centralizado, “que com seus onipresentes e complicados órgãos militares, burocráticos, clericais e judiciários, constringe (estrangula) a sociedade viva tal qual uma jiboia” (MARX, 2011, p. 125). Tal aparato foi criado durante o domínio da monarquia absoluta para ser utilizado como uma “arma nascente sociedade moderna em sua luta para emancipar-se do feudalismo” (MARX, 2011, p. 125).

Os privilégios senhoriais dos lordes, das cidades e do clero medievais foram transformados em atributos de um poder estatal unitário, substituindo os dignitários feudais por funcionários estatais assalariados, transferindo para um exército permanente as armas das guardas dos proprietários de terra e das corporações de cidadãos urbanos medievais, substituindo o anárquico xadrez (de colorações partidárias) dos poderes medievais conflitantes pelo plano regulado de um poder estatal dotado de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica. (MARX, 2011, p. 125).

O desenvolvimento pleno dessas formas de centralização política somente foi alcançado na Revolução Francesa, que “teve de eliminar toda independência local, territorial, municipal e provincial” (MARX, 2011, p. 125). A partir dela todo um aparato de centralização e organização do poder estatal desenvolveu-se de forma acentuada de modo a “expandir a circunferência e os atributos do poder estatal, o número de seus instrumentos, sua independência e seu poder sobrenatural sobre a sociedade real, poder que, de fato, tomou o lugar do céu sobrenatural

medieval e dos santos” (MARX, 2011, p. 125). O poder estatal, portanto, atinge um ponto de desenvolvimento e centralização durante a Revolução Francesa que o torna uma espécie de poder sobrenatural, substituindo o poder teológico político existente na Idade Média. Observamos também que Marx, assim como contrapôs na *CFDH* estabelece uma dicotomia entre um domínio caracterizado por formas fantasmagóricas e um domínio de uma sociedade real, estrangulada pelo conjunto de instrumentos de dominação de classe forjados pelo Estado moderno. A construção desse poder estatal como uma forma de poder sobrenatural mostra que a construção dessa oposição entre real e ilusório no âmbito do Estado e da sociedade passa por uma crença em um poder mágico e transcendente da forma estatal em relação ao poder e capacidade de cada indivíduo isolado. “Todo interesse singular engendrado pelas relações entre grupos sociais foi separado da própria sociedade, fixado e tornado independente dela e a ela oposto na forma do interesse estatal, administrado por padres estatais com funções hierárquicas bem determinadas.” (MARX, 2011, p. 125). A separação do interesse surgido da própria sociedade também era uma característica ressaltada por Marx em relação ao modo como a sociedade civil e o Estado se relacionavam entre si na *Filosofia do Direito* de Hegel.

A maneira segundo a qual Marx desenvolve o seu argumento em relação ao processo de constituição do Estado moderno mostra que ele, de certa maneira, retoma aquele desenvolvimento contido, ainda de forma rudimentar, na *CFDH*. E essa retomada conceitual ocorre numa nova problemática que não diz somente respeito ao conceito de “verdadeira democracia”, mas também à ideia a respeito da forma como a sociedade civil relaciona-se com o Estado. É claro que nesse texto também o filósofo alemão incorpora nessa análise uma dimensão histórica temporal. Se na *Crítica* a análise se dava num plano mais conceitual, aqui também se desenvolve, ao lado dessa leitura, uma análise histórica do surgimento e do desenvolvimento do Estado moderno. “Essa [excrecência] parasitária [colada à] sociedade civil, pretendendo ser sua contrapartida ideal,

creceu até atingir seu pleno desenvolvimento sob o poder do primeiro Bonaparte. (MARX, 2011, p. 126).

A Restauração e a Monarquia de julho acrescentaram a ela apenas uma maior divisão do trabalho, crescendo na mesma medida em que a divisão do trabalho dentro da sociedade civil criava novos grupos de interesse e, portanto, novo material para a ação estatal. Em sua luta contra a Revolução de 1848, a República Parlamentar da França e os governos de toda a Europa continental foram obrigados a reforçar, com medidas repressivas contra o movimento popular, os meios de ação e a centralização do poder governamental. (MARX, 2011, p. 126).

O processo de centralização do Estado moderno não ocorreu apenas para dar conta da luta da burguesia contra o sistema feudal, mas também, com o desenvolvimento do capitalismo e, por conseguinte, com o surgimento da classe trabalhadora, a esfera estatal funcionou com um sistema de contenção e repressão das demandas advindas do proletariado. Este processo de aperfeiçoamento da máquina repressora estatal atinge com o movimento revolucionário ocorrido em 1848 um grau de centralização acentuado. O que está em jogo neste momento é a tese de que, apesar das diferenças que podem existir entre elas, “todas as revoluções [...] apenas aperfeiçoaram a maquinaria estatal” (MARX, 2011, p. 126). Se, como vimos no início desse capítulo, o projeto revolucionário comunista não consiste na substituição de uma classe por outra no processo de dominação, mas sim na destruição de todas as classes, em *A Guerra Civil na França*, essa destruição de todas as classes é acompanhada de um novo passo que também se torna fundamental para se obter o objetivo principal da revolução comunista. Não basta apenas apoderar-se do Estado e dos seus instrumentos repressivos, como fizeram todas as revoluções anteriores, mas era necessário, sobretudo, “se livrar desse pesadelo sufocante” (MARX, 2011, p. 126).¹⁰².

¹⁰² “As frações e partidos das classes dominantes, que lutavam alternadamente pela supremacia, consideravam a ocupação (controle) (conquista) e a direção dessa imensa maquinaria de governo como o principal butim do vencedor. Tal maquinaria concentrou-se na criação de imensos exércitos permanentes, uma multidão de vermes estatais e enormes débitos nacionais. Durante o tempo da monarquia absoluta, esse Estado foi um meio da luta da sociedade moderna contra o feudalismo, coroado pela Revolução Francesa e servindo, sob o primeiro Bonaparte, não apenas para subjugar a Revolução

Sob a Restauração e a Monarquia de julho, ele [o Estado] tornou-se não só [um] meio da violenta dominação de classe da classe média, [como também] um meio de acrescentar à exploração econômica direta uma segunda exploração do povo garantindo às famílias dessa classe todos os ricos cargos do aparato estatal. Durante a luta revolucionária de 1848 ele serviu, por fim, como um meio de aniquilar aquela revolução e todas as aspirações à emancipação das massas populares. (MARX, 2011, p. 126)

O desenvolvimento do Estado moderno em sua forma mais desenvolvida somente é alcançado durante o Segundo Império¹⁰³. O crescimento e independência do poder governamental em relação à sociedade durante esse período atinge tal ponto que “um aventureiro grotescamente medíocre, seguido de um bando de bandidos famintos, era suficiente para governá-lo” (MARX, 2011, p. 126). Neste quadro geral do desenvolvimento do poder governamental como uma esfera separada e transcendente à sociedade, a Comuna surge como um polo central do desenvolvimento de uma alternativa à consolidação do Estado centralizado e também como um elemento de uma comparação que se estende por todo o primeiro manuscrito da *Guerra Civil na França*. Por um lado, o poder organizado e centralizado, cujo principal objetivo é garantir a manutenção das condições necessárias para a dominação de classe, é caracterizado como uma excrescência, como uma parasita que suga toda a sociedade; por outro, a Comuna aparece como um modelo de

e aniquilar todas as liberdades populares, como também como instrumento da Revolução Francesa para a luta no exterior, a fim de, no interesse da França, criar no continente Estados mais ou menos à sua imagem, no lugar das monarquias feudais.” (MARX, 2011, p. 126).

¹⁰³ “O poder estatal recebera sua última e suprema expressão no Segundo Império, humilhando sob seu jugo até mesmo os interesses das classes dominantes, cuja farsa parlamentar ele substituiu por *Corps législatifs* autoeleitos e senados autopagos, sancionados em seu governo absoluto pelo sufrágio universal, pela reconhecida necessidade de se manter a “ordem” – quer dizer, o domínio do proprietário fundiário e do capitalista sobre o produtor, escondendo sob os farrapos de uma pantomima do passado as orgias e a corrupção do presente – e pela vitória da fração mais parasita, a dos vigaristas financeiros, expressão plena da devassidão de todas as influências reacionárias do passado: um pandemônio de infâmias. O que parecia ser a vitória final desse poder governamental sobre a sociedade era na verdade a orgia de todos os elementos corruptos dessa sociedade. Aos olhos do leigo, tratava-se da vitória do Executivo sobre o Legislativo, da derrota final da forma da dominação de classe que finge passar-se pelo autogoverno da sociedade pela sua forma que finge ser um poder superior à sociedade. Porém, ela era apenas a última forma degradada e a única forma possível da dominação de classe, tão humilhante para as classes dominantes quanto para as classes trabalhadoras que assim elas mantinham agrilhoadas.” (MARX, 2011, p. 126)

organização política capaz de ser uma forma de autogoverno exercido pela própria classe trabalhadora¹⁰⁴. Esta oposição será o *Leitmotiv* que servirá como a estrutura principal do desenvolvimento conceitual e argumentativo d'*A Guerra Civil na França*.

Nesse processo de desenvolvimento do Estado como uma forma centralizada¹⁰⁵, o experimento organizativo realizado pela Comuna mostra justamente que qualquer revolução que pretendesse superar as relações que tornaram possíveis a luta de classes não poderia simplesmente tomar o Estado como uma estrutura neutra que pairaria sobre todos os interesses, sendo capaz de conciliar os diversos interesses presentes na sociedade civil; mas sim, para a consecução desse objetivo, seria necessário destruir toda a maquinaria estatal de modo a criar um novo imaginário e uma nova prática política¹⁰⁶. A Comuna “foi uma revolução contra o Estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social.” (MARX, 2011, p. 126). Isso quer dizer que após ter identificado o Estado com a política, como vimos não só no *Manifesto Comunista*, mas também na *Ideologia Alemã*, Marx opera uma mudança de perspectiva fundamental. Além das formas tradicionais de regimes políticos, todos eles atrelados a uma forma estatal, o filósofo alemão retoma aquilo que Abensour denominou de “autonomia do político” de modo a incorporar em sua proposta de revolução uma recuperação do sentido presente no conceito de “verdadeira democracia” em 1843. Incorporação esta marcada pela

¹⁰⁴ “A verdadeira antítese do *próprio Império* – isto é, do poder estatal, do Executivo centralizado do qual o Segundo Império fora somente a fórmula exaustiva – foi a *Comuna*.” (MARX, 2011, p. 126)

¹⁰⁵ “Esse poder estatal é, na verdade, uma criação da classe média, primeiramente [como] um meio para eliminar o feudalismo, depois [como] um meio para esmagar as aspirações emancipatórias dos produtores, da classe trabalhadora.” (MARX, 2011, p. 126).

¹⁰⁶ “Todas as reações e todas as revoluções serviram tão somente para transferir esse poder organizado – essa força organizada da escravização do trabalho – de uma mão para outra, de uma fração das classes dominantes para outra. Ele serviu às classes dominantes como um meio de subjugação e corrupção. Ganhou novas forças a cada nova mudança. Serviu como instrumento para suprimir toda sublevação popular e esmagar as classes trabalhadoras depois de estas terem sido combatidas e usadas para assegurar a transferência do poder estatal de uma parte de seus opressores para outra.” (MARX, 2011, p. 126).

reabilitação do sentido de político de forma a abrir, a partir deste momento, uma dimensão desse para além da sua identificação com o Estado.

