UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Faculdade de Filosofia e Ciências

Campus Marília

PAOLA BALDOVINOTTI SERPA

MARX (1843-1852): POLÍTICA E REVOLUÇÃO
–– UM (RE)ENCONTRO COM A EMANCIPAÇÃO DO TRABALHO –

MARÍLIA-SP
2014

PAOLA BALDOVINOTTI SERPA

MARX (1843-1852): POLÍTICA E REVOLUÇÃO
–– UM (RE)ENCONTRO COM A EMANCIPAÇÃO DO TRABALHO –

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus Marília/SP, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Ciência Política

Linha de Pesquisa: *Determinações do Mundo do Trabalho*

Orientador: Prof. Titular Marcos Tadeu Del Roio

Agência de fomento: FAPESP

MARÍLIA-SP
2014

Serpa, Paola Baldovinotti
S486m Marx (1843-1852): política e revolução - um (re)encontro com a emancipação do trabalho / Paola Baldovinotti Serpa. – Marília, 2014
209 f.;

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2014.
Bibliografia: f. 197-209
Orientador: Marcos Tadeu Del Roio.

1. Mudança social. 2. Comunismo. 3. Marx, Karl – 1818-1883. 4. Trabalho. I. Título.

CDD 335.4

PAOLA BALDOVINOTTI SERPA

MARX (1843-1852): POLÍTICA E REVOLUÇÃO

-– UM (RE)ENCONTRO COM A EMANCIPAÇÃO DO TRABALHO –

Tese para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, na área de concentração em Ciência Política, na linha de pesquisa *Determinações do Mundo do Trabalho*.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Titular Dr. Marcos Tadeu Del Roio **(Orientador)**
Departamento de Ciências Políticas e Econômicas
Universidade Estadual Paulista – UNESP/FFC/Marília

_____

Profª. Drª. Angélica Lovatto
Departamento de Ciências Políticas e Econômicas
Universidade Estadual Paulista – UNESP/FFC/Marília-SP

_____

Profª. Assistente Drª. Fátima Aparecida Cabral
Departamento de Sociologia e Antropologia
Universidade Estadual Paulista – UNESP/FFC/Marília-SP

_____

Prof. Dr. Ivo Tonet
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Alagoas – Ufal/ICHCA

_____

Prof. Associado Dr. Maurício Mello Vieira Martins
Departamento - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD)
Universidade Federal Fluminense – UFF/PPGSD

Marília, 04 de Novembro de 2014.

AGRADECIMENTOS

Pelo estímulo teórico, pela probidade e presença constante nas reflexões e pela interminável paciência e coragem que sempre me incitou, agradeço a meu professor, orientador e grande amigo Prof. Titular Dr. Marcos Del Roio – figura fundamental que tem acompanhado e impulsionado esta trajetória intelectual.

Aos demais professores, inclusos os integrantes da banca examinadora, que compareceram construtivamente com suas críticas e sugestões, agradeço todo o tempo dedicado, em especial às queridas Profª Drª Agélica Lovatto e Profª Assistente Drª Fátima Cabral que, juntamente com meu orientador, depositaram confiança em meu trabalho em momento decisivo, abrindo caminho para a defesa deste Doutorado Direto.

Com grande estima agradeço também à Profª Ester Vaisman que, mesmo à distância, não deixou de contribuir teoricamente em momentos decisivos da pesquisa, dedicando sempre muita atenção.

Meus agradecimentos se estendem também a todo suporte oferecido pela Instituição e funcionários da Unesp, com ênfase aos colaboradores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, bem como os do Escritório de Pesquisa, sempre disponíveis e solícitos, contribuindo com o necessário para viabilizar este trabalho.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) agradeço o indispensável apoio material fornecido, fomentando este projeto de pesquisa desde seu início, como dissertação de Mestrado, que com seus recursos e reconhecimento viabilizou a continuidade dos estudos e a concretização da defesa direta desta tese doutoral.

Aos entes queridos, família e amigos, muito obrigada pelo suporte emocional e por todas as demais demandas que me ajudaram a solucionar.

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de via e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: 'De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!'

Karl Marx, *Crítica ao Programa de Gotha*

RESUMO

O propósito que impulsiona esta pesquisa é apreender conceitualmente a categoria da politicidade no pensamento de Marx, explicitando que sua concepção desenvolve-se numa trajetória de *continuidade,* reafirmando-se na maturidade os fundamentos da crítica ontológica iniciada em sua juventude. Crítica, pois, que não só desloca a política do foco que tradicionalmente ocupa, como eleva ao primeiro plano a *emancipação do trabalho*. Sua precisa apreensão é, desse modo, pressuposto para a consecução da luta revolucionária. Com o intuito de apresentar elementos que possam contribuir para elucidar a polêmica das supostas cesuras entre a produção teórica do "jovem Marx" e do "cientista" propriamente dito, propomos que o estudo seja delimitado prioritariamente pelos escritos marxianos produzidos no decênio 1843-1852, incorporando tanto os textos de sua "juventude" quanto os materiais reconhecidamente próprios a conquistas da "maturidade". O resgate da dimensão ontológica das formulações de Marx abre caminho para um intenso debate ideológico dentro do próprio marxismo, com implicações diretas quanto às delimitações de sua *função social* na luta pela superação dos estranhamentos sociais e pela consequente emancipação da individualidade na afirmação da autêntica generidade humana. Nesse sentido, pretende-se demostrar, ademais, que sustentar a oposição que privilegia os escritos mais tardios em detrimento dos produzidos na tenra idade – ou seja, a "*epistéme* marxiana" – compromete a luta emancipatória em seu cerne, hipostasiando um formato político qualquer em detrimento da efetivação da liberdade humana na auto-edificação da mundaneidade pelo trabalho social.

Palavras-chave: 1. *Politicidade*; 2. *Crítica Ontológica*; 3. *Revolução Social*; 4. *Emancipação do Trabalho*; 5. *Marxologia*.

ABSTRACT

The purpose that drives this research is to apprehend, in its concepts, the political category in Marx's thought, explaining that his conception develops a path of continuity, reaffirming on his maturity the bases of the ontological rewiew he had started in his youth. Rewiew, therefore, that not only shifts the historical spot that politics has taken place so far, as well as it focus the emancipation of labor. Its precise apprehensiveness is a prerequisite for the achievement of the revolutionary struggle. In order to provide evidence that may help to elucidate the controversy of the alleged break between the theoretical production of the "young Marx" and "scientist" itself, we propose that the study be defined mainly by Marx's writings produced in the decade 1843-1852, incorporating both, texts of his "youth" as well as the materials recognized as achievements of "maturity". To resume the ontological dimension of the formulations of Marx gives way to an intense ideological debate within Marxism itself, with direct implications for the delimitation of its *social function* in the struggle to overcome social estrangements and the consequent emancipation of individuality in the affirmation of genuine human gender. In this sense, we intend to demonstrate that, besides, to sustain the opposition that privileges the later writings in order of those produced earlier – that means, the "Marx's *epistéme*" – compromises the emancipatory struggle in its main point, enhancing the political form in discountenance of the realization of human freedom in the self-edification of men's world by social labor.

Keywords: 1. *Political*. 2. *Ontological Rewiew*. 3. *Social Revolution* 4. *Emancipation of Labor*. 5. *Marxology*.

SUMÁRIO

Introdução 08

1 A política, Marx e sua *crítica* 12
1.1 A política como positividade 12
1.2 A sociabilidade do Capital – apontamentos da gênese histórica à sua plena maturação: Maquiavel e Hegel 16
1.3 Marx: a polêmica mais geral 45
1.4 Para uma análise da determinação ontológica da categoria da politicidade 51

2 Gênese do pensamento marxiano e da crítica da politicidade 59
2.1 Marx e o idealismo ativo: o período da Gazeta Renana 59
2.2 Marx em Kreuznach: Hegel, Feuerbach e a 'Crítica de 43' 61
2.3 1843/1844 – O efetivo ponto de inflexão da *crítica* da politicidade 67
2.4 Críticas ontológicas em consecução no pré-1848 81

3 Política e Revolução: um (re)encontro com a emancipação do trabalho 110
3.1 Revoluções políticas burguesas (1789/1848): o mito em ascensão 110
3.2 As Revoluções de1848 e seus desdobramentos: ilusões perdidas, enfim 118
3.3 A Comuna de Paris de 1871: o advento histórico da "revolução política com alma social" 139

4 Para uma crítica do tratamento gnosiológico do ideário marxiano 156
4.1 Marxismo *autêntico*: questões preliminares 156
4.1.1 A *dimensão ontológica* 157
4.1.2 As relações entre ontologia e epistemologia 159
4.1.3 O espaço próprio da *ideologia* 164
4.2 Ontologia e política: *universalidade* X *negatividade imanente* 171
4.3 A política em Marx: a *crítica* como arma emancipatória 184

Conclusão 192

Referências Bibliográficas 197

Introdução

Restringindo-se ao universo do marxismo, é explícita a larga polêmica acerca do caráter da obra marxiana em geral – inclusos aí o próprio horizonte social que projeta –, bem como o significado de sua concepção sobre a política em particular, de modo que a análise sobre a categoria da politicidade no pensamento de Marx está intrinsecamente vinculada em seus fundamentos à acepção mais ampla de suas formulações. Nesse sentido, para cumprir nossa propositura de apreender conceitualmente tal complexo categorial, imbricamo-nos à compreensão das determinações ontológicas – as mais fundamentais – próprias à analítica marxiana para então determinar a conceituação própria da política aí consequente.

Com o intuito de explicitar que há uma trajetória de *continuidade* no tratamento da questão, como notável desdobramento das linhas determinativas fundamentais, posta a partir de sua *viragem ontológica* inaugurada em 1843, por meio de sua ruptura com o neo-hegelianismo de esquerda que matrizava suas reflexões até então, esta pesquisa foi delimitada prioritariamente pelos escritos marxianos produzidos no decênio 1843-1852, incorporando tanto os textos de sua juventude quanto os materiais reconhecidamente próprios às conquistas da maturidade. Esta opção, inclusive, possibilita fornecer elementos elucidativos no tocante à ainda viva controvérsia sobre as supostas cesuras entre a produção teórica do "jovem Marx" e do "cientista" propriamente dito.

Atestamos, por via oposta ao "corte epistemológico", que os fundamentos da *crítica* ontológica à politicidade iniciada em sua tenra idade é reafirmada ao longo de sua produção, até seus últimos escritos, mesmo que em patamares distintos. O foco tradicionalmente ocupado pela política é, nesta *crítica*, redirecionado para a *emancipação do trabalho – télos* que, uma vez posto, é percorrido teórica e praticamente por toda a vida de Marx. Mesmo porque claro estava que a consecução da luta revolucionária tem como seu pressuposto a precisa apreensão da configuração social em suas contradições e das vias efetivas de suprassunção dos estranhamentos impeditivos à concretização da autêntica liberdade humana, viabilizando, assim, um posicionamento eficaz e consequente na luta concreta. Sem este norte, capaz de despertar a consciência dos homens para tais conflitos e os predispor para uma configuração social livre, a luta emancipatória fica comprometida em seu cerne. A fidelidade na conceituação da crítica marxiana da política é, assim, uma necessidade tanto para o debate

de rigor, pautado por probidade científica, quanto para uma eficaz socialização de suas descobertas e proposições, veiculadas ideologicamente como momento ideal da práxis revolucionária.

Iniciamos o trabalho com a caraterização da concepção da política nos moldes tradicionais que, a despeito de suas variantes, preza por sua *positividade* inconteste. Delimitamos, assim, suas determinações mais proeminentes situadas na configuração da sociabilidade do capital, a partir de apontamentos gerais de sua gênese histórica até sua plena maturação, em termos de um sistema sociometabólico autorreprodutor em suas bases próprias. Maquiavel e Hegel são os expoentes por excelência dessa quadra histórica e a concepção política de cada um é expressiva das necessidades sociais determinadas pelo desenvolvimento particular do período referido: a acepção maquiaveliana apreende a determinação moderna da política – ou seja, desnuda como centralidade sua discussão enquanto *poder* – em seu panorama inaugural, enquanto o Estado racional hegeliano eleva a tematização da positividade da política em seu ápice. Esta é, pois, a *tradição* conceitual com a qual Marx se depara e contra à qual sua *crítica* vai se voltar.