[A Comuna de Paris] não foi uma revolução feita para transferi-lo de uma fração das classes dominantes para outra, mas para destruir essa horrenda maquinaria da dominação de classe ela mesma. Não foi uma dessas lutas insignificantes entre as formas executiva e parlamentar da dominação de classe, mas uma revolta contra ambas essas formas, integrando uma à outra, e da qual a forma parlamentar era apenas um apêndice defeituoso do Executivo. O Segundo Império foi a forma final dessa usurpação estatal (MARX, 2011, p. 126)

O experimento político realizado pela Comuna provocou, neste sentido, uma recapitulação decisiva do desenvolvimento teórico a respeito daquilo que havíamos chamado no capítulo anterior de organização da vida comum. Se podemos encontrar uma identificação quase total entre o Estado, como um órgão centralizado e repressor, e toda e qualquer forma de política no *Manifesto Comunista*, o modelo organizativo realizado pelos comunais mostrou que, além dos regimes políticos atrelados ao Estado, poderia haver um espaço para uma organização do político que não estivesse atrelado ao domínio de classe, constituindo a “direta negação” do Segundo Império e “o início da Revolução Social do século XIX” (MARX, 2011, p. 127). “Portanto, seja qual for seu destino em Paris, ela fará *le tour du monde*. Ela foi imediatamente aclamada pela classe trabalhadora da Europa e dos Estados Unidos como uma palavra mágica de libertação. As glórias e os atos antediluvianos do conquistador prussiano pareciam [diante da Comuna] meras alucinações de um passado remoto.” (MARX, 2011, p. 127).

No processo de centralização do Estado, cujo ponto culminante foi atingido durante o Segundo Império, a única classe que estaria em

condições de formular um novo horizonte organizativo era justamente a classe trabalhadora¹⁰⁷.

Somente os proletários, inflamados por uma nova missão social a ser cumprida em nome de toda a sociedade, a missão de eliminar todas as classes e a dominação de classe, eram os homens que podiam quebrar o instrumento dessa dominação de classe: o Estado, o poder governamental centralizado e organizado, a usurpar a posição de senhor ao invés de ser o servo da sociedade. (MARX, 2011, p. 127).

Observamos neste trecho que Marx, embora tenha realizado uma retificação decisiva de alguns elementos presentes no *Manifesto Comunista*, como vimos no início desse capítulo, incorpora, na construção de uma nova interpretação a respeito da forma de organização do proletariado, um dos aspectos mais centrais presentes no texto de 1848: com ou sem centralização organizativa, a revolução conduzida pela classe trabalhadora não constitui apenas uma luta para a substituição de uma classe por outra, como ocorreu ao longo da história, mas sim num processo revolucionário capaz de dar fim às próprias relações que tornaram possíveis a organização das sociedades por meio do antagonismo de classe. É importante também ressaltar que o filósofo alemão, no mesmo trecho, enfatiza o ganho conceitual adquirido com a Comuna de Paris. Agora não basta apenas se apossar da esfera estatal, como uma primeira etapa da revolução comunista, mas era preciso destruir de imediato o Estado centralizado e todos os seus órgãos utilizados como um instrumento de dominação de classe. Ainda podemos ver nesse trecho que Marx também incorpora na sua análise a questão já

¹⁰⁷ “Até mesmo a última expressão desse poder de Estado – o Segundo Império –, mesmo que humilhando o orgulho das classes dominantes e varrendo suas pretensões parlamentares de autogoverno, fora apenas a última forma possível de seu domínio de classe. Se, por um lado, ele desapropriou politicamente as classes dominantes, por outro lado, esse Estado foi a orgia sob a qual todas as infâmias econômicas e sociais de seu regime ganharam pleno impulso. A burguesia mediana e a pequena classe média estavam, por suas condições econômicas de vida, impedidas de iniciar uma nova revolução e eram obrigadas ou a seguir os passos das classes dominantes ou [a tornar-se] as seguidoras da classe trabalhadora. Os camponeses eram a base econômica passiva do Segundo Império, desse último triunfo do Estado separado e independente da sociedade.” (MARX, 2011, p. 127)

presente na *CFDH*: o Estado é um produto das próprias relações presentes na sociedade civil.

O Segundo Império, o corolário final e, ao mesmo tempo, a marca definitiva da prostituição do Estado – que havia tomado o lugar da Igreja medieval –, fora engendrado na aguerrida luta contra os proletários, luta promovida pelas classes dominantes e sustentada pelo apoio passivo do campesinato. Ele nasceu contra os proletários. Por estes ele foi demolido, não como uma forma peculiar de poder governamental (centralizado), mas como sua mais poderosa expressão, elaborada de modo a aparentar independência em relação à sociedade e, portanto, também como sua mais prostituída realidade, coberta de infâmia de cima a baixo, tendo como núcleo a absoluta corrupção interna e a absoluta impotência no exterior. (MARX, 2011, p. 127)

O Estado moderno, longe de ser uma esfera capaz de representar os interesses distintos das classes presentes na sociedade, é a forma acabada e aperfeiçoada do processo de dominação da burguesia sobre o proletariado. A partir disso, a apropriação da esfera estatal por qualquer revolução que pretendesse superar a luta de classes estava interdita. Esta é a razão central daquilo que chamamos de retificação do *Manifesto Comunista*. O Estado moderno não era apenas um meio de organização da sociedade, mas a expressão da forma de dominação da burguesia contra o proletariado. Observamos também no trecho supracitado que a esfera estatal não aparece para a sociedade como um poder organizado de uma classe, mas busca se apresentar como se fosse um elemento capaz de integrar os diversos interesses presentes entre os membros dessa¹⁰⁸. Com isso, torna-se claro que o filósofo alemão não via espaço para o entendimento de que o Estado poderia ser uma esfera capaz de superar o interesse particular de cada membro da sociedade de modo a

¹⁰⁸ “O parlamentarismo na França chegara ao fim. Seu último suspiro foi a república parlamentar, de maio de 1848 até o coup d’état. O Império, que o matou, foi sua própria criação. Sob o Império, com seus Corps législatif e seu senado – forma sob a qual ele foi reproduzido nas monarquias militares da Prússia e da Áustria –, ele fora uma mera farsa, uma mera derivação do despotismo em sua forma mais crua. O parlamentarismo estava, então, morto na França, e certamente não seria a Revolução dos trabalhadores que iria ressuscitá-lo.

Mas essa forma de dominação de classe fora destruída apenas para fazer do Executivo, da máquina governamental do Estado, o grande e único objeto de ataque da Revolução.” (MARX, 2011, p. 128).

representar o interesse universal, como pode ser encontrado na filosofia de Hegel.

A possibilidade de construção de uma alternativa para a organização da vida comum que fosse capaz de superar o imaginário político inaugurado pelo jusnaturalismo passava diretamente pela Comuna de Paris. Se o Estado moderno é a expressão da dominação da burguesia sobre o proletariado, a Comuna representava “a reabsorção, pela sociedade, pelas próprias massas populares, do poder estatal como suas próprias forças vitais em vez de forças que a controlam e a subjagam, constituindo sua própria força em vez de força organizada de sua supressão” (MARX, 2011, p. 128). Vemos que a Comuna expressa, ao contrário do Estado moderno, o início do processo de superação do antagonismo de classe, de modo a permitir para a ampla maioria da população o controle racional sobre o modo de organização da vida em comum. Por isso, Marx afirma que a Comuna é a “forma política de sua emancipação social, no lugar da força artificial (apropriada por seus opressores) (sua própria força oposta a elas e organizadas contra elas) da sociedade erguida por seus inimigos para sua opressão”¹⁰⁹ (MARX, 2011, p. 128).

¹⁰⁹ “Pela primeira vez desde o 4 de setembro, a República está livre do *governo de seus inimigos*. (...) [A Comuna organiza para] a cidade uma milícia nacional que defende os cidadãos contra o poder (o governo) *em vez de um exército permanente que defende o governo* contra os cidadãos.” (*Proclamação* do Comitê Central, em 22 de março.)”. (MARX, 2011, p. 128). A importância atribuída por Marx à organização de uma milícia em substituição ao exército permanente pode ser vista no seguinte trecho: “(Bastaria ao povo organizar essa milícia em uma escala nacional e ele estaria livre dos exércitos permanentes; [essa é] a primeira conditio sine qua [non] econômica para todos os melhoramentos sociais, eliminando de uma vez essa fonte de taxas e do endividamento estatal e esse constante perigo de usurpação governamental do domínio de classe – seja do domínio de classe regular ou de um aventureiro fingindo-se de salvador de todas as classes); sendo ela, ao mesmo tempo, a mais segura garantia contra uma agressão estrangeira e tornando de fato impossível o custoso aparato militar em todos os outros Estados; emancipando o camponês da taxa de sangue e [de ser] a mais fértil fonte de toda taxa e dívidas estatais.” (MARX, 2011, p. 128). A constituição de uma milícia nacional, portanto, é um dos elementos centrais para garantir a existência da própria Comuna, evitando dois problemas fundamentais presentes com a existência de um exército permanente: em primeiro lugar, eliminar-se-ia os custos advindos da manutenção desse exército; em segundo lugar, a não-existência desse exército seria uma forma de se evitar a reorganização da burguesia, de modo a permitir o retorno do poder governamental, e, com isso, o domínio de classe. Com a abolição do exército

A Comuna é a “forma política de sua emancipação” na medida em que todo o aparato do Estado com os diversos instrumentos governamentais, utilizados para a dominação de classe, é dissolvido numa forma de organização política¹¹⁰ na qual esse aparato estatal é substituído por uma organização construída pelo próprio proletariado. Até mesmo os instrumentos tradicionais presentes em alguns Estados na época ganham uma nova dimensão ao serem adotados como instrumentos políticos da Comuna, como é o caso do sufrágio universal. “O sufrágio universal, que fora até então abusado [...] [é] adaptado aos seus propósitos reais: escolher, mediante as Comunas, seus próprios funcionários para a administração e legislação” (MARX, 2011, p. 129). Ao contrário do seu uso no contexto do Estado moderno, que é marcado por ser um “joguete nas mãos das classes dominantes, tendo sido exercido pelo povo apenas uma vez em muitos anos a fim de sancionar o (para escolher os instrumentos do) domínio parlamentar de classe” (MARX, 2011, p. 129), o sufrágio universal encontra no seu uso na Comuna o sentido de ser um elemento de escolha dos membros da organização política com total igualdade entre todos os candidatos. Não bastava apenas utilizá-lo, como foi feito por alguns Estados, mas também era preciso que esse sufrágio exercesse na Comuna um papel central, capaz de impedir e superar a autonomização do escolhido, como ocorria nos seus usos em outros contextos. A partir dessa nova dimensão que o sufrágio universal adquiriu na Comuna, “caia

permanente, os camponeses foram beneficiados com o fim dos impostos abusivos que recaiam sobre a sua produção. “Aqui já se encontra aquilo que faz da Comuna uma sorte para o camponês, a primeira palavra de sua emancipação. Com a abolição da “polícia independente” e a suplantação de seus rufiões pelos servidores da Comuna.” (MARX, 2011, p. 128).

¹¹⁰ Aqui utiliza-se a expressão “política”, apesar de toda a ressalva de Marx a esse domínio, com o intuito de indicar que a Comuna, como vimos anteriormente, não constitui de imediato a superação de todas as classes, mas sim o primeiro momento da organização do proletariado com o objetivo de superar a luta de classes. “O caráter da eleição não depende desse nome, mas das bases econômicas, dos contextos econômicos dos eleitores: 1) não haverá mais nenhuma função governamental; 2) a repartição das funções gerais se trará uma questão técnico-administrativa [...] que não outorga nenhum domínio; 3) a eleição não terá nada do seu atual caráter político. (MARX, 2012, p. 114). Como podemos ver neste trecho, a identificação da política com o antagonismo de classe, como já havíamos visto no capítulo V, permanece em pleno funcionamento no pensamento de Marx na década de 1870.

ilusão de que a administração e o governo político seriam mistérios, funções transcendentais a serem confiadas apenas a uma casta de iniciados – parasitas estatais, sicofantas ricamente remunerados e sinecuristas ocupando altos postos, absorvendo a inteligência das massas e voltando-as contra si mesmas nos estratos mais baixos da hierarquia.” (MARX, 2011, p. 129). Observamos que Marx neste trecho mostra que a forma como o aparato estatal se apresenta para o público em geral está diretamente relacionada com uma forma de poder místico e transcendente. Isso quer dizer que, no processo de dominação de classe presente no Estado moderno, este adquire, em substituição ao poder teológico presente na Idade Média, um caráter fantasmagórico, de modo que o domínio de classe não só é exercido por meios coercivos materiais, mas também por meio de um imaginário político que produz uma crença na existência de um poder que transcende a força individual de cada indivíduo e a força conjunta dos indivíduos em sociedade. A Comuna quebra justamente o elemento central desse imaginário: todas as funções governamentais que eram tomadas como formas misteriosas para os membros da sociedade, com o “autogoverno do povo”, são destruídas¹¹¹. A partir dela, da igualdade absoluta entre todos os seus membros, observa-se que se abre toda uma nova dimensão de prática e organização, como havíamos visto na *Ideologia Alemã*, da vida em comum.

Se a Comuna não é ainda uma forma de organização que ultrapassaria o domínio de classe – por isso ainda ela é uma forma política –, é a primeira etapa no processo de organização da classe trabalhadora e

¹¹¹ “Toda a fraude dos mistérios e pretensões do Estado foi eliminada por uma Comuna que consistia em sua maior parte de simples trabalhadores organizando a defesa de Paris, fazendo a guerra contra os pretorianos de Bonaparte, assegurando o *approvisionnement* dessa imensa cidade, preenchendo todos os postos até então divididos entre governo, polícia e prefeitura, executando seu trabalho publicamente, de maneira simples, sob as circunstâncias mais difíceis e complicadas, e o fazendo, tal como Milton no seu *Paraíso perdido*, por umas poucas libras, agindo à luz do dia, sem nenhuma pretensão à infalibilidade, sem se esconder atrás de balcões de procrastinação, sem escrúpulos de confessar seus erros no ato de corrigi-los. Fazendo das funções públicas – militares, administrativas, políticas – *funções de trabalhadores reais* vez de atributos ocultos de uma casta treinada; (mantendo a ordem na turbulência da guerra civil e da revolução) (implementando medidas de recuperação geral).” (MARX, 2011, p. 130).

de destruição das relações que tornam possíveis a própria existência das classes. Uma das diferenças centrais do texto de 1871 para o *Manifesto* consiste no novo significado que a primeira etapa, a tomada de poder pelo proletariado, adquire com a Comuna de Paris. Como é dito por Engels, “eis que o filisteu alemão foi novamente tomado de um saudável terror com as palavras: ditadura do proletariado. Pois bem, senhores, quereis saber como é esta ditadura? Olhai para a Comuna de Paris. Tal foi a ditadura do proletariado.” (ENGELS, 2011, p. 197).

O impacto da Comuna de Paris foi tão grande ao ponto de modificar significativamente a estrutura argumentativa e conceitual a respeito da organização da classe trabalhadora presente até aquele momento em Marx. Tal dimensão ocorreu de tal maneira de modo que este pode ser lido como se o filósofo alemão retomasse uma perspectiva que o aproximava bastante, na questão do ideário democrático radical, do conceito de “verdadeira democracia”, formulado em 1843. Se Marx havia pensado lá de forma geral, aqui essa perspectiva ganha uma dimensão prática e concreta. “Elimina-se a hierarquia estatal de cima a baixo e substituem-se os arrogantes senhores do povo por servidores sempre removíveis, uma responsabilidade de mentira por uma responsabilidade real, uma vez que eles passam a agir continuamente sob supervisão pública.” (MARX, 2011, p. 129). Observamos neste trecho que Marx pensa a estrutura da Comuna, ou seja, da denominada ditadura do proletariado, como uma forma de democracia radical onde todo o aparato estatal é dissolvido e substituído pela representação dos próprios membros da classe trabalhadora, que podem ser substituídos a qualquer momento. Vemos também que o filósofo alemão se utiliza da distinção entre “responsabilidade de mentira” e “responsabilidade real” para demarcar uma das diferenças centrais entre o Estado moderno e a realização empreendida pela Comuna de Paris. Se no primeiro a representação adquire um caráter fantasioso e ilusório, uma vez que os membros eleitos possuem uma autonomia total em relação aos eleitores, no segundo caso, essa autonomia é substituída por mandatos revogáveis, de modo que os

representantes eleitos necessitam, a fim de garantir a continuidade de seus mandatos, agir de acordo com a vontade daqueles que o elegeram, estando assim, ao contrário dos representantes no Estado moderno, submetidos “à supervisão pública”¹¹².

Assim como a máquina e o parlamentarismo estatal não são a vida real das classes dominantes, mas apenas os órgãos gerais organizados de sua dominação – as garantias, formas e expressões políticas da velha ordem das coisas –, assim também a Comuna não consiste no movimento social da classe trabalhadora e, portanto, no movimento de uma regeneração geral do gênero humano, mas sim nos meios organizados de ação. (MARX, 2011, p. 131).

Neste trecho podemos ver que o filósofo alemão constrói uma distinção entre a “vida real” e as formas de organização de uma classe. Da mesma maneira que os mecanismos políticos de dominação não constituem apenas meios organizativos da dominação de uma classe, a Comuna não é o próprio movimento emancipatório da classe trabalhadora, mas a forma de organização de sua luta para a abolição de todas as classes. Por esse motivo, por ser uma forma política de organização da classe trabalhadora, a Comuna não constitui um elemento capaz de eliminar a luta de classes, mas sim é uma forma de organização da classe trabalhadora no processo de luta de classes.

A Comuna

pode provocar violentas reações e revoluções igualmente violentas. Ela inaugura a *emancipação do trabalho* – seu grande objetivo –, por um lado, ao remover a obra improdutiva e danosa dos parasitas estatais, cortando a fonte que sacrifica uma imensa porção da produção nacional para alimentar o monstro estatal, e, por outro lado, ao realizar o verdadeiro trabalho de administração, local e nacional, por salários de operários. Ela

¹¹² “Com todos os grandes centros urbanos organizados em comunas segundo o modelo de Paris, nenhum governo poderia reprimir o movimento por meio de uma reação inesperada. Justamente por meio desse passo preparatório se ganharia tempo para o desenvolvimento interno, a garantia do movimento. Toda a França seria organizada em Comunas auto-operantes e autogovernadas, sendo o exército permanente substituído pelas milícias populares, o exército dos parasitas estatais removido, a hierarquia clerical dando lugar ao mestre-escola, o juiz estatal transformado em órgãos comunais, o sufrágio para a representação nacional deixando de ser um truque para um governo todopoderoso e tornando-se a expressão deliberada das comunas organizadas, as funções estatais sendo reduzidas a algumas poucas funções para fins nacionais gerais.” (MARX, 2011, p. 130)

dá início, portanto, a uma imensa economia, a uma reforma econômica, assim como a uma transformação política. (MARX, 2011, p. 131).

Se a Comuna não constitui, como vimos, um elemento capaz de, por si só, superar a luta de classes, de que modo a classe trabalhadora pode organizar a sua luta contra as condições atuais de exploração e, por conseguinte, superar a organização da sociedade em torno do antagonismo de classes por meio da Comuna? Esse processo de superação das relações que tornaram possíveis a organização das sociedades em torno da luta de classes é um processo que não pode ser realizado de forma imediata. “As classes trabalhadoras sabem que têm de passar por diferentes fases da luta de classe” (MARX, 2011, p. 131).

Sabem que a substituição das condições econômicas da escravidão do trabalho pelas condições do trabalho livre e associado só pode ser o trabalho progressivo do tempo (essa transformação econômica), que isso requer não apenas uma mudança da distribuição, mas uma nova organização da produção – ou, antes, requer a liberação (desobstrução) das formas sociais de produção no atual trabalho organizado (engendrado pela indústria atual), libertando-as dos grilhões da escravidão, de seu atual caráter de classe – e o estabelecimento de sua harmoniosa coordenação nacional e internacional. (MARX, 2011, p. 131).

Uma vez que a Comuna constitui a organização racional do processo de luta contra o antagonismo de classe, essa pode ser um elemento decisivo para o início do processo de superação da luta de classes, de modo a permitir avançar esse processo de forma mais acelerada e também de forma mais humana¹¹³. As classes trabalhadoras “sabem, ao mesmo tempo, que grandes passos podem ser dados desde já pela forma comunal de organização política e que é chegada a hora de iniciar esse movimento para elas mesmas e para o gênero humano” (MARX, 2011, p. 131).

¹¹³ “Elas sabem que essa obra de regeneração será continuamente atrasada e impedida pela resistência de direitos adquiridos e egoísmos de classe. Elas sabem que a atual ‘ação espontânea das leis naturais do capital e da propriedade fundiária’ só pode dar lugar à ‘ação espontânea das leis da economia social do trabalho livre e associado’ mediante um longo processo de desenvolvimento de novas condições, tal como ocorreu com a ‘ação espontânea das leis econômicas da escravidão’ e com a ‘ação espontânea das leis econômicas da servidão’”. (MARX, 2011, p. 131).

A Comuna não constitui apenas uma forma adequada para atender os interesses da classe trabalhadora, mas também constitui um elemento capaz de contribuir com a emancipação do camponês. “Aqui já se encontra aquilo que faz da Comuna uma sorte para o camponês, a primeira palavra de sua emancipação” (MARX, 2011, p. 131). “A classe trabalhadora, mas também da pequena classe média, em verdade, de toda a classe média com exceção da burguesia (os capitalistas ricos) (os ricos proprietários de terra e seus parasitas estatais). Ela representa, acima de tudo, o interesse do campesinato francês.” (MARX, 2011, p. 132)¹¹⁴.