Como anteriormente mencionado, as discussões sobre a concepção de Marx sobre a política são intensas e divergentes. Dedicamos algumas linhas do trabalho para expor algumas das vias analíticas, a fim de indicar a polêmica em seus termos mais gerais, pondo em relevo uma das linhas interpretativas que prima pelo resgate da ontologia marxiana. Para esta via analítica, a *sociabilidade* suplanta a *politicidade* como caractere fundante do ser social, bem como a política é determinada como atributo negativo e particular da humanidade, cuja gênese e necessidade emanam do pouco desenvolvimento socioprodutivo, própria às formações sociais ainda contraditórias. Com certeza esse detalhamento exigiu a consideração de algumas apreensões fundamentais da ontologia do ser social, as quais procuramos retomar para dispor de uma base coerente para apresentar elementos reflexivos necessários à uma análise da determinação ontológica da categoria da politicidade.

O segundo momento do desenvolvimento da tese é focado no rastreamento da teoria de Marx sobre a politicidade a partir da análise imanente de seus escritos, respeitando a integridade de seu itinerário de amadurecimento intelectual. Dedicamos dois capítulos à recomposição deste percurso. No primeiro procuramos determinar a gênese do pensamento marxiano bem como de sua crítica da política. Traçamos um panorama sobre a relação de Marx com o idealismo ativo, precisamente no período em que atuou como redator chefe da

Gazeta Renana, quando sua concepção claramente era marcada pela filosofia hegeliana e, consequentemente, pela defesa da positividade e da universalidade da politicidade. Será, pois, por meio da crítica de talhe ontológico desse universo conceitual que Marx irá, na sequência, pela mediação do contato (também crítico) com Feuerbach, dar seus passos iniciais na formulação de seu *corpus* teórico-filosófico autêntico. Em Kreuznach, em meados de 1843, começam a aparecer os primeiros resultados dessa *viragem ontológica* e daquilo que, com as descobertas subsequentes, constituirá o efetivo ponto de inflexão da *crítica* da politicidade. As análises críticas se expandem da filosofia à política, sendo aí também que os estudos econômicos começam a ganhar espaço, formatando as bases ontológicas, ao longo dos escritos produzidos nessa década de 1840, daquilo que irá compor o ideário marxiano.

Ademais, seguimos com esforço investigativo ainda focado no texto de Marx, mas agora debruçamo-nos sobre sua análise a respeito das *revoluções burguesas* ou *políticas*, principalmente sobre o material dedicado à apreensão do sentido histórico das revoluções de 1848 e seus desdobramentos mais imediatos. Atestando inegável *maturidade teórica*, estes escritos não só reafirmam a analítica desenvolvida anos antes, como registram a apreensão do esgotamento inconteste da perspectiva burguesa ou da lógica do capital, trazendo à vanguarda revolucionária a classe do trabalho. A "revolução política com alma social", assim forjada nos idos de 1844, entra em cena com seu ato inaugural em 1871, com a Comuna de Paris, cujo sentido histórico o olhar marxiano não poderia negligenciar.

Salientamos que, apesar de nossa análise estar delimitada pelas obras marxianas mais expressivas produzidas no decênio 1843-1852, núcleo inconteste da pesquisa levada a cabo nesta tese doutoral, alguns poucos escritos posteriores são recuperados com o intuito de enfatizar a trajetória de *continuidade* reflexiva instaurada na produção Marxiana. No entanto, cabe informar ao leitor que se trata apenas de tecer indicações pontuais, em distintos temas distintos, certamente correlacionados à diretriz aqui instaurada, que apontam para questões de maior importância – como a problemática da *transição socialista*, por exemplo – sem, no entanto, oferecer maiores aprofundamentos e desdobramentos, que, neste momento, ultrapassariam nossos objetivos e possibilidades estabelecidos para este trabalho.

Após resgatar a diretriz reflexiva do pensamento de Marx ao longo do decênio referido, explicitando sua *crítica* à política e a natureza ontológica de seu posicionamento, a parte final da tese é desenvolvida no sentido de apresentar elementos que contribuam para a necessária crítica ao tratamento gnosiológico do ideário marxiano. Tomamos o cuidado de

determinar nosso entendimento sobre a *dimensão ontológica*, precisando as relações entre ontologia e epistemologia, sempre a partir do respeito à integridade da ordem determinativa do real que a apreensão registrada pelo *marxismo autêntico* possibilita. Aproveitamos para tecer alguns comentários sobre as posições que, a despeito de procederem uma leitura de Marx com critério ontológico, divergem na acepção sobre a política – contrapondo a afirmação de sua *universalidade* à afirmação de sua *negatividade imanente*. Por fim, com o intuito de dirimir o conflito, retomamos as assertivas marxianas para evidenciar que a *crítica* de Marx – sua concepção da política como atributo negativo e cuja suprassunção é imperiosa para a concretização da liberdade humana – é, ademais, uma arma emancipatória imprescindível.

Apesar de assim encerrarmos o desenvolvimento deste trabalho, estamos cientes de que o debate ainda é necessário e não deve ser descartado, principalmente em tempos árduos para a perspectiva *marxista*, a qual, a despeito dos vários matizes, tem como denominador comum o *télos* da *emancipação do trabalho* e da edificação de uma humanidade livre, consciente de sua potência *social* e condutora de seu processo de autoconstrução.

Capítulo 1

A política, Marx e a sua *crítica*

1.1 A política como positividade

Pensar o político, na historicidade própria aos clássicos da tradição ocidental, tem como fundamento comum a afirmação da positividade universal da política, uma concepção que em suas diversas expressões – dos gregos até Hegel, resguardadas todas as especificidades – a politicidade é entendida como atributo intrínseco ao ser social, dos mais essenciais, inclusive, sem o qual a civilização humana não pode subsistir. Da assertiva grega "o homem é um ser político", ao "Estado como gerador da sociedade" de Hobbes, ou ao "Estado racional" de Hegel como "o reino da liberdade realizada" – toda produção teórica anterior à Marx toma, de um modo ou de outro, Estado e política como imprescindíveis. O poder é ponto de partida em todas essas variações, de tal forma que o fio condutor da "filosofia política" tradicional consiste num esforço constante de perfectibilizar o Estado e o poder, com a eternização da perspectiva do aperfeiçoamento das instituições políticas – na intencionalidade de torná-los, assim, racionais e justos.

A *Concepção Positiva da Politicidade* pode, então, ser assim sintetizada: nesta racionalidade política de molde tradicional o atributo político é reconhecido como intrínseco ao ser social, essencial para o desenvolvimento da humanidade (e até mesmo gerador da condição social dos homens), restando, portanto, a tarefa de somente aperfeiçoar Estado e política – dado ser inconcebível, nesta analítica, sua eliminação ou superação. Estado e política são, assim, predicados positivos do ser social, imprescindíveis em qualquer de suas formas de atualização. Em qualquer de suas expressões,

> O pensamento político moderno, de Hobbes a Hegel, caracteriza-se pela constante tendência – ainda que no interior de diferentes soluções – a considerar o Estado ou sociedade política, em relação ao estado de natureza (ou sociedade natural), como o momento supremo e definitivo da vida comum e coletiva do homem, ser racional; como o resultado mais perfeito ou menos imperfeito daquele processo de racionalização dos instintos ou das paixões ou dos interesses, mediante o qual o reino da força desregrada se transforma no reino da liberdade regulada. O Estado é concebido como produto da razão, ou como sociedade racional, única na qual o homem poderá ter uma vida conforme à razão, isto é, conforme à sua natureza. (BOBBIO, 1982, p. 19).

A natureza do atributo político só virá a ser redimensionada, de forma cabal, com Marx. Na acepção tradicional a politicidade comparece, de modo geral, como mediador na

administração do *conflito* ou na harmonização da *contradição* sem que, no entanto, a supressão das bases geratrizes dos problemas sociais seja cogitada. Em contraposição, em sua analítica Marx extrai as limitações intrínsecas dessa *práxis* social, caracterizando a racionalidade política como a *forma mais precária do entendimento humano*, estando, por sua natureza, impedida de compreender a causa dos males sociais. Precisamente por não enfrentar as determinações reais dos problemas humano-societários, a ação política, nesta perspectiva, nunca é resolutiva, estando, inclusive, intrinsecamente vinculada à reprodução da desagregação social, ratificando a exploração e a dominação do homem sobre o homem. A politicidade perde, assim, a centralidade tradicionalmente afirmada, cedendo o primeiro plano para a *emancipação humana* – o verdadeiro *télos* a se conquistar. A *revolução radical* constitui o objetivo, de modo que, nesse processo de superação da sociabilidade do capital e dos grandes estranhamentos de nossa época – Estado e propriedade privada – à política ficam reservadas as tarefas preparatórias e de desconstrução, servindo, pois, de instrumento (é um *meio* cujo *fim* imanente é a *emancipação do trabalho*), cuja transformação profunda das bases sócioprodutivas implica que sua própria suprassunção também esteja, por conseguinte, em perspectiva.

As raízes da contraposição entre a "concepção tradicional" e a analítica marxiana remetem, necessariamente, às transformações qualitativas que se processam ao nível da produção material da vida humana que facultam – ainda que como determinante *em última instância* – uma mudança tão proeminente quanto à analítica da politicidade.

Abordar a politicidade nos moldes *modernos* – isto é, a reflexão no sentido da discussão do *poder* – significa retomar as origens do capitalismo. Nesses termos, Estado e política são uma necessidade imanente para que o capital se efetive historicamente, suplantando toda e qualquer forma das relações feudais, e inicie seu processo de desenvolvimento próprio. Ou seja, referimos aqui a todo período em que o capital se desenvolve, a partir da expansão mercantil (séc. XVI) durante o *Renascimento* até sua maturação plena com a *Revolução Industrial*. É com a efetividade do *capital industrial* que a sociabilidade do capital adquire, ao nível de suas determinações essenciais, realidade e movimento próprios.

Mas tão pronto atinja seu ponto culminante, a burguesia, sob a regência da *lógica do capital*, expõe visceralmente suas contradições insolúveis. É no processo revolucionário de 1848, que assola toda Europa, que as expectativas para o *mundo moderno*, feitas promessa, revelam seu caráter limitado e até mesmo ilusório. Dito de outro modo: tais acontecimentos

representam o encerramento da burguesia enquanto categoria social condutora do processo social na perspectiva da transformação radical. É exatamente no interior dessas revoluções que a classe proprietária revela seu perfil conservador e reacionário. Diante da explicitação das contradições entre *capital* e *trabalho*, bem como das limitações das revoluções político-burguesas ante a agonia social dos trabalhadores, a luta de classes emerge de modo brutal, com a derrota violenta da categoria do trabalho pela burguesia, quando aquela *ousou levantar-se por seus próprios interesses*. Essa processualidade de desenvolvimento do capital e afirmação da política praticamente, será, em cada momento particular desse evolver histórico, apreendido e tematizado paralelamente em termos conceituais.