No entanto, no contexto presente na França durante a Comuna de Paris, havia, assim como em grande parte da Europa, um antagonismo entre os trabalhadores urbanos e os trabalhadores rurais. Este antagonismo, como vimos no capítulo anterior, decorre do próprio processo advindo da divisão natural do trabalho. Neste sentido, o processo revolucionário conduzido pelo proletariado tem “como base material de seu movimento [...] o trabalho organizado em grande escala, embora atualmente organizado de forma despótica, e a centralização dos meios de produção, embora atualmente centralizados nas mãos do monopolista, não apenas como meios de produção, mas como meios de exploração e escravização do producteur” (MARX, 2011, p. 134). O antagonismo decorrente da oposição entre trabalhadores urbanos e trabalhadores rurais, ressalta Marx, tende a desaparecer quando o proletariado modifica o estado atual de organização do trabalho e da sua centralização no modo de produção capitalista de modo que eles sejam transformados de suas atuais formas, que servem como “meios de

¹¹⁴ “O ódio do camponês francês está centrado nos “rurais”, nos homens do Château, nos homens dos bilhões de reparação e no capitalista cidadão disfarçado de proprietário rural, que em nenhuma época oprimiram tanto o camponês como sob o Segundo Império, em parte encorajados por meios estatais, em parte resultando do próprio desenvolvimento da agricultura moderna. Os “rurais” sabem que os três meses de governo do Império Republicano na França seriam o sinal para o levante dos camponeses e do proletariado rural contra eles. Daí seu ódio feroz à Comuna! O que eles temem ainda mais do que a emancipação do proletariado urbano é a emancipação dos camponeses. Os camponeses logo aclamariam o proletariado urbano como seus líderes e superiores.” (MARX, 2011, p. 134).

dominação e exploração de classe” (MARX, 2011, p. 134), em formas “de trabalho livre associado e em meios sociais de produção” (MARX, 2011, p. 134). “O que separa o camponês do proletário, portanto, é não mais seu interesse real, mas seu preconceito ilusório.”¹¹⁵ (MARX, 2011, p. 135). A partir do momento em que se modifica as relações de produção dominantes, de modo a possibilitar a livre associação de todos os trabalhadores, o antagonismo encontrado entre aqueles trabalhadores tende a desaparecer.

Se a Comuna, como mostramos, é o único poder que pode lhe trazer imediatamente grandes benefícios mesmo em suas atuais condições econômicas, ela é a única forma de governo que pode assegurar-lhe a transformação de suas atuais condições econômicas, protegendo-o por um lado da expropriação do proprietário fundiário, por outro lado poupando-o da aniquilação, do esgotamento e da miséria em que ele se encontra sob o véu ilusório da propriedade; só ela pode converter sua propriedade nominal da terra em propriedade real de seus frutos e de seu trabalho e conjugar os avanços da moderna agronomia – que respondem a anseios sociais e o ameaçam diariamente como uma força hostil – com a manutenção de sua posição como um produtor realmente independente. Ao ser imediatamente beneficiado pela Comuna, o camponês não tardaria a confiar nela. (MARX, 2011, p. 135).

Longe de reproduzir a divisão natural do trabalho, a Comuna constitui uma forma capaz de superar a dicotomia, existente até naquele momento, entre os trabalhadores urbanos e os trabalhadores rurais, possibilitando a sua integração no movimento geral, iniciado pela Comuna, de superação das relações de dominação e exploração existente.

¹¹⁵ “O trabalho do camponês é isolado e os meios de produção são parcelados, dispersados. Sobre essas diferenças econômicas se ergue todo um mundo de diferentes visões sociais e políticas. Mas essa propriedade camponesa já viveu sua fase normal, isto é, a fase em que ela era uma realidade, um modo de produção e uma forma de propriedade que respondia aos anseios econômicos da sociedade e garantia aos próprios produtores rurais condições normais de vida. Ela entrou em seu período de decadência. Por um lado, dela derivou um numeroso prolétariat foncier (proletariado rural) cujos interesses são idênticos àqueles dos trabalhadores urbanos assalariados. O próprio modo de produção tornou-se caduco pelo moderno progresso da agronomia. Por último, a propriedade camponesa mesma tornou-se nominal, deixando ao camponês a ilusão da propriedade e o expropriando dos frutos de seu próprio trabalho. A competição dos grandes produtores rurais, a taxa de sangue, a taxa estatal, a usura das hipotecas urbanas e os numerosos pequenos furtos do sistema judiciário que o cercam por todos os lados degradaram-no à posição de um ryot hindu, ao passo que sua expropriação – até mesmo a expropriação de sua propriedade nominal – e degradação a um proletário rural constituem um fato cotidiano.” (MARX, 2011, p. 134-135).

O imaginário político inaugurado pela Comuna destruiu as ilusões a respeito da construção de uma república que fosse capaz de superar e convergir os diversos interesses das demais classes, de modo que possibilitasse a construção de um Estado capaz de integrar os diversos interesses presentes na sociedade. “Essa guerra civil destruiu as últimas ilusões sobre [a] ‘República’, assim como o império destruiu a ilusão do desorganizado ‘sufrágio universal’ nas mãos do Estado do gendarme e do padre”¹¹⁶ (MARX, 2011, p. 137). Somente uma “‘República Social’” é capaz de superar as relações de dominação e de exploração atuais e garantir a “transformação social pela organização comunal” (MARX, 2011, p. 137). Por “República Social” Marx compreende a forma política que “desapropria o capital e a classe dos proprietários rurais da máquina estatal para que esta seja assumida pela Comuna, que declara francamente que a ‘emancipação social’ é o grande objetivo da República” (MARX, 2011, p. 137). Por meio de um novo sentido atribuído à “república” que também é acompanhada do adjetivo “social”, o filósofo alemão mostra que a forma existente até então dessa era marcada por uma forma ilusória de síntese dos interesses de todas as classes, que, na verdade, mascarava a maneira pela qual se realizava a dominação da burguesia sobre as demais classes. O acompanhamento do adjetivo “social” tem justamente o objetivo de enfatizar o caráter que a república adquire, pela

¹¹⁶ “Os republicanos profissionais da Assembleia dos ‘rurais’ são homens que realmente creem, apesar dos experimentos de 1848 a 1851, apesar da guerra civil contra Paris, que a forma republicana do despotismo de classe é uma forma possível, duradoura, enquanto o ‘Partido da Ordem’ a conclama apenas conspirativamente, visando combater a República e reintroduzir sua única forma adequada, monárquica ou, antes, imperial, como a forma do despotismo de classe. Em 1848, esses simplórios voluntários foram empurrados para a linha de frente até que, com a Insurreição de Junho, pavimentaram o caminho para o domínio anônimo de todas as frações dos pretendentes a escravocratas da França. Em 1871, em Versalhes, eles foram desde o início empurrados para a retaguarda, para lá figurar como o adorno “republicano” do domínio de Thiers e para sancionar, com sua presença, a guerra dos generais bonapartistas contra Paris! Em uma inconsciente autoironia, esses infelizes realizaram suas reuniões partidárias na Salle de Paume a fim de mostrar o quanto eles degeneraram em relação aos seus predecessores de 1789! Com seus Schölchers etc., tentaram convencer Paris a entregar suas armas a Thiers e forçá-la ao desarmamento mediante a Guarda Nacional da “Ordem” sob Saisset! Isso para não falar dos assim chamados deputados socialistas de Paris, como Louis Blanc. Estes suportaram submissamente os insultos de um Dufaure e dos ruraux, teceram desvarios sobre os direitos “legais” de Thiers e cobriram-se de infâmia ao choramingar diante dos bandidos!” (MARX, 2011, p. 137-138).

Comuna, como um instrumento para a destruição da esfera estatal. “Mas o atual caráter ‘social’ de sua república consiste apenas nisto: que os trabalhadores governam a Comuna de Paris! Quanto às suas medidas, elas têm de, pela natureza das coisas, estar principalmente confinadas à defesa militar de Paris e a seu *approvisionnement!*” (MARX, 2011, p. 139).

Assim como havíamos visto no capítulo IV, todas as revoluções, para serem realizadas, necessitaram da adesão e do apoio das massas. O movimento revolucionário realizado pelos trabalhadores durante a Comuna de Paris não constitui uma novidade no tocante à necessidade de terem “tomado a iniciativa da atual revolução e, em heroico sacrifício, tenham suportado o principal fardo dessa batalha, não é nenhuma novidade”¹¹⁷ (MARX, 2011, p. 138). O elemento que a distingue neste aspecto em relação a todas as outras revoluções consiste em que, nessa, “o povo, após o primeiro levante, não desarmou a si mesmo e entregou seu poder nas mãos dos velhacos republicanos das classes dominantes” (MARX, 2011, p. 138). Ou seja, ao invés de serem utilizados como uma força material para a realização de uma revolução que atenderia, como ocorreu em outros casos, aos interesses de outras classes, a Comuna de Paris distingue-se de todos os demais processos revolucionários na medida em que esse processo foi iniciado, conduzido e organizado pela própria classe trabalhadora. “Ao constituir a Comuna, tomaram o comando de sua revolução em suas próprias mãos e ao mesmo tempo encontraram, em caso de sucesso, os meios de mantê-lo nas mãos do próprio povo, substituindo a maquinaria estatal, a maquinaria governamental das classes dominantes, por uma maquinaria estatal própria” (MARX, 2011, p. 138). Observamos neste trecho que não bastava apenas se apoderar das estruturas estatais existentes, de modo que elas pudessem ser utilizadas para os objetivos e fins diametralmente opostos a aqueles para os quais essas estruturas foram criadas, mas também era preciso criar formas

¹¹⁷ “Esse é o fato notável de todas as revoluções francesas! É apenas uma repetição do passado! Que a revolução é feita em nome e assumidamente para as massas populares, isto é, para as massas produtoras, isso é uma característica que essa revolução tem em comum com todas as suas predecessoras.” (MARX, 2011, p. 138).

próprias de organização da vida comum. Formas estas que, para a realização da sua finalidade de dar início, como vimos, ao processo de abolição de todas as classes necessitariam romper, de modo definitivo, com a forma estatal de organização do domínio de uma classe sobre a outra¹¹⁸. Embora Marx utilize a expressão “maquinaria estatal própria” para caracterizar a forma a ser criada em substituição à esfera estatal existente, sabemos que o modo como a Comuna se organizou, e isso foi enfatizado pelo filósofo alemão ao longo do texto d’*A Guerra Civil na França*, não mantinha nenhuma proximidade com qualquer tipo de organização estatal¹¹⁹.

Apesar de todo o experimento organizativo realizado pelos trabalhadores durante a Comuna de Paris, o seu maior feito, ressalta Marx, foi a sua própria existência¹²⁰. Diante de todas as condições adversas encontradas pelos trabalhadores, “Eles proclamaram clara e conscientemente como sua meta a emancipação do trabalho e a transformação da sociedade!” (MARX, 2011, p. 138). Existência esta realizada em condições adversas. O ato de existir da Comuna, não só alterou a teoria, como pudemos ver nos prefácios do *Manifesto*

¹¹⁸ “Esse é seu inefável crime! Trabalhadores infringindo o privilégio governamental dos 10 mil que se encontram no topo e proclamando sua vontade de quebrar a base econômica desse despotismo de classe que emprega para seu interesse próprio a força estatal organizada da sociedade! Foi isso que, na Europa e nos Estados Unidos, lançou as respeitáveis classes no paroxismo das convulsões e que responde pelos seus gritos de impreciação e de blasfêmia, [por] seu feroz clamor a exigir o assassinato do povo e por seus caluniosos insultos lançados do alto de suas tribunas parlamentares e das redações de seus serviços jornalísticos!” (MARX, 2011, p. 138).

¹¹⁹ “Alguns amigos protetores da classe trabalhadora, não conseguindo disfarçar seu desgosto mesmo com as poucas medidas que eles consideram como “socialistas”, embora nelas não haja nada de socialista a não ser sua tendência, expressam sua satisfação e sua aduladora simpatia pela Comuna com a grande descoberta de que, no fim das contas, os trabalhadores são homens racionais que, uma vez no poder, sempre voltam as costas para medidas socialistas! De fato, eles não tentarão estabelecer em Paris nem um phalanstère nem uma Icarie. Homens sábios de seu tempo!” (MARX, 2011, p. 138).

¹²⁰ “A maior medida da Comuna é sua própria existência, trabalhando, atuando sob circunstâncias de extraordinária dificuldade! A bandeira vermelha, hasteada pela Comuna de Paris, coroa na realidade apenas o governo dos trabalhadores de Paris! [...]. Mas o atual caráter “social” de sua república consiste apenas nisto: que os trabalhadores governam a Comuna de Paris! Quanto às suas medidas, elas têm de, pela natureza das coisas, estar principalmente confinadas à defesa militar de Paris e a seu approvisionnement!” (MARX, 2011, p. 139)

Comunista, mas também provou que a organização e a construção de uma nova prática política capaz de ultrapassar os limites do imaginário político existente até aquele momento poderiam ser realizadas.¹²¹ O seu maior feito consistia, portanto, em mostrar que a organização dos trabalhadores em torno de uma forma política marcada pela igualdade absoluta de todos os membros não só era possível, mas também era a forma necessária pela qual a classe trabalhadora percorreria todas as fases da luta de classes até a superação de todas as classes. A Comuna mostrou que essa organização necessitava, sobretudo, romper com a forma tradicional de organização política atrelada ao Estado, de modo a destruir o imaginário político em torno da esfera estatal como um elemento capaz de integrar, no seu domínio, os diversos interesses presentes na sociedade. A partir desse momento, não bastava apenas se apoderar da máquina estatal e fazê-la funcionar de modo que atendesse aos interesses da maioria da população, mas também era necessário romper, de modo definitivo, com esta estrutura. Rompimento este necessário na medida em que o Estado centralizado moderno foi uma invenção da burguesia, em seu processo revolucionário, para garantir a sua dominação política. Por esta razão, a classe trabalhadora não poderia mais nutrir a ilusão de que bastaria apenas se apossar da esfera estatal para que os seus objetivos de superação da

¹²¹ “Seu surgimento foi uma vitória contra os vitoriosos da França. A prisioneira Paris retomou, com um golpe audaz, a liderança da Europa sem apoiar-se na força bruta e sim assumindo a liderança do movimento social, dando corpo às aspirações da classe trabalhadora de todos os países.” (MARX, 2011, p. 130). “Com todos os grandes centros urbanos organizados em comuna segundo o modelo de Paris, nenhum governo poderia reprimir o movimento por meio de uma reação inesperada. Justamente por meio desse passo preparatório se ganharia tempo para o desenvolvimento interno, a garantia do movimento. Toda a França seria organizada em Comunas auto-operantes e autogovernadas, sendo o exército permanente substituído pelas milícias populares, o exército dos parasitas estatais removido, a hierarquia clerical dando lugar ao mestre-escola, o juiz estatal transformado em órgãos comunais, o sufrágio para a representação nacional deixando de ser um truque para um governo todo-poderoso e tornando-se a expressão deliberada das comunas organizadas, as funções estatais sendo reduzidas a algumas poucas funções para fins nacionais gerais.” (Marx, 2011, p. 131). Como foi dito por Ross, “Quando Marx escreveu que o que mais importava na Comuna de Paris de 1871 não eram os ideais que ela buscou concretizar, mas sua própria “existência efetiva”, ele jogou luz sobre o fato de que os insurgentes não compartilhavam ideia alguma da sociedade vindoura. A Comuna foi, nesse sentido, um laboratório de invenções políticas, arranjado na hora ou improvisado a partir de cenários e de frases do passado reconfigurados de acordo com a necessidade, e estimulado pelos desejos que haviam sido despertados nas reuniões populares do fim do império” (ROSS, 2021, p. 26).

luta de classes estivessem concluídos, mas era necessário romper e destruir com as formas tradicionais de organização política.

No entanto, esse processo de organização da classe trabalhadora não é um processo que dependeria apenas de um ato de vontade particular de cada trabalhador. Como havíamos visto no capítulo anterior, o conjunto de relações as quais estão submetidos os indivíduos produziram as diversas classes ao longo da história. A constituição e organização da classe trabalhadora como uma classe revolucionária não poderia escapar do conjunto de relações que tornaram a sua existência possível. Não ter compreendido esse processo constitutivo de todas as classes, por meio das relações as quais eles estão submetidos, foi o erro cometido pelos denominados socialistas utópicos.

Esses benevolentes protetores, profundamente ignorantes das reais aspirações e do real movimento das classes trabalhadoras, esquecem uma coisa. Todos os fundadores socialistas de seitas pertencem a um período em que as próprias classes trabalhadoras não estavam treinadas e organizadas pela marcha da sociedade capitalista o suficiente para aparecer na cena mundial como agentes históricos, e tampouco as condições materiais de sua emancipação estavam suficientemente maduras no velho mundo. Sua miséria existia, mas as condições de seu próprio movimento ainda não existiam. Os fundadores utópicos de seitas, enquanto em seu criticismo da sociedade atual descreviam claramente a meta do movimento social, a superação do sistema do trabalho assalariado com todas as suas condições econômicas de domínio de classe, não localizavam na própria sociedade as condições materiais de sua transformação, tampouco na classe trabalhadora o poder organizado e a consciência de seu movimento. (MARX, 2011, p. 138).

Observamos neste trecho que o processo de constituição da classe trabalhadora como uma classe revolucionária não consistia num ato voluntarioso, conduzido pelos socialistas utópicos, mas sim num processo independente da vontade de cada indivíduo singular. Não bastava apenas denunciar a miséria existente do estado de coisas atuais para que houvesse a organização da classe trabalhadora, mas também era necessário que as condições, propiciadas pelo desenvolvimento do capitalismo, como vimos no capítulo anterior, atingissem tal ponto de desenvolvimento para que a o proletariado fosse constituído como a

classe capaz de superar todas as classes. Não estando presentes estas condições, restou aos socialistas utópicos fantasiarem sociedades e organizações que possuíam em comum o fato de que a classe trabalhadora não era vista como uma força, capaz de por si só, conduzir o processo de superação da sociedade de classes. Por esta razão, Marx enfatiza que, não tendo encontrado as condições materiais adequadas para o desenvolvimento da classe trabalhadora, os socialistas utópicos “procuravam compensar as condições históricas do movimento com imagens fantasiosas e planos de uma nova sociedade em cuja propaganda viam o verdadeiro caminho da salvação”. (MARX, 2011, p. 138).

A superação do socialismo utópico, neste sentido, também foi decorrente do desenvolvimento da própria classe trabalhadora. “A partir do momento em que o movimento dos operários se tornou real, as utopias fantásticas esvaeceram-se, não porque a classe trabalhadora houvesse desistido do fim pretendido por esses utopistas, mas porque encontraram os verdadeiros meios para realizá-lo, surgindo em seu lugar uma visão real das condições históricas do movimento e uma força cada vez mais agregadora da organização militar da classe trabalhadora.” (MARX, 2011, p. 138). Observamos neste trecho que, embora Marx enfatize o aspecto central de que a superação da luta de classes é um projeto que necessita ser organizado e realizado pela própria classe trabalhadora, o filósofo alemão também mostra que os objetivos pretendidos pelos socialistas utópicos não são distintos dos objetivos da classe trabalhadora. “Os dois fins últimos do movimento proclamado pelos utopistas são os fins últimos proclamados pela Revolução de Paris e pela Internacional.” (MARX, 2011, p. 138). O que distingue o projeto dos socialistas utópicos do projeto comunista consiste, portanto, na forma pela qual a classe trabalhadora se auto-organiza em detrimento de uma concepção que planejava ações e projetos a partir de uma visão externa ao movimento operário. “Somente os meios são diferentes, e as condições reais do movimento não estão mais encobertas por fábulas utópicas.” (MARX, 2011, p. 138). Se as condições de organização da classe trabalhadora se desenvolveram a tal

ponto que permitiu a instauração da Comuna de Paris a partir da própria organização da classe trabalhadora, não havia mais necessidade, naquele momento, de se apoiarem na doutrina de qualquer socialista utópico.

Esses amigos protetores do proletariado são, por isso, apenas vítimas de sua própria ignorância quando se aventuram a opinar sobre as proclamadas tendências socialistas dessa revolução. Não é culpa do proletariado de Paris que, para eles, as criações utópicas dos profetas do movimento operário sejam ainda a “Revolução Social”, quer dizer, que a Revolução ainda seja, para eles, “utópica”. (MARX, 2011, p. 139).

Ora, podemos compreender agora o sentido exato daquela afirmação de Marx de que “A maior medida da Comuna é sua própria existência” (MARX, 2011, p. 139). Com a instauração da Comuna de Paris, a classe trabalhadora mostrou que era sumamente capaz de se auto-organizar e de construir uma prática política sem necessitar recorrer a qualquer forma de utopia. O movimento organizativo realizado pela classe trabalhadora durante a Comuna de Paris, não só mostrou os limites do socialismo utópico, mas também revelou o caráter central internacionalista de seu projeto.

O chauvinismo da burguesia é apenas uma vaidade, cobrindo com um manto nacional todas as suas pretensões. Ele é um meio de, com exércitos permanentes, perpetuar as lutas internacionais, subjugar os produtores em cada país, lançando-os contra seus irmãos de outros países, um meio de impedir a cooperação entre as classes trabalhadoras, a primeira condição de sua emancipação. O verdadeiro caráter desse chauvinismo (que há tempos se tornou uma mera palavra oca) se revelou após Sedan, durante a guerra de defesa boicotada por toda parte pela burguesia; revelou-se, também, na capitulação da França, na guerra civil travada por Thiers, este alto sacerdote do chauvinismo, e com o consentimento de Bismarck! Revelou-se nas pequenas intrigas policiais da Liga Antialemã, [na] caça aos estrangeiros em Paris após a capitulação. Esperava-se que o povo de Paris (e o povo francês) pudesse ser estupidificado com a paixão do ódio nacional e que, mediante ultrajes postíços contra os estrangeiros, esquecesse sua aspiração real e seus traidores internos! (MARX, 2011, p. 141).