Circunscrevendo a problemática, assim, às tematizações que admitem a positividade inerente à política, o foco recai sobre as formulações de Maquiavel e de Hegel – respectivamente o "ponto de partida" e o "ponto de chegada" que sintetizam a configuração moderna da questão[1]. Apesar de ambos fundamentarem a afirmação irrestrita da politicidade e a necessidade de *aperfeiçoar* o poder – o papel do Estado e da política na mundaneidade social recebem configurações específicas. As diferenças de tratamento expressam, pois, mudanças reais na função social dessas instâncias verificadas na processualidade do desenvolvimento material: na gênese do capitalismo, seu fortalecimento foi um requisito histórico, envolvendo uma luta árdua contra o feudalismo; com a estrutura capitalista já posta e se autorreproduzindo, as relações políticas ficam reservadas mais às funções ideológicas (como representante da nação, dos interesses gerais etc). Portanto, se tratam de demandas distintas em relação ao complexo da politicidade estreitamente vinculadas – e mesmo determinadas, em última instância – pelo grau de desenvolvimento das forças humanas de produção, tanto no que se refere à complexificação das forças produtivas quanto das relações de produção – notadamente requisitando da política inserções distintas quando ainda em territórios pré-capitalistas e já na efetividade própria do capitalismo se autorreproduzindo.

---

[1] "Nessa tendência, encontram-se e mesclam-se tanto as teorias realistas, que descrevem o Estado tal como é (de Maquiavel aos teóricos da razão do Estado), quanto as jusnaturalistas (de Hobbes a Rousseau e a Kant), que propõem modelos ideais de Estado, que delineiam o Estado tal como deveria ser a fim de realizar seu próprio fim. O processo de racionalização de Estado (o Estado como sociedade racional), que é próprio das teorias jusnaturalistas, encontra-se e confunde-se com o processo de estatização da Razão, que é próprio das teorias realistas (a razão de Estado). Em Hegel, que representa a dissolução e, ao mesmo tempo, a realização dessa história, os dois processos confundem-se: na *Filosofia do direito*, a racionalização do Estado celebra o seu próprio triunfo e, simultaneamente, é representada não mais pela proposta de um modelo ideal, porém como compreensão do movimento histórico real; a racionalidade do Estado não é mais apenas um ideal, mas um evento da história. [...] Com Hegel, o processo de racionalização do Estado atinge o ponto mais alto da parábola" (BOBBIO, 1982, p. 19-21).

Partindo das configurações desdobradas na modernidade, verifica-se que o Renascimento configurou-se como um processo social, híbrido e contraditório, que revolucionou a vida humana em sua totalidade. Por um lado, as antigas certezas da *estabilidade natural* das relações feudais estão todas em processo de desconstrução avançado; por outro, o desenvolvimento do historicamente novo – o capital já em sua fase de acumulação primitiva – são forças que pulsam com características e intensidades irregulares, muito particulares, nas diferentes regiões do velho continente, mas que se põem, em todos os casos, de forma avassaladora. Em síntese, portanto, o *Renascimento* surgiu entre o feudalismo e – aquilo que se desenvolveria na sequência – um estado de equilíbrio entre as forças feudais e burguesas.

Para Marx (2011a, p. 541-542), uma das diferenças centrais entre a "comunidade natural" e a sociabilidade capitalista resulta da limitação histórica da evolução das forças produtivas, "tanto da riqueza como da maneira de a criar", que determina os limites da própria comunidade, bem como das individualidades que as integra. A *reprodução* dos meios de produção e de suas respectivas relações sociais é, a um só tempo, o objetivo e a condição da própria produção nessas comunidades primitivas. O capital, ao romper tais barreiras e limitações com seu progresso, põe em perspectiva o desenvolvimento universal das forças produtivas e da riqueza e, em consonância, do indivíduo. A superação dessas limitações ocorre tanto em termos práticos quanto ao nível da consciência, tornando o indivíduo "capaz de apreender a sua própria história como um *processo*".

Mas o Renascimento (séculos XIV-XVI) remete apenas ao *aparecimento* da produção burguesa, e em nível ainda relativamente baixo. O *retrocesso* (em direção à refeudalização) ou o *congelamento* do desenvolvimento social ainda eram tendências possíveis, pois o processo de reprodução constante da sociedade burguesa, que consumaria as novas relações[2],

[2] Nosso recorte não adentra, no momento, nessa concretude posterior que veio a constituir-se como *capitalismo*, entendido como nova forma original de produção. Anote-se, todavia, o descarte de sua simples e imediata identificação com o crescimento das cidades/desenvolvimento do comércio, sem desmerecer, pois, a importância que tiveram nessa processualidade. Em *As origens agrárias do capitalismo*, Ellen Wood destaca a centralidade de transformações ocorridas na sociedade rural inglesa do século XVIII para o engendramento da dinâmica própria do capitalismo. Refere-se às inovações técnicas, que transformaram as formas centenares de cultivo, mas principalmente às mudanças ocorridas no âmbito das relações de produção, através da alteração dos direitos de propriedade (*enclosures*) e seus efeitos, sensíveis em todos os níveis da vida social. Em síntese, surge, pela primeira vez numa dimensão historicamente considerável, a relação entre o aumento da produtividade e da lucratividade associados à propriedade individual plena, isto é, exclusiva e excludente, implicando na subsequente subsunção de todas as relações à lógica do mercado (disponível em http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/EllenWood.pdf).

ainda não se iniciara. Por isso, ressalta A. Heller, apesar de o período renascentista ter sido o "ponto de partida" da produção e da sociedade burguesas, "sua sociedade e modo de produção *não eram ainda* a própria sociedade e o próprio modo de produção burgueses". Em termos ideológicos, já era uma ideologia burguesa e de caráter revolucionário por ser "expressiva das novas relações sociais [que] veio combater a antiga". No entanto, "*estava longe de se transformar na ideologia consciente de toda a burguesia*" (HELLER, 1982, p. 16-18).

1.2 A sociabilidade do Capital – apontamentos da gênese histórica à sua plena maturação: Maquiavel e Hegel

A *produção de ideias* em geral faz parte da história humana global e é determinada, através de múltiplas mediações, pela maneira como os homens produzem e reproduzem sua vida. Maquiavel é uma das mais brilhantes sínteses das tensões próprias ao Renascimento e situá-lo como "o último grande pensador da república antiga e o primeiro do absolutismo moderno" (CHASIN, J. 2000, p. 202) enfatiza essa peculiaridade, ao mesmo tempo que instiga a refletir sobre o preciso significado de suas proposições. Maquiavel é, *em grau maior*, "expressão necessária de seu tempo", cujos trabalhos estão "estreitamente ligados às condições e às exigências de sua época". Ressalte-se que a *ciência política* de Maquiavel está em plena consonância com a *filosofia* da época, a qual tende "à organização das monarquias nacionais absolutas, a forma política que permite e facilita um novo desenvolvimento das forças produtivas burguesas" (GRAMSCI, 2007, p. 29-30, vol. 3).

Se a *filosofia* e a *ciência política* tendem ao *absolutismo* é porque a própria *realidade* tem seu evolver em direção ao governo centralizado, sob o domínio de um único soberano. A partir de meados do século XV essas forças gerais se evidenciavam, e já em princípios do século XVI a monarquia absoluta era o tipo predominante de governo na Europa ocidental. A *tendência geral* era, enfim, superar a dispersão territorial e a fragmentação dos círculos de autoridade, em que prevaleciam feudatários e corporações, que caracterizavam o poder político nos moldes feudais. Tendência *política*, ademais, intrinsecamente vinculada às transformações socioeconômicas.

Ao longo do período mercantilista, que antecede a era industrial, era no comércio de longa distância que se encontravam as transações financeiras e as técnicas "capitalistas" mais

avançadas, ou seja, no movimento do *capital mercantil*. As necessidades da sua *persona* – o *novo mercador* – tinham como foco ampliar seus espaços de atuação – isto é, sua lucratividade – lidando com qualquer produto vantajoso, em qualquer mercado de grande potencial. Era da esfera da troca, portanto, que provinham o estímulo econômico e os capitais que movimentavam a produção. À medida que assumia o controle progressivo da produção, o mercador subsumia a atividade do artesão e simultaneamente subtraía poder dos antigos grêmios e cidades-repúblicas. A livre circulação por territórios cada vez mais amplos lhe era, pois, uma *necessidade vital*, de modo que o poder absoluto será o grande fiador dessa expansão.

Reconhecer a *modernidade* do absolutismo nestes tempos, bem como sua *função civilizatória*, é ponto de partida para determinar a abrangência do pensamento maquiaveliano. Mesmo porque, "ao se interpretar Maquiavel, ignora-se que a monarquia absoluta era, naquela época, uma forma de regime popular e que ela se apoiava nos burgueses contra os nobres e também contra o clero" (GRAMSCI, 2007, p. 207); ignora-se, portanto, que "o absolutismo do baixo Renascimento estava ligado por uma relação social real e sincera à ideologia do Renascimento" (HELLER, 1982, p. 18). Constata-se que o desenvolvimento da *ordem legal burguesa* – com "o aparecimento de um Estado unificado, centralizado, e a criação de um sistema de leis mais ou menos universal" (HELLER, 1982, p. 129) – foi um importante passo no processo civilizatório da humanidade. Em geral, a imposição da lei *a ferro e fogo* foi uma via iniciada e realizada pela monarquia absoluta – que se deparava com tarefa redobrada, já que as arcaicas tradições eram imiscuídas pelas novas ambições.

As relações burguesas e o dinheiro liquidavam os antigos valores e a vida acabava por ser dominada pela brutalidade da acumulação primitiva. Em lugar da solidariedade da família e da lealdade dos amigos, tornam-se ocorrências cotidianas a traição, a lisonja, a denúncia, a hipocrisia e o cinismo. É disto que trata Maquiavel ao relatar a *corrupção social* que assolava os povos europeus. As crescentes *desigualdades de riqueza* se acentuavam à medida que o desenvolvimento burguês progredia – ou seja, à medida que uma ética de procura incessante pelo dinheiro se generalizava – explicitando a degenerescência da moral e, diante disso, o esgotamento e colapso das formas de governo em moldes antigos.

As cidades-repúblicas do Renascimento foram edificadas a partir de um movimento geral de recuperação da Antiguidade – no qual, em termos políticos, Roma é, na análise de Maquiavel, o grande referencial de vida social sadia. Em seus *Discursos* (MAQUIAVEL,

2007a) enaltece as "morais sãs", não deixando de enfatizar que sua existência está intrinsecamente vinculada às condições próprias das comunidades republicanas sólidas, baseadas tanto em uma igualdade relativa de riqueza – entre os estratos dirigentes, por certo – e uma ética comunitária. A *polis* renascentista está diante da dissolução dos valores tradicionais, vislumbrada pela desintegração da "vida comunitária" e ratificada pela *corrupção social*. Atento às exigências dos novos tempos, Maquiavel compreende bem que a não adaptação da política e da ética à nova situação significaria a ruína da sociedade.

A convicção de Maquiavel evoca uma atualização do Estado e da política, com o propósito de refundar o Estado para restituir a civilidade entre os seres humanos. A disparidade entre apetites insaciáveis – na ambição irrestrita dos homens – e capacidade de satisfação limitada é uma condição que, caso não seja refreada, pode levar os indivíduos a disputas altamente destrutivas. A *natureza* assim dissociou os homens; cabe à politicidade, portanto, dirimir esses conflitos e conduzí-los a um convívio razoavelmente harmônico[3].

A *maldade natural* ou o *egoísmo universal* identificado por Maquiavel[4], na verdade constitui a *essência dos homens* – isto é, o conjunto das relações que os indivíduos estabelecem (MARX, 2004) – em uma época histórica *particular*. As ilimitadas possibilidades de adquirir riqueza, sucesso, fama ou de alcançar o poder a qualquer custo, são algumas das aspirações mais comuns que o capitalismo despertou nos homens do Renascimento. No entanto, a universalização, empreendida por Maquiavel, de uma particularidade histórica – ao fixar a natureza humana, negativamente definida pelo egoísmo – é um procedimento compreensível e explicável. Existem limitações históricas de um período que ainda não dispunha, por exemplo, das noções de *História* ou de *autocriação do homem*, no sentido de uma percepção do desenvolvimento histórico autêntico. A apreensão de mudanças essenciais entre épocas passadas e presentes, bem como as perspectivas futuras, estava aquém das possibilidades da época, quando a percepção do movimento *cíclico*

---

[3] "Quem [quer que] considere as coisas presentes e antigas verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram" (Maquiavel, 2007a, p. 121). Assim, "quem estabelece uma república e ordena suas leis precisa pressupor que todos os homens são maus e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião [...]" (Maquiavel, 2007a, p. 20).