Neste cenário, a Comuna, como vimos, não consiste numa ruptura definitiva com a luta de classes, mas sim uma primeira fase de organização da classe trabalhadora, de modo que possibilite a sua integração e passagem pelas diferentes fases dessa luta. Por esta razão, a Comuna é considerada pelo filósofo alemão como uma forma de poder político. “Em

sua mais simples concepção, [ela é] a forma sob a qual a classe trabalhadora assume o poder político em seus baluartes sociais, Paris e outros centros industriais.”¹²² (MARX, 2011, p. 169). Longe de consistir em uma ruptura com a tese, inaugurada na *Ideologia Alemã*, de que o poder político é a forma como se expressa na esfera da organização da vida comum o domínio de uma classe sobre outra classe, a Comuna aparece também como uma forma de dominação de classe. O elemento que a distingue dos outros mecanismos políticos consiste em que ela é apenas um instrumento temporário para a organização da classe trabalhadora e, por conseguinte, da destruição de todas as classes.

No entanto, embora não constitua, de fato, a superação da luta de classes, a Comuna insere-se naquele projeto, que havíamos visto no *Manifesto Comunista*, de construir os meios necessários para a superação das condições que tornaram a luta de classes possíveis. “Mas o proletariado não pode, como o fizeram as classes dominantes e suas diferentes frações rivais nos sucessivos momentos de seu triunfo, simplesmente se apossar desse corpo estatal existente e empregar esse aparato pronto para seu próprio objetivo.” (MARX, 2011, p. 168). Isso quer dizer que não basta apenas se apoderar da maquinaria estatal, de modo que seria possível se utilizar da forma de organização política das classes dominantes como um meio eficaz de fazer essa maquinaria funcionar para os propósitos da própria classe trabalhadora, mas também é necessário destruir a organização política existente, que se expressa em sua forma estatal, e construir formas novas de organização política capazes de atender ao objetivo principal da classe trabalhadora: a superação da luta de classes¹²³. “A primeira condição para a manutenção do poder político é

¹²² “Os proletários da capital”, disse o Comitê Central em sua proclamação de 20 de março, ‘em meio aos fracassos e traições das classes dominantes, entendeu que lhe era chegada a hora de salvar a situação tomando em suas mãos a direção dos negócios públicos... Entenderam ser seu imperioso dever e seu absoluto direito tomar em suas próprias mãos o seu próprio destino, apossando-se do poder político (poder estatal)’.” (MARX, 2011, p. 168).

¹²³ “Mas a classe operária não pode simplesmente se apossar da maquinaria estatal tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios objetivos. O instrumento

transformar [a] maquinaria estatal e destruí-la – um instrumento de domínio de classe.” (MARX, 2011, p. 168). A necessidade de construir uma nova forma de organização política pelo proletariado advém do fato que o Estado centralizado moderno tem a sua origem no processo de surgimento da burguesia.

Essa enorme maquinaria governamental, que como uma jiboia constringe o verdadeiro corpo social na malha ubíqua de um exército permanente, uma burocracia hierárquica, uma polícia e um clero obedientes e uma magistratura servil, foi primeiramente forjada nos dias da monarquia absoluta como uma arma da nascente sociedade da classe média em suas lutas para emancipar-se do feudalismo. A primeira Revolução Francesa, com sua tarefa de conferir pleno alcance ao livre desenvolvimento da moderna sociedade da classe média, teve de eliminar todos os bastiões locais, territoriais, municipais e provinciais do feudalismo, preparando o solo social para a superestrutura de um poder estatal centralizado, com órgãos onipresentes ramificados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica. (MARX, 2011, p. 168). (MARX, 2011, p. 168).

Pelo fato de a esfera estatal moderna ter disso engendrada para a consecução do objetivo da organização da burguesia como classe dominante, não há nenhuma possibilidade dessa mesma estrutura ser utilizada pela classe trabalhadora como um meio adequado para o seu próprio projeto emancipatório. Por esta razão, a Comuna constituiu um elemento de suma importância no processo de construção de um imaginário político que fosse capaz de superar a dimensão tradicional de se pensar a política. A partir dela, foi possível mostrar de forma prática que a organização da vida comum não necessitava recorrer a uma organização estatal que possuía como característica principal o domínio de uma classe sobre a outra. O “retorno do político”, como foi bem apontado por Abensour¹²⁴, constitui não só uma recuperação do imaginário democrático

político de sua escravização não pode servir como o instrumento político de sua emancipação.” (MARX, 2011, p. 168).

¹²⁴ “Os textos de 1842, longe de manifestar apenas um democratismo mais ou menos acentuado no nível das posições políticas, no nível da teoria, colocam-se sob o signo, não tanto da emancipação política, mas da emancipação do político em relação ao teológico, do complexo do Estado cristão. Se essa afirmação essencial da autonomia do político se traduz por uma tentativa de importar para o mundo germânico a ideia republicana, ela leva, mais ainda, a uma verdadeira redescoberta do político; o lugar político é pensado como irredutível, como possuindo uma consistência própria e, na lógica dessa autonomia, considerado como determinante. Enfim, Marx, próximo, nesse

radical presente na *CFDH*, mas também do retorno do pensamento político spinozano. A diferença fundamental que observamos entre aquele primeiro surgimento da imagem de Spinoza em 1843 e o ressurgimento dessa imagem em 1871, mesmo após a linha divisória que Marx traçou entre o seu pensamento da organização política e a forma tradicional presente na filosofia política¹²⁵, é que aqui o “retorno do político” aparece integrado com a problemática do materialismo histórico e a abertura do pensamento de Marx para a questão dos efeitos da ideologia. Problemática esta ausente na ocasião da redação da *CFDH*.

Portanto, se no *Manifesto Comunista* encontramos a tese problemática da identificação do Estado com a política e, conseqüentemente, a desapareção dessa última com o comunismo, em *A Guerra Civil na França* a autonomia do político em relação ao Estado retorna ao primeiro plano de reflexão de Marx. Uma vez que no *Manifesto* poderia se ter a interpretação de que o Estado seria uma “organização da classe dominante” e, portanto, como afirma Balibar, poderia se constituir um paralelismo entre a revolução burguesa e a proletária, no sentido de que o Estado burguês e o Estado proletário seriam distintos, mas teriam “um princípio (uma definição geral, uma essência) comum: a simples ‘organização em classe dominante’” (BALIBAR, 1975p.152), a noção de comuna vem justamente retificar o *Manifesto*. De um lado, a burguesia se organiza como classe dominante “apenas desenvolvendo o aparelho do

caso, de Rousseau, para quem “tudo depende radicalmente da política”, devolve o mundo político à sua órbita, recentra-o, por assim dizer, elaborando por sua parte uma nova figura do momento maquiaveliano.” (ABENSOUR, 1998, p. 28). Abensour não só ressalta o aspecto da autonomia do político presente em Marx, segundo o autor, em 1842-1843, mas também a inflexão que esta questão sofreu em 1859: “pela leitura desse texto [do prefácio à *Crítica da Economia Política*] quase “canônico”, desse auto interpretação da crítica de 1843, é forçoso registrar um verdadeiro descentramento do político, pensado doravante como um fenômeno derivável e, de algum forma, secundário. Marx, ao mesmo tempo em que nega a autonomia do político, naturaliza-o, inserindo-o no campo de dependência de uma necessidade infra-estrutural, ou de um conjunto de relações de força. Uma ruptura com a renovação maquiaveliana vem à luz: a relação com a instituição da filosofia política moderna se apaga a ponto de dar lugar a uma ciência de objeto da totalidade social.” (ABENSOUR, 1998, p. 30).

¹²⁵ Além da linha divisória que Marx também construiu em relação ao pensamento de Spinoza na *Sagrada Família*, como vimos no capítulo 4.

Estado”, enquanto que “o proletariado ‘se organiza em classe dominante’ apenas fazendo surgir ao lado do aparelho do Estado e contra ele formas de prática e de organização política totalmente diferentes” (BALIBAR, 1975, p.152). Tal conjunto de práticas se organiza na forma de uma democracia radical, cujos fundamentos se apoiam em uma recusa de qualquer transcendência à potência imanente da multidão.

Como pudemos ver ao longo desse capítulo, Marx não renuncia à ideia, presente desde a *Ideologia Alemã*, de que a esfera política é a forma como se expressa, na organização da vida comum, a dominação de classe. A Comuna, apesar de toda a sua contribuição para a organização política dos trabalhadores, não constitui, como vimos ao longo desse capítulo, uma forma que fosse capaz de dar fim à luta de classe. Por esta razão, Marx considera a Comuna como uma organização política, ou seja, como um meio pelo qual os trabalhadores exercem a sua dominação de classe. O que poderíamos chamar propriamente de retificação do *Manifesto* consistiria mais na recusa do uso, como um meio adequado para os seus próprios fins, do Estado; e na separação entre a política, que em muitos casos se realiza por meio da esfera estatal, e o Estado. No entanto, essa abertura para uma política que se realizaria para além dos limites impostos pelo Estado não consistiria em alguma forma que pudesse escapar à luta de classes. Neste sentido, concordamos com Abensour quando ele diz haveria uma “dimensão escondida” no pensamento de Marx a respeito do político, dimensão esta marcada por um questionamento do sentido tradicional dessa dimensão. Tal questionamento do sentido atribuído à política como algo atrelado ao Estado é uma questão que está presente no filósofo alemão desde 1843, na *CFDH*. A noção de comuna recupera justamente uma ideia de política para além da dimensão do Estado, cuja ideia é marcada pela construção de uma organização caracterizada pela igualdade absoluta entre todos os seus membros. Como foi apontado por Balibar,

a tendência real observada por Marx não é uma simples tendência, mas uma tendência complexa; – dum lado, é a tendência para a destruição do

Estado, portanto a tendência para o desaparecimento da política, mas uma tendência complexa; – mas é também a tendência para a continuação duma nova forma de “política” ou, melhor, duma nova prática de política, se bem que esta seja necessariamente comandada primeiramente pelos imperativos duma luta de classe, portanto, construída contra o Estado, e em relação a ele. E, esta segunda tendência é a própria condição de realização da primeira, visto que ela só representa a originalidade histórica do proletariado de forma positiva, e lhe dá os meios da sua luta. (BALIBAR, 1975, p. 156)

6.7

O retorno da primeira imagem de Spinoza

Quando superados os estágios iniciais da definição de democracia no capítulo XVI do *TTP*, – essa é definida como uma forma de governo absoluto, como uma forma de poder colegiado, consistindo na união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito sobre tudo o que estiver sobre o seu poder e que tem por fundamento e finalidade evitar os absurdos dos instintos e conter todos dentro dos limites da razão –, Spinoza, por meio de uma comparação, retornará ao tema do regime democrático no capítulo XVII sobre o Estado hebreu. Os hebreus não transferiram o seu direito natural para ninguém e todos renunciaram a esse direito igualmente, como ocorre numa democracia. A partir desse pacto, todos passaram “a ser completamente iguais, todos podiam interpelar a Deus, de receber e interpretar as leis e de participar em todas as tarefas de administração do Estado” (ESPINOSA, 2008, p. 257).

Tal forma de organização comunal, marcada pelo igualitarismo, aproxima-se dessa forma descrita por Spinoza no capítulo XVII do *TTP*. Do capítulo XVII do *TTP*, Marx transcreveu 15 trechos. Nesses trechos não encontramos a parte na qual Spinoza diz que os hebreus, no primeiro pacto, “não transferiram para ninguém o seu direito e todos eles, como numa democracia, lhe renunciaram igualmente, proclamando em

uníssonos ‘tudo o que faremos’ (ESPINOSA, 2008, p. 257). Observamos, sobretudo, nos trechos presentes no *Cadernos Spinoza* não só do capítulo XVII, mas também dos outros que tratam dos fundamentos do Estado no TTP, a defesa da liberdade de pensamento. O trecho referente ao primeiro pacto dos hebreus com Deus, objeto da comparação de Spinoza com a democracia, não despertou atenção de Marx quando este transcreveu os trechos do TTP em 1841. No entanto, o modo como se organizou a Comuna de Paris mostra que a seu igualitarismo radical aproxima-se daquele mesmo igualitarismo presente no primeiro pacto dos hebreus. No entanto, a forma de organização democrática radical da Comuna de Paris difere daquela exposta por Spinoza no TTP na medida em que a organização comunal não necessitava de uma forma de transcendência para o seu funcionamento pleno, como era o caso no primeiro pacto dos hebreus. Poder-se-ia também objetar que um dos aspectos centrais presente em *A Guerra Civil na França* consiste na recusa de qualquer forma de Estado como elemento central para a organização do comum. Tal aspecto colocaria o filósofo alemão numa posição contrária à de Spinoza para quem o Estado seria um elemento necessário para que todos renunciassem ao seu direito natural e fossem conduzidos de acordo com os ditames da razão¹²⁶, o que implicaria numa posição oposta a que vimos existir em Marx em *A Guerra Civil na França*. No entanto, no TP, o filósofo holandês estabelece duas ressalvas: 1. É necessário, em decorrência da constituição dos seres humanos, que haja algum direito comum¹²⁷. No entanto, ao longo da história esse direito se efetivou por meio de um Estado. Sabemos também que Spinoza ressalta que “os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, que hábeis, e por isso é difícil acreditar que

¹²⁶ “O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera, ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade. (TTP, 2008, p. 302)

¹²⁷ “Os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum” (TP, I, 3).

possamos conceber alguma coisa aplicável a uma sociedade comum que a ocasião ou o acaso não tivessem já mostrado e que homens atentos aos assuntos comuns e ciosos da sua própria segurança não tivessem visto.” (TP, I, 3). Desta maneira, o filósofo holandês não pretendeu inventar alguma forma de organização política que já não tivesse existido ao longo da história. 2. Apesar da ressalva de Spinoza a respeito do ponto anterior, o filósofo holandês, no capítulo II do TP, enfatiza que o direito civil que é definido “pela potência da multidão costuma chamar-se estado”¹²⁸ (TP, II, 17). O elemento central deste trecho consiste na utilização do verbo *so/eo* (costumar). Ao longo da experiência histórica, o direito comum se efetivou por meio do Estado. Mas, ao mesmo tempo, o filósofo holandês não reduz a sua efetivação a uma esfera estatal. O uso do verbo *so/eo* mostra justamente que Spinoza não pretendia limitar as possibilidades de efetivação do direito civil, mas, como ele havia alertado no capítulo 1 do TP, não pretendia também construir uma nova forma de organização política. A Comuna de Paris é um exemplo de uma situação em que o direito comum não se efetivou por meio de um Estado, mas se efetivou por meio de uma organização igualitária. Marx, ao recusar a esfera estatal como um meio adequado para a realização do projeto comunista, não pretende, com vimos desde o capítulo 5, renunciar à existência de um direito comum, mas pretende que, na construção do projeto comunista, as relações, que tornaram possíveis a existência das diversas classes ao longo da história, fossem destruídas. O Estado, como forma de expressão da luta de classes na esfera da organização do comum, não poderia, como vimos nesse capítulo, ser tomada como um elemento adequado para a efetivação do direito comum de modo a atender aos objetivos da revolução comunista.

Desta forma, a ideia de uma forma de organização que ultrapassa os limites institucionais de um Estado, compreendendo uma nova forma de política que se define mais por determinadas relações que os

¹²⁸ “Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet.” (TP, II, 17).

indivíduos estabelecem entre si do que propriamente um regime de governo atrelado a uma forma estatal, aproxima-se bastante da ideia, nesse momento já distante, formulada por Marx da “verdadeira democracia” e, sobretudo, do ideal democrático de Spinoza. Na comuna, como vimos, todos eram elegíveis por meio de sufrágio universal para qualquer um dos cargos dessa organização. Além disso, todos os mandatos eram imperativos e revogáveis para que os mandatários não obtivessem autonomia em relação aos objetivos e interesses do povo que o elegeu. Esse cenário apresenta-se como se Marx, após ter elaborado parte significativa de sua estrutura conceitual, incluindo uma teoria da ideologia assentada em níveis de objetividade, retornasse às suas reflexões realizadas na *CFDH* e, de certa forma, retificasse-as de modo que fossem incluídas nelas todos os ganhos conceituais que ele já havia adquirido.

6.8

Conclusão

Pudemos ver ao longo desse capítulo que Marx ressalta na análise da prática e da organização da Comuna de Paris que, embora constitua um elemento fundamental para a organização da classe trabalhadora, a Comuna não constitui uma forma de organização que pudesse escapar do conjunto de relações que produziram as distintas classes. Apesar de seu igualitarismo radical, o filósofo alemão enfatiza justamente que essa forma de se pensar a política para além de sua identificação com o Estado, ainda assim, está marcada pelo domínio de uma classe sobre outra classe. Portanto, ao contrário do seu conceito de verdadeira democracia, Marx em 1871 está atento aos efeitos que a organização da sociedade na forma de antagonismo de classes produz até mesmo numa forma política

construída pela própria classe trabalhadora. A questão, ainda decisiva, é saber de que modo a organização do comum ocorreria após a primeira fase da revolução proletária. Althusser argumenta nesse sentido que, mesmo após a destruição de todas as classes, o domínio do imaginário ainda estaria presente nessa forma de organização. No entanto, defendemos que não há elementos textuais em Marx que pudessem sustentar tanto que a sociedade comunista seria uma sociedade na qual os efeitos do imaginário seriam neutralizados como esses efeitos estariam presentes nessa forma de organização. O que observamos existir, sobretudo em *A Guerra Civil na França*, é uma discussão a respeito dos elementos constitutivos da ditadura do proletariado, ou seja, da Comuna. E esta forma de organização aproxima-se, sobretudo, daquele ideário democrático radical inaugurado com o conceito de verdadeira democracia em 1843. Por meio do diálogo que estabelecemos entre Spinoza e Marx, vimos que esta forma, marcada pelo seu igualitarismo, estava bastante próxima, em alguns aspectos, com o ideário democrático spinozano.

6.

Conclusão

Buscamos ao longo dessa tese reconstruir o modo como a filosofia de Spinoza foi recepcionada por Marx. Para isso, recusamos o procedimento que se cristalizou na história da recepção: procurar as teses, conceitos, argumentos etc. que exerceriam um impacto no autor influenciado. Como pudemos ver ao longo desse trabalho, as referências diretas a Spinoza na obra do filósofo alemão são escassas e dispersas. Por esta razão, construímos um diálogo entre ambos os filósofos, de modo a ressaltar as ressonâncias e proximidades entre certas teses e conceitos presentes em Marx. No entanto, o nosso objetivo em realizar tal pesquisa a respeito da recepção do filósofo holandês não consistiu em buscar alguma espécie de um novo precursor filosófico do pensamento marxiano, mas sim mostrar o modo como a filosofia spinozana foi lida pelo autor d' *O Capital*.

No capítulo 1, vimos que Marx, ao elaborar o conceito de “verdadeira democracia”, buscou, sobretudo, uma maneira pela qual pudesse romper a exclusão do povo na determinação do conteúdo do Estado. Esse rompimento é a condição para que a multidão não considere o domínio estatal como um ser dotado de uma vida independente e transcendente ao domínio do povo. Para isso, foi necessário desconstruir a solução hegeliana de um Estado racional. No entanto, essa desconstrução inscreve-se na problemática do humanismo teórico, causando uma ideia de sociedade constituída de tal maneira que a potência do imaginário seria, de fato, neutralizada por meio da extirpação das contradições no seio das relações sociais. Desta forma, no diálogo que estabelecemos entre Spinoza e Marx, concluímos que o autor alemão subestima a potência dos afetos.

No capítulo 2, vimos que a noção de emancipação humana incorpora em seu alcance conceitual o conceito de verdadeira democracia e, com isso, é mantida certa proximidade com o pensamento spinozano. Também vimos que a crítica da religião é uma condição necessária para a abertura do campo da emancipação humana. Neste sentido, Marx aproximou-se de Spinoza na medida em que ele poderia ser lido como um filósofo que realizou uma crítica fundamental do pensamento teológico-político no *TTP*. Desta forma, vimos que é integrado à imagem de democrata radical a característica de também ser um crítico radical das religiões. Além disso, também vimos que podemos encontrar ressonâncias do filósofo holandês na construção do conceito de proletariado na *CFDHI*.

No capítulo 3, vimos que ocorre o surgimento de uma segunda imagem de Spinoza, capaz de rivalizar com a primeira imagem deste. Na *Sagrada Família*, o filósofo holandês apareceu como um representante do pensamento metafísico do século XVII. O seu conceito de substância, segundo Marx, será um elemento decisivo para o próprio desenvolvimento do Idealismo Alemão. No entanto, também vimos que, em paralelo ao surgimento dessa nova imagem, coexiste uma leitura de Spinoza como um materialista cujas teses foram fundamentais para o desenvolvimento do materialismo francês do século XVIII.

No capítulo 4, vimos que a *Ideologia Alemã* marcou a conclusão e o início de um novo projeto crítico, isto é, a conclusão da crítica da filosofia especulativa e da metafísica, e por outro lado, a construção de uma proposta original de uma filosofia materialista. Assim como ocorreu no capítulo anterior, vimos que, de início, a segunda imagem de Spinoza prevaleceu nos momentos iniciais do texto. No entanto, mostramos que coexistia ao longo dos trechos analisados do texto de 1845-1846 a primeira imagem do filósofo holandês, incorporada, agora, à problemática da ideologia.

No capítulo 5, vimos que, num primeiro momento, Marx se distancia no *Manifesto Comunista* do ideal democrático-radical inaugurado na *CFDH*, afastando-se, desse modo, do pensamento spinozano. No entanto, vimos que, com *A Guerra Civil na França*, o filósofo alemão devolve a interrogação filosófica do político ao primeiro plano de suas reflexões. Embora não se possa encontrar nenhuma menção explícita ou, ainda mais, a reivindicação da filosofia de Spinoza, *A Guerra Civil na França* apresenta teses que possuem um certo grau de convergência com o pensamento spinozano.

Tosel (1993), certa vez, disse que “a história do papel do pensamento spinozano na formação e no desenvolvimento da obra de Marx ainda precisava ser escrita” (p. 515. Tradução nossa). Esta tese buscou de alguma maneira contribuir para a escrita coletiva dessa história dos “usos” de Spinoza em Marx.

7

Referências bibliográficas

7.1

Bibliografia primária

ENGELS, F. Cartas. In: **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

ESPINOSA, B. **Ética**. São Paulo: EDUSP, 2015.