[4] "A natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar, mas não podem obter tudo, e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui. Daí nasce a variação da fortuna deles: porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra". (MAQUIAVEL, 2007a, p. 113).

prevalecia em relação à compreensão do desdobramento em sentido *espiral*. O mundo é reconhecido como produto da ação humana, mas a humanidade não é apreendida em seu movimento de autoconstrução. Note-se, por exemplo, quando Maquiavel explicita sua convicção quanto à necessidade de *haver verdadeiro conhecimento das histórias*: "se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente", afirma, certamente não haveria *utilidade* alguma em tal empreitada! (MAQUIAVEL, 2007a, p. 67). A noção de repitibilidade cíclica leva-o, inclusive, a prescrever que é válido conhecê-las com a finalidade de imitá-las. Em termos políticos, seja na estruturação dos Estados ou na resolução dos litígios, quando quem governa negligencia ou não entende este preceito de buscar amparo nos *remédios já usados*, devido à *semelhança dos acontecimentos*, "segue-se que sempre se veem os mesmos tumultos em todos os tempos" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 121). Vide o estado de degeneração social que assolava, então, o continente europeu – diria Maquiavel.

É fato que a indignação de Maquiavel diante do declínio da moralidade na Itália desdobrou-se num *programa político* – um problema geralmente apresentado em termos de dois rumos alternativos: "ou voltar à velha *polis* e à sua ética comunitária, ou então rejeitar completamente o ideal da *polis* e progredir no sentido da criação de uma monarquia absoluta unificada na Itália, aceitando a situação ética que o capitalismo contemporâneo trouxera e, além disso, levando-a até uma conclusão coerente" (HELLER, 1982, p. 256). No entanto, tornar excludentes e incomunicáveis as duas motivações pode significar a absolutização de um dos lados, onde Maquiavel é visto ou "*exclusivamente* [como] um advogado da monarquia absoluta e, além disso, o apóstolo de uma ética burguesa cínica, do 'maquiavelismo político'" ou teremos as análises daqueles que "*apenas* viram o republicano plebeu que (como Rousseau, por exemplo pensou) tratou o tema do *Príncipe* de maneira puramente satírica" (HELLER, 1982, p. 256). Não se pode, assim, deixar de reconhecer a *modernidade* de Maquiavel na análise de sua contemporaneidade – que desnuda a generalização da *corrupção social* e o aniquilamento das heranças civis e cívicas de molde antigo –, mas que, por outro lado, não deixa de explicitar que a solução proposta evoca o *bem comum* como *télos*, referenciada na antiga República romana, voltada à recuperação do passado perdido.

Ao sintetizar a *História de Florença* (MAQUIAVEL, 2007b), Maquiavel explicita seu juízo negativo sobre a república florentina de então. Não hesita em recorrer ao absolutismo com o claro objetivo de reciclar a sociedade a partir da instauração de uma nova legalidade

que, através da força e da astúcia, não só impediria o colapso social como ainda seria o indutor de relações mais positivas. Sua análise do presente é realista, seu instrumento de intervenção é *moderno*, mas seu verdadeiro *télos* emana do passado: a *corrupção* exige a imposição da lei pela mão régia do *absolutismo*, na tentativa idílica da restauração do *bem comum*.

A superação da ameaça de desintegração demanda a intervenção absolutista na imediaticidade; após a restauração social de sua condição degenerada, torna-se possível um poder equilibrado – ou a forma mista de governo em sua recuperação da vertente romana. Maquiavel não trabalha com a eliminação total do *conflito* social, dada a própria convicção que tem do caráter humano. A sociabilidade sadia consiste, portanto, numa equação eficaz quanto aos modos de o conter e controlar. E é a consideração da dimensão *pública* (mesmo que a clivagem público/privado esteja nos princípios de adquirir seus contornos modernos) que mantém equilibrada a ambição de riqueza e poder. O interesse coletivo – ou o bem da República – condiciona a "boa e justa riqueza", a vida em liberdade – onde as diferenças convivem em relativa harmonia, ecoando uma reposição da vida comunitária.

A. Heller chama atenção para a irregularidade que caracteriza o desenvolvimento do *conceito de homem* e o *conceito de sociedade*. Tanto na Antiguidade quanto no Renascimento, a reflexão sobre o homem era, fundamentalmente, um problema ontológico – o que já não acontecia com o conceito de sociedade. A tradição clássica que "interpretou os acontecimentos na sociedade como sendo primeiramente e essencialmente acontecimentos políticos" foi em grande medida retomada no Renascimento. É certo que alguns fenômenos especificamente sociais, cuja existência era independente do Estado, foram objeto de reflexão; o importante, no entanto, é que "a estrutura social como um todo se manteve sinônima da estrutura de Estado" (HELLER, 1982, p. 25-26) – identificação que perdura até que o conceito explícito de sociedade seja viabilizado pela maturação do capitalismo.

Interessante também é enfatizar que a ideia de *futuro*, como uma perspectiva envolvendo uma transformação substancial do presente, é algo posterior, cara aos homens do Iluminismo. Apesar do vislumbre de progressos tecnológicos, o Renascimento permanece sem qualquer *perspectiva social global*. O decisivo consiste, pois, em evidenciar o caráter *não histórico* (diferente de *anti*-histórico) que perpassam esses tempos, dado que a própria noção de *historicidade* ainda não se desenvolvera. Portanto, não admira que os indivíduos oscilassem cotidianamente entre orientações para o passado e para o "futuro": seus passos

eram guiados pelo presente apesar de o ideal, não raro, encontrar-se no passado. Mas o ritmo acelerado das mudanças na técnica e nas condições sociais inviabilizava, cada vez mais, a orientação para um "passado autêntico". A adaptação constante e cotidiana dos indivíduos aos novos tempos se impunha, sob pena de se arruinarem, em todos os aspectos da vida – sendo o *político* de Maquiavel a expressão mais radical dessa exigência de manter-se em consonância com o presente.

Quando consideramos o caso italiano, a *polis* florentina em especial, verifica-se que o processo de acumulação primitiva interrompeu-se antes de poder romper os limites da cidade-Estado. Esta particularidade fez emergir uma realidade onde conviviam dois princípios antagônicos: enquanto no domínio econômico o desenvolvimento tendia a uma expansão sem limites, rumo ao infinito, na arena política ainda prevaleciam limites fixos. A categoria da "medida" – herança direta das sociedades de tipo comunal, enquanto limitações sociais em sentido simultaneamente ético (CHASIN, M., 2007) – permanecia como norma real de comportamento na vida política, onde o *bem da República* ainda era a grande referência. Apesar de não desenvolver um raciocínio claro das determinantes econômicas, Maquiavel identifica certas mudanças sociais que impõem uma nova postura política. O *absolutismo* é o instrumento através do qual se põe a possibilidade de resgatar a sociedade da degenerescência moral que a assola, nitidamente ligada a crescente desigualdade de riqueza que está por destruir os antigos laços comunais. Mas mesmo diante da *força* e da *astúcia* que se exige dos governantes, o *bem comum* ainda deixa vestígios.

A renascença é referência, ainda, para o próprio "nascimento da individualidade", demarcando a tomada de consciência individual da própria subjetividade. O mundo começava a ser compreendido como "um mundo feito de indivíduos", de modo que este "indivíduo" passa a ser, portanto, o ponto de partida das reflexões. A *sociedade* passa, assim, a ser concebida como uma construção a partir dos "átomos" constituídos pelos homens individuais – e não raro a *autopreservação* irá ser entendida como a determinação primária do comportamento humano. Em sua reflexão a política assume tamanha importância que há correspondência entre o surgimento do Estado e do Direito com a própria civilização. Ao destacar a condição dos homens nos primórdios dos tempos, o autor elabora uma espécie de "esboço primitivo" daquilo que, com ulteriores determinantes e desenvolvimentos, será conhecido como *contrato social*, indicando que os homens, dantes isolados, se reúnem consensualmente em busca de segurança, submetendo-se a um líder e a leis que os permitam a

vida em sociedade. Convicto de que "só o poder dá segurança aos homens", indica que somente a regulação jurídica das relações dos indivíduos pelo Estado confere as condições necessárias para uma vida civilizada[5].

A *ciência* da política, inaugurada com Maquiavel, resulta, em grande parte, da observação da experiência cotidiana e de sua subsequente generalização. Em sua formulação, a política é reconhecida como *atividade autônoma*, com princípios e leis próprios – distintos e independentes, portanto, daqueles da moral e da religião. Polêmico, pois, é o significado deste fundamento no conjunto de sua obra. É comum, por exemplo, a referência ao *cinismo* e ao *oportunismo* – o *maquiavelismo* – que derivam desta autonomização e que vão impregnar a ação política em seu conjunto. Mas é interessante considerar que – como pondera Gramsci – com seus escritos, Maquiavel "visa apenas e concretamente a mostrar como deveriam atuar as forças históricas para se tornarem eficientes" (GRAMSCI, 2007, p. 36).

É somente no Renascimento que a política irá adquirir uma circunscrição autônoma em relação às normas gerais da vida social. A política como *técnica*, como um *ofício*, tem como uma de suas pré-condições a *divisão social do trabalho capitalista*. É quando, portanto, as categorias separadas de "político" e de uma "atividade política" – no sentido de capacidades e deveres distintos – começam a surgir *na vida e no pensamento*. Com intensidade crescente, este tipo de atividade política profissional tornava-se a mediação em questões cujo cerne era a própria "sobrevivência social", em referência ao aumento dos contatos internacionais e dos conflitos entre as "nações", por exemplo. À medida que a tessitura econômico-política da sociedade se complexificava, moldava-se, a um só tempo, o caráter da política em nível nacional e mundial – incumbindo responsabilidade crescente à atividade política e suas correlatas consequências.

Um dos aspectos decisivos das reflexões de Maquiavel trata precisamente da necessidade desta nova *técnica* – principalmente numa Itália tão carente de verdadeiros estadistas. Sua análise da política se desdobra numa época e num lugar em que, de fato, o

---

[5] "[...] no princípio do mundo os habitantes, que eram escassos, viveram durante algum tempo dispersos como animais; depois, multiplicando-se, reuniram-se em grupos, e, para poderem melhor defender-se, começaram a respeitar aquele que, dentre eles, fosse mais forte e corajoso, e, fazendo dele seu dirigente, obedeciam-no. Daí proveio o conhecimento das coisas honestas e boas, diferentes das perniciosas e más: porque, vendo eles que se alguém prejudicava seu benfeitor isso suscitava ódio e compaixão entre os homens, censurando-se os ingratos e homenageando-se os gratos, e percebendo também que aquelas mesmas injúrias podiam ser-lhes dirigidas, para escaparem a semelhante mal reuniram-se para fazer leis e ordenar punições a quem as violasse: daí proveio o conhecimento da justiça. E isso fazia que, sendo depois preciso escolher um príncipe, já não recorressem ao mais robusto, porém ao que fosse mais prudente e justo" (MAQUIAVEL, 2007, p. 14-15).

Estado burguês, em seus contornos iniciais – a monarquia absolutista –, nem sequer se desenvolvera[6]. Os esforços de compreensão das *leis da ação política* são impulsionados pela necessidade de superação dessas limitações materiais e resultam em conquistas decisivas: a racionalidade política é de outro tipo, diferindo em sua forma de pensar e conduzir as ações, bem como se pautando por uma ética e um *modus operandi* próprios.