_____, **Obra Completa II: correspondência completa e vida**. Tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____, **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____, **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MARX, K. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel–Introdução**. In: **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Exzerpte und Notizen bis 1842.** MEGA Marx/Engels Gesamtausgabe, IV, Abteilung, Band I, Dietz Verlag, Berlim, 1976.

_____. Le Traité Théologico-Politique et la correspondance de Spinoza : trois cahiers d'étude de l'année 1841. In: **Cahiers Spinoza 1.** Paris: Ed. Réplique, 1977.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Resumo crítico de estatismo e anarquia, de Mikhail Bakunin (1874) (excertos). In: MARX, K. **Crítica do programa de Gotha.** São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Sobre a questão judaica.** São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. Spinoza, Tratado Teológico-Político, dito "Caderno Spinoza", Berlim, 1841. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 26, n. 41, feb. 2018. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/576>>. Acesso em: 23 aug. 2022.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã** : crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A sagrada família**, ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. – 1. Ed. revista. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. **Luta de classes na Rússia.** –1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Manifesto comunista.** São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Werke**, Band 3, Seite 5ff. Dietz Verlag Berlin, 1969. http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm. Data de acesso: 29/09/2022.

Spinoza, B.; Gebhardt, C. **Opera** : Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften. Heidelberg: C. Winters. 1925.

7.2

Bibliografia secundária

ABENSOUR, M. **A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano**. Tradução de Cleonice P. B. Mourão, Eunice D. Galery. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

ALTHUSSER, L. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. **Crítica Marxista**, n. 20. 2005. http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo110_artigo1.pdf. Data de acesso: 01/01/2015

_____. A querela do humanismo. In: **Crítica Marxista**, n. 9. São Paulo: Xamã, 1999.

_____. A querela do humanismo II. In: **Crítica Marxista**, n. 14. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____, Elementos de autocrítica. In: **Posições 1**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978a.

_____. Éléments d'autocritique. In: **Solitude de Machiavel**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

_____. Hoje. In: **A Favor de Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso. – Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979a.

_____, **Maquiavelo y nosotros**. Madrid: Akal, 2004

_____. Marxismo e Humanismo. In: **A Favor de Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso. – Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979b.

_____. O objeto de O Capital. In: ALTHUSSER, L. et al. **Ler o capital**. 2 vol. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979-1980.

_____. O marxismo como teoria “finita”. **Revista Outubro**, v.2, n.5, 1998. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/02/Revista-Outubro-Edic%CC%A7a%CC%83o-2-05.pdf>. Data de acesso: 01/01/2015.

_____. Sobre a relação de Marx com Hegel. In: D’HONDT; DERRIDA, J.; ALTHUSSER, L.; et al. **Hegel e o pensamento moderno**. Tradução de Rui Magalhães e Sousa Dias – Porto: Rés editora, 1979c.

_____. Sobre o Jovem Marx. In: **A Favor de Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso. – Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979d.

_____. Sustentação de tese em Amiens. In: **Posições 1**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978b.

ALTHUSSER, L. et al. **Ler o capital**. 2 vol. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979-1980.

ANDERSON, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Tradução de Marcelo Levy. – 2.ed. – São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **Crise da crise do marxismo**: introdução a um debate contemporâneo. Tradução de Denise Bottmann. – 2.ed. – São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANTOINE-MAHUT, Delphine. Cartesianismos e spinozismos: rumo a uma teoria das histórias possíveis em filosofia. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 26, n. 41, feb. 2018. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/580>>. Acesso em: 07 oct. 2022.

AVINERI, S. **The Social and Political Thought of Karl Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

AURÉLIO, D. **O mais natural dos regimes: Espinosa e a democracia**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

BALIBAR, E. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. **Spinoza et la politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2015. E-book.

_____. **Cinco estudos sobre o materialismo histórico**. 2 vol. Lisboa: Presença, Martins Fontes, 1975.

_____, **Sobre a ditadura do proletariado**. Lisboa: Moraes, 1977.

BENSUSSAN, G. “Spinozisme”. In: LABICA, G., BENSUSSAN, G. **Dictionnaire critique du marxisme**. Paris: PUF, 1999, p. 1081-1085.

BOVE, L. De l'étude de l'Etat hébreu à la démocratie. La stratégie politique du conatus spinoziste. *Revue Philosophiques*, 29/1, Printemps 2002, p. 107-119

_____. Direito de guerra e direito comum na política Spinozista. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*, vol.2, n. 4, 2008. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo;jsessionid=FAF341E3C2F7899966269C83ABD02462.dialnet01?codigo=4016852>. Data de acesso: 01/12/2015

_____. **La estrategia del conatus**: Afirmación y resistència em Spinoza. Madrid : Tierradenadie Ediciones, 2009)

CHAUÍ, M. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____, **Desejo, ação e paixão na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Marx e a democracia: o jovem Marx leitor de Espinosa. In: FIGUEIREDO, E. L.; CERQUEIRA FILHO, G.; KONDER, L. **Por que Marx?** Rio de Janeiro: Graal, 1983.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CITTON, Y. L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle. In: BOVE, L., CITTON, Y., LORDON, F. **Qu'est-ce que les Lumières « Radicales »**. Paris : Éditions Amsterdam, 2007, p. 299-324.

CORNU, A. **Marx y Engels**: del idealismo al materialismo histórico. Buenos Aires: Editorial Platina e Editorial Stilcograf, 1965.

DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

DOBBS-WEINSTEIN, I. **Spinoza's critique of religion and its heirs** : Marx, Benjamin, Adorno. New York: Cambridge University Press, 2015.

ELLIOT, G. **Althusser**: the Detour of Theory. Boston: Brill, 2006.

FAUSTO, R. Sobre o Jovem Marx. **Discurso**. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 13, p. 7-52, 1983.

_____. O Galo e a Coruja - a propósito de Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução) (1844), de Marx, e de algumas dificuldades originárias do projeto marxiano. **DoisPontos**, [S.l.], v. 13, n. 1, maio 2016. ISSN 2179-7412. Disponível em:

<<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/44443>>. Acesso em: 26 ago. 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/dp.v13i1.44443>.

FEUERBACH, L. **Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia**. Tradução de Artur Morão. Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2008.

_____.
FISCHBACH, F. **La production des hommes** – Marx avec Spinoza. Paris: PUF, 2014.

FÖRSTER, E (Ed.); MELAMED, Y (Ed.). **Spinoza and German idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FREDERICO, C. **O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social**. 2. ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2009.

GAINZA, M. **Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GARO, I. **Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: La politique dans la philosophie**. Paris: Éditions Demopolis, 2011.

GUIMARAENS, F. **Cartografia da imanência: Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito**. Tese (doutorado) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

HEGEL, Georg. **Lecciones sobre la historia de la filosofía III**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2013.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo, RS : Ed. Unisinos, 2010.

HYPOLITE, J. La Conception Hegelienne de l'Etat et sa Critique par Karl Marx. In: **Études sur Marx et Hegel**. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955.

HÖSLE, V. **O sistema de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

IGOIN, A. D'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx. In : **Cahiers Spinoza 1**. Paris: Ed. Réplique, 1977.

ISRAEL, J. **Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750**. Tradução Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LACLAU, E. Da emancipação à liberdade. In: **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LEFEBVRE, J.P.; MACHEREY, P. **Hegel e a sociedade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LÖWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LUKÁCS, G. O Jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: LUKÁCS, G. **O Jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Organização, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

KOUVELAKIS, S. **Philosophy and Revolution: from Kant to Marx**. London: Verso, 2003.

MACHEREY, P. **Hegel ou Spinoza**. 2. ed. - Paris: Éditions La Découverte, 2003.

MARTINS, M. **Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris, Editions de Minuit, 1969

_____. Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx. In : **Cahiers Spinoza 1**. Paris : Ed. Réplique, 1977

MORFINO, V. **El Tiempo de La Multitud**. Madrid: Tierradenadie: Ediciones, 2014.

_____. O primado do encontro sobre a forma. **Crítica Marxista**, n. 23, 2005. Disponível em: http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/A_Vittorio_23.pdf. Data de acesso: 01/01/2015.

_____. Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione. In: **Consecutio Temporum**, Roma, n. 5, 2013. Disponível em: <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2014/03/N.-5-rivista-integrale.pdf>. Data de acesso: 26/05/2016.

MOTTA, L. **A Favor de Althusser: Revolução e Ruptura na Teoria Marxista**. –1.ed.—Rio de Janeiro: Grama: FAPERJ, 2014.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

_____. **Espinosa subversivo e outros escritos**. – 1.ed. – Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2016.

_____. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro; DP&A, 2002.

_____. Prefazione. In: PASCUCCI, M. **La potenza della povertà**: Marx legge Spinoza. Verona: Ombre corte, 2006.

PASCUCCI, M. **La potenza della povertà**: Marx legge Spinoza. Verona: Ombre corte, 2006.

PLEKHANOV, G. **Os princípios fundamentais do marxismo**. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. Our Differences. In: **Selected Philosophical works**, Vol.1, Moscow n.d., pp.122-399.

POGRENBINSCHI, T. Jovem Marx, nova teoria política. **Dados**, Rio de Janeiro, v.49, n.3, p.537-552, 2006.
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582006000300004. Data de acesso: 01/02/2015
<http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582006000300004>.

_____. **O enigma do político**: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ROCHA, A. **Espinosa e a inteligibilidade da história**: ensaios sobre a liberdade e a democracia no Tratado Teológico-Político. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ROSS, K. **Luxo comunal**: o imaginário político da Comuna de Paris. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

RUDA, F. **Hegel's rabble**: an investigation into Hegel's Philosophy of right. Continuum, 2011.

RUBEL, M. **Marx Critique du Marxisme**. Paris, Payot, 2000.

_____. Marx à la rencontre de Spinoza. In : **Cahiers Spinoza 1**. Paris : Ed. Réplique, 1977

SERENI, P. **Marx, Althusser et "l'homme communautaire" : le problème de la coupure**. In : Colloque annuel de clôture du séminaire de philosophie politique «Penser la transformation». 28 mai 2013. Université de Montpellier 3, Montpellier, 2013.
<http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2013-05-27%20sereni.htm>. Data de acesso : 01/01/2017.

SOLÈ, M. **Spinoza em Alemanha 1670-1789**: historia de la santificación de um filósofo maldito. – 1ª Ed. – Córdoba: Brujas, 2011.

TAYLOR, C. **Hegel**: sistema, método e estrutura. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

TEXIER, J. **Revolução e democracia em Marx e Engels**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

TIBLE, J. **Marx selvagem**. São Paulo: Annablume, 2013.

TOSEL, A. Des usages « marxistes » de Spinoza. Leçons de méthode. In : Bloch, O. **Spinoza au XX siècle**. Paris : PUF, 1993.

_____. Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses. In: _____; MOREAU, P-F; SALEM, J. **Spinoza au XIXe siècle**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. Disponível em: <http://books.openedition.org/psorbonne/187>. Data de acesso: 01/06/2016.

VOLPE, G. **Rousseau e Marx, a Liberdade Iguatária**. Lisboa: Edições 70, 1982.

YOVEL, Y. **Espinosa e outros hereges**. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da moeda, 1999.