A percepção global da situação e a prática global individual estão intrinsecamente ligadas, sendo que tal *conhecimento* e tal *prática* políticos dirigem-se para o *fim como um todo*, onde a consecução bem sucedida dos objetivos propostos é o que importa. Assim é que Maquiavel avalia o valor de uma ação política, a qual, em termos gerais, tem como principal critério moral as *consequências* – de modo que o *êxito* é o máximo valor na *ética política*. Os resultados positivos, porém, decorrem da correção do conhecimento e da prática políticos. Subordinados àqueles, emergem as questões relativas à *manipulação política* e à *ética política*. E em Maquiavel "manipulação" significa nada mais que dispor de todos os meios necessários à implementação prática do conhecimento político, isto é, tudo aquilo exigido para atingir-se com êxito a finalidade previamente estabelecida.

Em síntese, sua teoria dos meios e dos fins tem como conteúdo que nenhum dos meios – por mais violento ou inescrupuloso – deve ser rejeitado se for *necessário* para se obter um resultado. Assim, em sentido político, um instrumento é *bom* ou *mau* conforme seja um meio *adequado* ou *inadequado*, respectivamente, à concretização de um fim – *bom* se *necessário*, mesmo que seja condenado pela moral tradicional. Deixando de ser necessário, cessa também sua condição de meio adequado e deve, por conseguinte, ser rejeitado. Não há, portanto, apologia à manipulação de forma indiscriminada. Em política, a prioridade é determinada pelos êxitos dos fins. A *virtude política* consiste no correto discernimento da *utilidade* dos meios na efetivação de um fim; meios estes, aliás, em constante mutação devido às incessantes transformações sociais. E a *prudência*, em política, envolve esta correta avaliação quanto às exigências impostas pelas novas situações e sua consequente adaptação a elas, assegurando eficiência aos resultados das empreitadas políticas.

Recordando-se que, à época de Maquiavel, a hipocrisia tornara-se um problema social e ético de alcance relativamente universal, compreende-se o recurso à manipulação política no

---

[6] Não pretendemos adentrar na polêmica quanto ao significado do Estado absolutista (P. Anderson, N. Poulantzas, etc); limitamo-nos ao esclarecimento de que nossas reflexões vinculam-se à interpretação marxiana do Estado burguês que, em síntese, "surgiu ao tempo da monarquia absoluta, com o declínio do sistema feudal, que contribuiu para apressar" (MARX; ENGELS, 1975, p. 276, vol. 3).

combate a "corrupção" dos homens. A luta competitiva marcou o comportamento individual com toda sorte de simulações e dissimulações visando a "preservação" de interesses particulares – generalização do *egoísmo racional* e da *lógica da concorrência* que pautou, inclusive, a atividade política como um todo. E, "Com efeito, a hipocrisia ativa do Renascimento tinha como verdadeiro objetivo destruir o outro ou submetê-lo ao nosso próprio poder" (HELLER, 1982, p. 171-172). A realidade social elevou a problemática do *poder* ao primeiro plano; e foi por meio do reconhecimento da primazia da disputa pelo poder como força motriz das relações humanas que Maquiavel atualizou a reflexão da *política*, configurando-a em seu sentido moderno, que tem no *poder* o centro prioritário da discussão.

O *egoísmo universal*, próprio à *natureza* dos homens na identificação de Maquiavel, justifica, além da manipulação, o uso da *violência*. Lembramos que o extermínio físico, o uso radical da violência como meio necessário, é um preceito admitido quando está em questão a eliminação de inimigos políticos. De qualquer modo, é Maquiavel quem inaugura a categoria do "mal necessário" em função da vil natureza dos homens. Figuram, por suposto, como meio temporário de assegurar com firmeza o poder, caracterizando as "crueldades bem cometidas", em oposição àquelas cometidas indevidamente[7].

Refletindo sobre a "ética política", portanto, nota-se que a renascença desdobra-se numa contradição interna entre a *moralidade abstrata* e a *ética social real* – tornando a questão mais ampla e complexa. A crise estrutural do final do século XIV concretizou a perda de validade dos conjuntos fixos de valores. Maquiavel admite a impossibilidade de ações demarcadas por virtudes abstratas universais, interpretando tal postura não só como contrária à época, como também à própria natureza humana. Ante à contradição entre o *dever* e as *possibilidades reais* de agir conforme tal dever, Maquiavel reivindica que o agente político seja consciente de suas responsabilidades. Como o raio de ação das decisões políticas é mais amplo do que o circunscrito pela ação dos indivíduos comuns, tanto maiores são as

[7]"[As crueldades] bem usadas se podem chamar aquelas (se é que se pode dizer bem do mal) que são feitas de uma só vez pela necessidade de prover alguém à própria segurança e depois são postas à margem, transformando-se o mais possível em vantagem para os súditos. Mal usadas são as que, ainda que a princípio sejam poucas, em vez de extinguirem-se, crescem com o tempo. Os que observam a primeiras destas linhas de conduta podem, com a ajuda de Deus e dos homens, encontrar remédio às suas consequências. Aos outros é impossível manter-se. É de notar-se, aqui, que, ao apoderar-se dum Estado, o conquistador deve determinar as injúrias que precisa levar a efeito, e executá-las todas de uma só vez, para não ter que renová-las dia a dia. Deste modo, poderá incutir confiança nos homens e conquistar-lhes o apoio beneficiando-os" (MAQUIAVEL, 1983, p. 38).

responsabilidades dos homens públicos, de modo que suas atribuições lhe imprimem a condição de agir "acima da lei e da moral" que regem as demais individualidades, pois

> [...] quando se delibera sobre a salvação da pátria, não se deve fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso; ao contrário, desprezando-se qualquer outra consideração, deve-se adotar plenamente a media que lhe salve a vida e mantenha a liberdade [do Estado] (MAQUIAVEL, 2007a, p. 443).

As *consequências* constituem o critério *par excellence* da atividade política – para à qual a realidade muitas vezes só deixa a escolha do menor mal possível. A *virtú* do estadista consiste em fazer as melhores escolhas, dentro das possíveis, para domar os caprichos da *fortuna* e, assim, concretizar os fins propostos, em nome da liberdade e do Estado. São os resultados das ações, na precisa adequação entre fins e meios, que distinguirá o *bom* do *mau* político – julgamento que, por conseguinte, decorre da análise de situações concretas[8]. É desta forma que Maquiavel separou, em sua *concepção global*, o sistema de *valores abstratos* da *prática política concreta*, com clara ênfase na superioridade desta última. Maquiavel aceita o *caráter contraditório do progresso*, e apesar de oscilar entre a ação revolucionária e a reformista, é inequívoco que, em todos os casos, orienta-se para a transformação do mundo.

Retomemos a questão da violência. A unificação territorial-política foi fundamental para o desenvolvimento do capital, visivelmente levada a cabo nos países nos quais a *monarquia absoluta* atuou como força auxiliar na destruição das barreiras contrárias à produção burguesa. A recorrência à violência como meio necessário à manutenção ou à instauração do poder era um problema que emergia concomitante ao curso dos acontecimentos. A intervenção política, corriqueiramente violenta, era, ademais, essencial na apropriação do excedente (LUKÁCS, 2010). É ao não uso da violência que Maquiavel

---

[8] "[muitos porventura considerarão mau o exemplo de um fundador de estado, como foi Rômulo, que primeiro matou um irmão seu e depois consentiu na morte de Tito Tácio Sabino, escolhido por ele mesmo como companheiro no reino; julgarão, com isso, que, com base no exemplo de seu príncipe, os seus cidadãos poderiam, por ambição e desejo de comando, ofender aqueles que se opusessem à sua autoridade. Opinião esta que seria verdadeira, caso não se considerasse a finalidade que o levou ao homicídio.
E deve-se ter como regra geral que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja, em seu princípio, bem-ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por uma só pessoa; aliás, é necessário que um homem só dite o modo, e que de sua mente dependa qualquer dessas ordenações. Por isso, um ordenador prudente, que tenha a intenção de querer favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não sua própria descendência, mas a pátria comum, deverá empenhar-se em exercer a autoridade sozinho; e nenhum sábio engenho repreenderá ninguém por alguma ação extraordinária que tenha cometido para ordenar um reino ou constituir uma república. Cumpre que, se o fato o acusa, e efeito o escuse; e quando o efeito for bom, como o de Rômulo, sempre o escusará: porque se deve repreender quem é violento para estragar, e não quem o é para consertar". (MAQUIAVEL, 2007, p. 41-42).

computa, por exemplo, a causa da queda de Savonarola na Itália – evidenciando que a obra de qualquer "grande legislador" seria necessariamente precedida pelo extermínio dos rivais políticos. A expectativa de uma Itália unificada sob a forma de uma monarquia absoluta moderna, suplantando as divergências de interesses (dos menores Estados ao papado), foi constantemente alimentada. Aliás, estava certo que na França ou na Inglaterra, a estabilização da ordem social resultou da mão régia do absolutismo.

Por vezes, há análises que tomam, em exclusividade, o *Príncipe* como *tratado da ditadura* (momento da autoridade e do indivíduo) e os *Discursos*, como *tratado da hegemonia* (momento do universal e da liberdade). Gramsci opta por identificá-los como *tratamentos preponderantes*: sem excluírem-se mutuamente, observa "que não há oposição de princípio entre principado ou república, mas se trata sobretudo da hipóstase dos dois momentos de autoridade e universalidade" (GRAMSCI, 2007, p. 22) . As assertivas presentes em *História de Florença*, por exemplo, devem "servir como uma análise das condições reais italianas e europeias das quais derivam as exigências imediatas contidas em *O Príncipe*". De modo que nos projetos políticos apresentados por Maquiavel, reconhece, no *príncipe*, "sua 'ferocidade' está voltada contra os resíduos do mundo feudal, não contra as classes progressivas. O Príncipe deve por fim à anarquia feudal, e é isto que faz Valentino na Romanha, apoiando-se nas classes produtoras, comerciantes e camponeses. [Evidencia-se, portanto,] o caráter militar-ditatorial do chefe do Estado como [aquele que] se requer num período de luta para a fundação e a consolidação de um novo poder" (GRAMSCI, 2007, p. 29/31).

O mesmo sentido reporta a *"dupla perspectiva"* que caracteriza a ação política – a qual, em essência, incorpora ambos momentos da *autoridade* e da *universalidade*, cuja preponderância oscila de acordo com as demandas dos tempos. A política é matrizada, pois, por "dois graus fundamentais, correspondentes à natureza dúplice do Centauro maquiavélico, ferina e humana, da força e do consenso, da autoridade e da hegemonia, da violência e da civilidade, do momento individual e daquele universal" (GRAMSCI, 2007, p. 31)[9].

Em síntese, em Maquiavel, "política e natureza humana são dois complexos ontológicos funcionalmente indissociáveis" (CHASIN, J., 2000, p. 236-237), de modo que a

[9] Por exemplo, verifica-se que "Bodin funda a ciência política na França num terreno muito mais avançado e complexo do que aquele oferecido pela Itália à Maquiavel. Para Bodin, não se trata de fundar um Estado unitário-territorial (nacional), mas de equilibrar as forças sociais em luta dentro desse Estado já forte e enraizado; não é o momento da força que interessa Bodin, mas o consenso" (GRAMSCI, 2007, p. 31/33).

importância do poder político é maximizado em razão direta à desqualificação do ser humano. A *maldade natural*, ou o *egoísmo universal*, é o fundamento irremovível em que se ancora toda a tematização política de Maquiavel. Qualquer virtude que ora se verifique nos homens é, pois, puro efeito da *lei*. Aliás, conhecer essa perversidade humana é condição para governar. Daí sua autorização para usar dos mesmos meios quando a situação assim o exigir. Importa que é pela *coerção legal* que a *brutalidade humana* é regulada e humanizada. Coação – pois a *lei* deve estar ancorada na *força* para garantir seus efeitos civilizatórios.

Em sentido moderno, a politicidade é insuflada em paralelo às necessidades de expansão do capital. Mas mesmo a intuição grega (PLATÃO, 2006) já presumia que, dada a incapacidade do homem em se conduzir por seu melhor atributo, a racionalidade, resta que ele seja conduzido pela política – sugerindo mesmo que seja uma força social ativada mais pelas debilidades dos homens do que por seus melhores atributos (CHASIN, J. 2000). Estanque no solo da irresolução, a política – o direito ou a lei – adestra as individualidades próprias de uma formação social incapaz de se autogerir e sustentar por suas forças próprias, ainda muito pouco humanizadas para autorregência ética. Enfim, "ainda em seu melhor momento, a política é sempre um intermediário entre a humanidade e a bestialidade" (CASSIRER, 1976, p. 279).

Assim, apesar de Maquiavel conferir peso inestimável à política, sua acepção revela o caráter limitado de sua intervenção. Isso porque ela só produz efeitos comportamentais, sem ser capaz de alterar a índole humana: o medo da punição *controla e restringe* a perversidade humana, e por uma imposição externa torna o homem bom – uma característica que persiste enquanto e só *o medo do castigo* e *o respeito às instituições* permanecerem vivos nos corações dos homens. De modo que *autonomia do poder* e *perversidade humana* se equacionam em razão inversa, donde a afirmação irrestrita da soberania absoluta, cujo portador se transpõe acima da lei e da moral, decorre da degeneração inata do indivíduo humano. Uma reflexão que, a despeito dessa ênfase dada a política, aponta para uma limitação intrínseca que, em paralelo ao parco desenvolvimento humano, limita-se à administração dos conflitos sociais ao invés de enfrentá-los e solucioná-los positivamente, não sendo capaz de promover a superação dos determinantes das contradições que inclusive engendram sua necessidade.

Em termos históricos, compreende-se que a caracterização do homem feita por Maquiavel traduz a "individualidade isolada" gestada pela formação social particular do

capital em expansão – indivíduos egoístas, cuja motivação é restrita à satisfação dos próprios interesses; uma individualidade apartada dos outros, opostos pela competição, cujo resultado necessário é o desdobramento em relações que refluem à animalidade. Cabe à *política* mediar e conduzir à humanidade. Esta é a *aurora feroz da modernidade* que Maquiavel flagra em seu panorama inaugural. Retrata em primeira mão os primórdios do *processo de autonomização e isolamento modernos da política e do Estado*, na tendência da ruptura com o próprio homem. Ao dessacralizar a política, ao encará-la em suas determinações terrenas, Maquiavel antecipa a moderna entificação do poder, e por esta via ratifica o surgimento do Estado verdadeiro.

Ampliando em perspectiva essa processualidade de consolidação do capital e de seu formato político próprio, lembramos que uma das investigações essenciais, quando se quer compreender o caráter concreto de uma dada formação social, consiste em *determinar* a relação *homem-trabalho-propriedade*, no sentido de apreender o conteúdo particular dessa interrelação em seus condicionantes históricos.

Marx evidenciou a *natureza social do trabalho*, determinando esta *atividade consciente, orientada para um fim*, como *atividade vital* do homem. O trabalho, ao mesmo tempo em que se configura como *relação histórica entre homem e natureza, determina o conjunto da vida humana*. A apropriação da natureza pelo homem, na satisfação de suas necessidades mais básicas e elementares, só se efetiva através da *mediação* do trabalho, da atividade produtiva mesma. Estas necessidades primárias (ou "naturais"), ao serem satisfeitas, possibilitam a criação de outras – estas cada vez mais necessidades puramente sociais. Ou seja, o trabalho, como mediador, engendra a transformação da natureza – no sentido de sua progressiva sociabilização – ao mesmo em tempo que transforma o próprio homem, tornando o gênero humano cada vez mais um gênero *para si* – constituindo-se como plataforma do infinito *processo de humanização do homem*, em escala progressiva e potencialmente mais ampla e complexa.

O *produto* desta atividade é apreendido como extensão objetiva de uma existência subjetiva, numa interação de determinidade recíproca entre subjetividade proponente e objetividade como plataforma para ação do sujeito, que dela parte e nela se encerra. Este ato de exteriorização ou alienação (*Entäusserung*) é uma capacidade própria ao gênero humano, sendo, portanto, o objeto do trabalho uma *objetivação genérica* e sua subsequente apropriação, *apropriação humana*. É no processo de particularização histórica dessa relação que emergem formações sociais específicas, onde o próprio grau de desenvolvimento das

forças produtivas e das correspondentes relações de produção condicionam os determinantes destas formas de exteriorização da vida – aí compreendidos, certamente, determinada forma de concretização do trabalho, bem como determinada forma de apropriação do seu resultado. Formas sociais, é claro, que configuram uma formação genérica histórico-concreta em sua totalidade – dado ser o trabalho, enquanto categoria, "a *esfera ontológica fundamental* da existência humana e, portanto, a base última de todos os tipos e formas de atividade" (MÉSZÀROS, 1981, p. 83).

É, pois, no nível da particularização histórica que o complexo do *estranhamento* (*Entfremdung*) se efetiva. Numa acepção geral, o estranhamento corresponde a formas em que a atividade vital concretiza-se como *desefetivação* do produtor – o que só é possível em formações sociais sustentadas pela exploração e apropriação do excedente do trabalho por um outro grupo de indivíduos distinto daquele que realiza a atividade produtiva na sociedade. É somente nelas que a *alienação* (*Entäusserung*) adquire caráter negativo, por ser uma forma específica da exteriorização do trabalho desencadeada como *estranhamento* (*Entfremdung*). Aí a positividade da potência criadora do trabalho permanece subsumida e limitada, que, apesar de engendrar uma produção material que excede o autoconsumo com grande vigor, barra o desenvolvimento da subjetividade humana, da *verdadeira riqueza* – levada a cabo por homens livres, conscientemente associados para produzir e reproduzir sua vida material e espiritual – precisamente porque a apropriação, tanto quanto a produção, é determinada pela lógica das relações de propriedade privada.

O *trabalho* – a forma particular da atividade humana – apresenta uma dupla ordem de demanda, *objetiva* e *subjetiva* simultaneamente: transformação concomitante do *elemento natural* e do próprio *sujeito que trabalha* (isto é, sua própria natureza, ao promover o desenvolvimento de novas qualidades físicas e psicológicas). As categorias de *objetivação* e *alienação* constituem, pois, uma unidade efetiva do ato, da *práxis* humana. Um duplo processo de socialização que, no entanto, têm dinâmicas heterogêneas de desenvolvimento: atos de *objetivação* e de *alienação* são simultâneos, mas há um *desenvolvimento desigual* entre eles quando se tem em conta o processo de *socialização do mundo* e o de *humanização do homem*. É precisamente deste descompasso entre o desenvolvimento posto objetivamente ao gênero e o que se torna acessível às individualidades que surge a possibilidade do fenômeno do *estranhamento*, implicando nas *contradições* nesse processo (FORTES, 2012).

Nota-se que esta peculiaridade não é exclusiva do capitalismo, pois o *estranhamento* associa-se à realidade interna de qualquer sistema socioeconômico fundado na *apropriação desigual* do produto do trabalho humano. No entanto, é com a lógica do capital – em que o trabalho é incorporado como componente fundante do mesmo, transmutando-se geneticamente como "relação da propriedade privada" – que a produção estranhada adquire configuração e amplitude plenas.

Até que o processo de *apropriação do trabalho*, na sua *forma abstrata*, seja concluído em sua totalidade – configurando a subsunção *real* (e não apenas formal) do trabalho ao capital – é por meio de uma *determinação política* que a relação entre *propriedade* e *trabalho* será garantida. Neste momento específico do desenvolvimento histórico-social, a *política* constitui-se como a efetiva mediação nas relações sociais, atuando como verdadeiro poder regulador da sociedade. A força política, por meio da intervenção fática do poder de Estado, é uma necessidade iminente para a reprodução das bases socioeconômicas de qualquer tessitura social pré-capitalista, cujos ecos dessa *função social* aparecem nas concepções dos teóricos orgânicos desses períodos, como se exemplificou aqui, com Maquiavel e sua apreensão sobre a politicidade ante as demandas próprias do Renascimento[10].

O processo de constituição e desenvolvimento pleno do capital – portanto remetendo também às condições histórico-sociais que engendram a sua necessária *acumulação primitiva* – se assentam em uma situação sócioeconômica anterior que sustenta uma *relação politicamente fixa* entre propriedade e trabalho. Trata-se de uma relação que envolve tanto a forma de organização e divisão do trabalho, como sua forma de apropriação, garantindo o controle e a continuidade da produção, "regulando a distribuição ou a alocação de todo o produto excedente e possibilitando a acumulação" (MÈSZÁROS, 1981, p. 125).

---

[10] Lukács afirma que a origem do estranhamento "é correlata às formas surgidas de apropriação do excedente do produto do trabalho por um grupo específico de indivíduos cujo papel social é politicamente distinto do papel daquela população que se ocupa diretamente da produção. O que interessa assinalar é que, nas sociedades anteriores à capitalista, a apropriação do excedente do trabalho não podia ser economicamente generalizada, como ocorre no capitalismo. E isto porque a regulação social não contava ainda com a generalização do trabalho abstrato pelo conjunto da sociedade, generalização que atua como condição histórica da troca como um dos fundamentos da determinação do capital. Na verdade, abstraída a presença do capital como elemento determinador da sociabilidade moderna, o simples fato de existir um produto excedente não engendra qualquer determinação econômica no que toca à sua apropriação: o que torna estável a relação entre produção e apropriação quando o excedente agrícola surge pela primeira vez, na mesma medida em que, graças a isso, tanto a riqueza da sociedade como o seu poder têm que ser mantidos, é a presença de uma determinação política de princípio como poder regulador da sociedade. Quando os interesses de uma população que produz entram em conflito direto com aqueles de uma população que se apropria do produzido, a solução só pode se dar por meio da violência" (LUKÁCS, 1976, p. 219, vol. II).

É neste âmbito que se verifica o processo de êxito da *relação da propriedade privada* – uma relação de abrangência econômica generalizadora –, suplantando o antigo controle (econômico, mas eminentemente político) da propriedade da terra. E é esta nova realidade que corresponde ao predomínio do *capital industrial* como momento que possibilita o desenvolvimento e a unificação completa das forças produtivas e, em razão disto, a correlata apropriação do trabalho em sua forma abstrata. Portanto, é somente na realidade do capital industrial que a estabilidade da relação entre propriedade e trabalho será sustentada por *determinação econômica*, suplantando a parcialidade da determinação política.

O trabalho – em termos de *apropriação, expropriação e desenvolvimento das forças produtivas* – se desenvolveu ao longo das formações sociais que se sucederam historicamente até que sua *substancialidade genérica* se concretizasse com o capital. Nesta concretude, a própria capacidade humana de trabalho é igualada a uma mercadoria qualquer, rebaixando-se a *atividade vital* a simples meio de sobrevivência – subserviência que, apesar de o negar, o capital não pode prescindir para existir –, quando a relação entre trabalho e trabalhador é a própria relação entre o capitalista e o trabalhador assalariado. O trabalho é, pois, *trabalho estranhado* – cujo próprio resultado é o capital, propriedade privada –, inversão que degrada a própria vida humana a *meio* de efetivação da atividade estranhada.

De modo geral, estas determinações configuram, portanto, as relações capitalistas de produção como o auge da contraposição entre o trabalho e sua apropriação. Se o trabalho é o ponto de partida para a consolidação do conjunto da sociabilidade dos homens, seu auto pôr-se de modo *estranhado* – isto é, na histórica apropriação desigual dos produtos do trabalho humano – certamente marca todas as esferas da vida humana por essa contradição insolúvel, a qual é determinada, *em última instância*, por tais bases materiais de produção e reprodução que contrapõem indivíduo e gênero humanos. Hegel esteve atento às contradições da modernidade, mas apesar do reconhecimento das relações conflituosas da sociedade, sua propositura, em termos de uma resolução, esbarra na limitada idealidade do universo estatal – estreiteza que representa, no entanto, a máxima possibilidade de tentar controlar os males sociais que emanam da sociabilidade do capital. O modo de produção capitalista, como resultado de um longo processo de desenvolvimento, significou também o capítulo derradeiro da separação entre as dimensões *pública* e *privada*, cuja compreensão *liberal* de tal dissociação antecipa a concepção de *Estado* e *sociedade civil* como esferas opostas.

Anteriormente, ao focar no caráter das posições de Maquiavel e as particularidades históricas a elas vinculadas, apontamos que a compreensão do conceito de *sociedade* permaneceu essencialmente vinculada às determinações político-estatais até que sua explicitação fosse viabilizada pela maturação do capitalismo. Ademais, é possível afirmar que o próprio surgimento do Estado moderno e o paralelo desenvolvimento do pensamento liberal, em que *razão* e *indivíduo* comparecem como elementos primordiais da filosofia política, associam-se à elaboração da ideia de *sociedade civil*[11] – não mais, entretanto, como sinônimos. Esta esfera, agora independente, é afirmada, de início, precisamente como contraponto ao ilimitado poder do estatismo despótico, dominante no período pré-revolucionário burguês, cuja fundamentação divida seria questionada e sua atuação restringida pela propositura liberal. Como contraponto à anarquia e aos conflitos imperantes no *estado de natureza*, a *sociedade civil* comparece como esfera institucionaliza e, por isso mesmo, superior ao estágio que reflui à animalidade. No liberalismo, o Estado resulta do pacto entre as individualidades que, ao alienarem sua liberdade e poderes dantes irrestritos – pela submissão a uma legalidade comum – o instituem por meio de um *contrato*, em nome da civilidade que assegura a pessoa e a propriedade de cada um. Na perspectiva liberal, a arena político-estatal é, pois, determinada pela síntese das vontades individuais, cujos parâmetros legais e jurídicos organizativos da sociedade devem ser sua expressão.

Mas o próprio desenvolvimento das relações capitalistas explicitou oposições entre as esferas pública e privada, entre os interesses sociais e individuais, antes incipientes à apreensão. Em sua raiz, o liberalismo é a ideologia que afirma a atividade econômica do indivíduo proprietário e, ante a exposição dessas fraturas, os teóricos dos séculos XVII e XVIII fundamentaram, numa perspectiva moral, a legitimação dessa práxis social através da ideia de *natureza humana*, que implica na admissão de inclinações morais inatas aos seres humanos. É, pois, este o fundamento em que se ancora a *economia política clássica*, firmando a separação entre sociedade civil e Estado, que influenciará – com distintos nuances críticos entre os teóricos – a filosofia alemã. Nesse sentido, se Maquiavel inaugura a reflexão sobre a politicidade em suas determinações modernas, a *filosofia política* de Hegel (cuja influência da economia política de Adam Smith é marcante) será a expressão de sua plena maturação,

[11] Considera-se o trabalho de Adam Ferguson *Essay on the history of civil society* (1767) como o primeiro em que o conceito de sociedade civil é tratado especificamente em dissociação ao Estado, apesar de que seu surgimento de maneira explícita na concepção liberal conste em Locke, sem que, no entanto, apareça em oposição àquele; no caso, a contraposição é dada entre sociedade *civil* e sociedade *natural*.

consubstanciando, a um só tempo, o ápice do entendimento burguês bem como os limites intransponíveis dessa legalidade particular.

Hegel reconhece a distinção entre *sociedade civil* e *Estado* sem que, no entanto, os tomasse como contraposição excludente. Suas interrelações e dialética interna suplantariam, em sua visão, a tensão entre a legalidade e a vida ética. A *realidade* contraditória da sociedade civil seria, pois, suprassumida especulativamente pela *efetividade* do Estado ético[12]. Na verdade, seu conceito de *bürgerliche Gesellschaft* tem como ponto nuclear o *burgeois*, que assume a centralidade das preocupações filosóficas com as revoluções políticas dos séculos XVII e XVIII, designando, pois, a sociedade civil *burguesa*. Não corresponde, portanto, ao conceito de *societas civilis* do liberalismo clássico que emerge como diferenciação do *estado de natureza*. Em Hegel, a associação aparece como o vínculo mútuo que os indivíduos privados estabelecem entre si para, pela mediação do *trabalho*, satisfazerem suas carências. A própria *divisão do trabalho* impõe um sistema de dependência mútua entre as individualidades, onde, inegavelmente, o *fim egoísta* prevalece como base dessa associação. Mas dessa reciprocidade origina-se um movimento dialético em que a atividade de cada um, sua produção e ganhos para própria fruição, acabam por produzir e gerar resultados para a fruição alheia, ligando a *subsistência*, o *bem-estar* e a *existência* do indivíduo à satisfação social. Tratar-se-ia de uma associação de membros numa universalidade formal, cujo regramento das constituições jurídicas é o que ancora a segurança do indivíduo independente e de sua propriedade.

Esse diferencial, comparativamente à filosofia política anterior, em sua concepção sobre sociedade civil e Estado, vincula-se diretamente ao panorama histórico contemporâneo ao autor. A cisão do homem em *burgeois* e *cytoyen* – o membro privado da sociedade civil que se orienta exclusivamente pela satisfação de seus interesses particulares, por um lado, e o membro da sociedade política, por outro – é produto da modernidade, da relação entre a sociedade civil e o Estado *modernos*. Hegel reconhece que a racionalidade econômica da sociedade civil é regida pelo egoísmo da realização privada, cuja lógica concorrencial entre

[12] Em Hegel, a *realidade* (*Realität*), que se constitui como relação, compreende o existente em si mesmo ou a existência formal (a expressão estática de *é* ou *não é*); já a *efetividade* (*Wirlichkeit*) é o resultado ou a realidade em processo que, ao incorporar o movimento – o movimento anterior, seu contrário, sua negação – reconhece o ser como ente que *veio a ser*, que *está vindo a ser*, em que a *dialética* representa a própria contradição e a *especulação* esse momento subsequente da suprassunção. A *Ideia*, o *Absoluto*, é, pois, a totalidade relacional entre objetivo e subjetivo e, como síntese de múltiplas determinações, contempla todas as experiências (aí inclusa a materialidade concreta) como mundo espiritual, como universalidade (NOVELLI, P., curso ministrado na Programa de Pós-Graduação da Unesp/Marília, 2012).

interesses antagônicos necessariamente configura, neste âmbito, conflitos intransponíveis. A superação dessa ruptura somente se põe com a efetividade de uma instância superior que, sem negar as individualidades particulares, promove sua transcendência à universalidade ética ao torná-las elos de uma cadeia cujo fim é a realização mútua de ambas as esferas, pública e privada – ou, no mesmo sentido, é a satisfação desses indivíduos como coletividade. Na especulação, indivíduo e coletividade constituem uma relação orgânica, sistemática, sendo impensável a consideração da singularidade sem sua outra dimensão, a social, que faz do ser dele o que ele é – e vice-versa. O privado só existe, portanto, em relação ao público, e como a sociedade civil é incapaz de oferecer o que se propõe – o bem de todos – daí a necessidade do Estado, como seu contraponto. Nesse sentido, é pela determinação do Estado ético que a sociedade civil burguesa supera, pois, suas incongruências e antagonismos, insuprimíveis por si mesmos. É pela subordinação a esta racionalidade superior que a sociedade civil reconcilia suas contradições, sobrepondo a vida política à social, pois é o Estado que lhe imprime seu autêntico significado pela realização da liberdade. É, pois, pelo alcance universal da *lei* – que não só suprime a indeterminação da vontade quanto de sua arbitrariedade – que os parâmetros da vida em liberdade conscientizam os indivíduos sua própria existência social.

A *Revolução Francesa* (1789) e seus desdobramentos (até o fim do Primeiro Império burguês, entre 1804 e 1815, e a subsequente Restauração das monarquias tradicionais a partir de então) constituem o referencial primordial do pensamento político hegeliano, cuja processualidade influi diretamente nos rumos de seus posicionamentos, inclusive sobre as demandas próprias à "miséria alemã" à qual está imerso[13]. Por certo, foi grande o impacto da experiência francesa no filósofo alemão, cujo republicanismo revolucionário causou tanto entusiasmo quanto a permanente instabilidade política subsequente lhe causou temor. Em paralelo à processualidade francesa, o vigor liberal de sua juventude[14] será progressivamente substituído por uma postura reconcialiatória[15], no qual a monarquia é reconduzida à forma de Estado *par excellence*[16].

---

[13] A constituição política e os códigos jurídicos disseminados pelo Império liberal-burguês de Napoleão foram, nesse período, revogados pele retorno das velhas monarquias, e suas correspondentes formas opressivas feudais, em regiões antes submetidas ao jugo napoleônico, Alemanha aí inclusa.

[14] Como atestam *A Constituição da Alemanha* (1802) ou nos escritos sobre os debates da Dieta de Würtemberg (1817), por exemplo.

[15] CALVEZ, 1970, p. 90-93, chega a referir-se à esta mudança como uma "filosofia da reconcialiação".

[16] Hegel enaltece a *monarquia constitucional* como grau máximo de aperfeiçoamento do Estado moderno, chegando a afirmar que nela "a ideia substancial atingiu a forma infinita" (HEGEL, 1976, p. 246) – concepção que, em certo sentido, tem respaldo na *teleologia na história* que o filósofo admite desde a chamada juventude

Em seus *Princípios da filosofia do direito*, ao expor suas críticas à tradição filosófica anterior e afirmar suas convicções políticas, Hegel sintetiza as contradições modernas no formato teórico-político mais avançado até então – o (estreito) horizonte do Estado representativo moderno, o complemento jurídico-político insuprimível da formação econômico-social burguesa. Em síntese, aí serão objeto de crítica tanto as formulações clássicas sobre o Estado desenvolvidas na Escola Histórica do Direito (de Hugo a Savigny) – cuja objeção central é a recorrência a elementos exteriores ao Estado, como costume e religião, para validar sua fundamentação –, como o utilitarismo da Economia política inglesa, cuja premissa do *homo economicus*, da afirmação fundamental dos interesses privados e particulares, interdita que a sociedade civil seja alçada à universalidade do Estado. Em ambos os casos, a autonomia do Estado – tomado como derivado da sociedade – estaria comprometida por lógicas extrínsecas que o submeteriam. Ademais, Hegel condena também a proposta rosseauniana de um hipotético estado de natureza anterior à edificação do Estado político, considerando temerosa a derivação da *vontade geral*, definida como *contrato social*, do arbítrio das vontades individuais – pois que, assim, torna o Estado refém dos caprichos particulares da sociedade civil. A racionalidade consistiria, pois, no movimento oposto, em que a esfera dos interesses privados – a sociedade civil – fosse suprassumida à universalidade do Estado, cuja autonomia implica nesse distanciamento mesmo de tais pressões externas.

A crítica ao *contratualismo* constitui importante momento na reflexão hegeliana. A derivação do Estado a partir de um contrato estabelecido entre pares – quer "de todos com todos quer de todos com o príncipe ou o governo" – significa imiscuir as relações econômicas, contratuais ou da propriedade privada, da sociedade civil na esfera universal das relações políticas, transpondo-as para o Estado, "um terreno que é de uma natureza diferente e mais elevada" (HEGEL, 1997, p. 82-83). O Estado não está à mercê do livre arbítrio dos contratantes, como uma escolha arbitrária do singular que o condiciona e cuja existência estaria restrita à garantia dos interesses particulares da sociedade civil. Na dialética entre o universal e o particular, a política, na realidade estatal, é a mediação que eleva o indivíduo à generalidade, constituindo

---

revolucionária, como consta em sua *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 545). Essa *defesa do monarca* não raro leva à admissão do triunfo do lado conservador da teoria de Hegel (ENGELS, 1963, p. 174). Em *A destruição da razão* Lukács (1968), refere-se a uma determinada corrente filosófica do período imperialista do capital que hipertrofia esse conservantismo, chegando mesmo a tomar Hegel – não sem a proceder a distorções irrazoáveis – como precursor do fascismo. Por outro lado, Losurdo (1998) chama atenção para dois importantes aspectos: atenta que, em momento algum, Hegel sobrepôs a personalidade do monarca às instituições políticas, salientando, ademais, que, naquela Alemanha de sua época, a monarquia constitucional com frequência constituía uma posição progressista frente ao atraso dos liberais!

a associação como tal a própria razão de ser daquele, "o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim", destinados que estão em participarem numa vida coletiva. O Estado se condiciona pela generidade e não pela singularidade do homem, sendo concebido como a universalidade da emancipação humana precisamente por ser o território em que se efetiva a *vontade livre*[17], em que o homem, como seu membro, adquire consciência da dimensão genérica de sua personalidade.

Na investigação hegeliana, a centralidade consiste na análise da *gênese conceitual* de um determinado objeto, de modo que o estudo de sua *gênese temporal* torna-se periférico em relação àquela, ou seja, os aspectos filosóficos de uma certa entificação social são priorizados em relação aos seus aspectos históricos, uma vez que, para Hegel, o caráter eterno daqueles sobrepõe-se à transitoriedade destes. Compreende-se, desse modo, que a busca das origens desse Estado nas concepções que analisa cede lugar à definição precisa da *ideia de Estado* como realizador da razão universal na história. Nos *Princípios* Hegel expõe detalhadamente suas concepções sobre Estado e política partindo da fundamentação do *conceito* de Direito – já que *este* é "o verdadeiramente essencial", que se põe como "o absoluto", como "a natureza da coisa" (HEGEL, 1997, p. 39/43).

Um dos pressupostos do Direito, em seu "ser em si e para si", consiste em "satisfazer as mais elevadas exigências da razão", de modo que Hegel identifica na política e no Estado a própria realização do humano e de sua racionalidade, sendo a realidade do Estado a efetividade da liberdade mesma. A liberdade é, pois, *substância* e *determinação* do domínio do direito, cuja base própria e ponto de partida sintetiza-se como *vontade livre*. Ou seja, "o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito que se manifesta como uma segunda natureza a partir de si mesmo" – o único, portanto, "absoluto e sem limites" (HEGEL, 1997, 46/62).

Na reflexão que segue, ao refutar – tanto nas argumentações que justificavam a escravatura quanto nas que a condenavam – a consideração de somente um dos momentos da ideia (naquelas se desconsiderava os conceito "homem livre"; nestas, o conceito era considerado unilateralmente – que, desta maneira, está em contradição com o modo de existência), Hegel é enfático na necessidade de adequação entre o *conceito* de liberdade e a

[17] A *vontade* poderia ser sintetizada como essa universalidade da reflexão humana do indivíduo singular – "unidade destes dois momentos: é a particularidade refletida sobre si e que assim se ergue ao universal, quer dizer a individualidade" (HEGEL, 1997, p. 30); a *liberdade*, longe de admitir a arbitrariedade da subjetividade, expressa a racionalidade da ação do homem genérico que se reconhece livre em si e para si.

sua respectiva *existência*. A concretização da liberdade do espírito implica na ultrapassagem da representação de sua existência puramente conceitual (em si mesmo), chamando a si sua própria existência, como "existência livre". A *vontade livre* é o ponto de partida do Direito e da Ciência do Direito. "Mas, para que o espírito objetivo – conteúdo do direito – não seja concebido como puro *dever-ser* e, por conseguinte, não seja o homem em si e para si destinado à escravatura, é preciso reconhecer que a ideia de liberdade só existe verdadeiramente na realidade do Estado" (HEGEL, 1997, p. 81-82).

Hegel admite a universalidade da "lei moral", de modo que é como síntese do universal e do particular que a eticidade do Estado se concretiza. O Estado é, pois, "a vida racional da liberdade consciente de si, o sistema do mundo moral" (HEGEL, 1997, p. 221), como efetividade do trânsito do direito à moralidade subjetiva e, na sequência, desta à moralidade objetiva, constituindo-se, assim, como "objetividade do princípio da razão" – da razão da liberdade, da própria realidade da moralidade objetiva[18]. E é por esta via – a afirmação do formato racional do Estado moderno e da universalidade do direito – que a "teoria dos deveres" vai adquirindo configuração decisiva na reflexão hegeliana.

A "teoria dos deveres" nada mais seria que "o desenvolvimento sistemático do domínio da necessidade moral objetiva", onde "as determinações morais são dadas como relações necessárias". Em sua coerência e imanência, tal teoria é o desdobramento "das relações que necessariamente provém da ideia de liberdade e, portanto, realmente existem no Estado, em toda sua amplitude" (HEGEL, 1997, p. 115). O *bom* em si e para si, como objeto da vontade, matriza a verdadeira certeza moral – *princípios*, que se constituem como "determinações objetivas para si", e *deveres*, cujo sistema objetivo dos mesmos, e "a união do saber objetivo consigo mesmo", só são produzidos no plano da moralidade objetiva, isto é, na realidade do Estado ético.

Há, na perspectiva hegeliana, uma reciprocidade positiva entre *deveres* e *direitos* – uma vez que aquele se define, primeiramente, pelo agir em conformidade com este, agregado à consideração com o *bem-estar*, tanto individual como, simultaneamente, em sua

[18] Registramos aqui, a despeito das várias diferenças de tradução e entendimento conceitual que não dispomos de competência para polemizar, nosso entendimento sobre as determinações da *moralidade*: identificamos a moralidade *subjetiva* com os juízos de valores feitos pelos sujeitos, algo mais próximo dos usos e costumes ou que as pessoas entendem por si mesmas como a melhor forma de ação; a moralidade *objetiva* – também entendida como moralidade *pública* ou *eticidade* – refere-se ao modo como os juízos de valores se desenvolveram nas instituições no decorrer da história, caracterizando o entendimento e o grau de desenvolvimento sociocultural de uma dada época (NOVELLI, P., curso ministrado no Programa de Pós-Graduação da Unesp/Marília, 2012).

determinação universal. Ademais, o *interesse geral* e o *bem do Estado* – "isto é, o direito do Espírito concreto real" – configura a própria liberdade realizada, a "Ideia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular" (HEGEL, 1997, p. 125). Ao Estado é confiada a responsabilidade de assegurar que este *bem supremo* não se apresente como negativo em sua realidade – meta que, por ser ele a própria *existência moral objetiva e real*, procura e alcança.

Antes, portanto, de figurar como uma limitação, o *dever* é o domínio onde o indivíduo encontra uma dupla libertação: rompe, por um lado, com a dependência advinda dos instintos naturais, bem como com a condição de oprimido que, como subjetividade particular, a reflexão moral do "*dever-ser* e do possível" lhe submetem; em outro aspecto, supera a indefinição da subjetividade, cuja ação nem existe nem se determina objetivamente, ficando encerrada em si como inatual. O dever, nesse duplo sentido emancipatório da individualidade, proporciona ao indivíduo o que Hegel define como a "liberdade substancial". Ascensão, pois, condicionada à existência dessa singularidade no Estado, já que somente aí se adquire uma existência verdadeiramente universal ou possuem eles sua essência própria.

Essa *existência objetiva* da substância moral referida possui, na acepção de Hegel, um movimento próprio de objetivação que, por sua vez, aparece na realidade de modo diferenciado, em sua forma, em três momentos progressivos: *família, sociedade civil* e *Constituição do Estado*. Expressão do *espírito moral objetivo* em sua imediaticidade e naturalidade, "a família determina-se pela sensibilidade de que é una, pelo amor, de tal modo que a disposição de espírito correspondente é a consciência de ter a sua individualidade nessa unidade que é a essência em si e para si e de nela existir como membro, não como pessoa para si" (HEGEL, 1997, p. 155). Tal substancialidade da *família* fragmenta-se, perde sua unidade ao relativizar-se como *sociedade civil* – espaço próprio da "pessoa concreta que é em si e para si mesmo um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária" (HEGEL, 1997, p. 171). Como agrupamento de indivíduos independentes, associados por suas necessidades recíprocas, como membros de uma universalidade formal, respaldados por uma constituição jurídica – que lhes serve "como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade", uma regulamentação exterior que satisfaz as exigências particulares e coletivas –, este "Estado exterior converge e reúne-se na Constituição do Estado, que é o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública consagrada" (HEGEL, 1997, p. 155).

Se a *família* é una em sua sensibilidade, a cisão da *sociedade civil* se manifesta pelos conflitos de interesses existentes entre as distintas classes sociais[19]. Neste momento, os princípios do sistema da moralidade objetiva – o particular e o universal – já estão presentes; no entanto, ainda permanecem como extremos. Isto, pois, a pessoa concreta, enquanto vontade particular, ao satisfazer-se por meio das outras individualidades (e esta é a forma da universalidade), efetiva a união do particular e do universal apenas como "necessidade" e não como "liberdade". Assim,

> A pessoa concreta, que é para si mesmo um fim particular, como totalidade de carências e como mescla de necessidade natural e de vontade arbitrária, constitui o primeiro fundamento da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com outra análoga individualidade, de tal modo que cada uma se afirma e se satisfaz por meio da outra, e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio.
>
> Na sua realização condicionada desse modo pela universalidade, o fim egoísta é a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a substância, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo, ligados à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos, em todos se assentam e somente são reais e assegurados nessa dependência. Pode começar por chamar-se a tal sistema Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto. [...] É o sistema da moralidade objetiva perdido em seus extremos que constitui o momento abstrato da ideia; nesta aparência exterior, a ideia é apenas totalidade relativa e necessariamente interior e oculta. [...] [A unidade dos princípios particular e universal, neste momento, ainda] não é a identidade moral, objetiva, e não existe, portanto, como liberdade, mas como necessidade: o particular é obrigado a elevar-se à forma do universal e nela procura e encontra a sua estabilidade (HEGEL, 1997, p. 169/171).

Neste sistema da *sociedade civil*, o *fim* dos indivíduos ainda está circunscrito exclusivamente à realização de seus interesses privados – cuja satisfação, mediada que está pela universalidade, faz com que o universal lhes apareça como simples *meio* à sua própria satisfação particular. A superação deste estágio onde se cultiva a subjetividade particular, só se concretiza na medida em que "os indivíduos determinarem o seu saber, a sua vontade e a sua ação em conformidade com um modo universal e se transformarem em elos da cadeia que constitui o conjunto". A *necessidade natural* e a *arbitrariedade das carências* é o meio pelo qual se efetiva *o interesse da ideia*, que consiste precisamente neste processo que eleva a individualidade natural até a liberdade formal e à universalidade formal do saber e da vontade. Aos membros da sociedade civil enquanto tais, ainda não está explícito esse *interesse*, e é somente pelo desenvolvimento até a totalidade que o princípio da particularidade transforma-

[19]Pode-se afirmar que são três as classes sociais especificamente consideradas por Hegel: a *agrária*, cuja riqueza é extraída diretamente do solo; a *industrial*, responsável pela transformação do produto natural – aí inclusos os "artesãos", "industriais" e "comerciantes"; e a chamada classe *universal* – os funcionários do Estado que se ocupam dos "interesses gerais" e da "vida social", resguardando os interesses universais do povo, da razão de Estado, e não de um fim meramente particular (HEGEL, 1997).

se na universalidade, dando início à "sua verdade e legitimação da sua realidade positiva" (HEGEL, 1997, p. 171).

Nessa processualidade de desenvolvimento da particularidade até sua totalidade e, por conseguinte, transformação em universalidade, a *corporação* – no sentido de classe organizada – desempenha, uma importante mediação. Na corporação, o membro da sociedade civil é reconhecido como pertencente a um todo, é onde se reconhece "que é ele mesmo um membro da sociedade em geral e que o seu interesse e esforço se orientam para fins não egoístas desta totalidade", ou seja, "é ela que, então, os reconhece, os assegura e os ergue à dignidade de atividade consciente para um fim coletivo" (HEGEL, 1997, p. 202-203).

A corporação constitui, ao lado da família, a segunda raiz moral do Estado. Os elementos de particularidade subjetiva e de universalidade objetiva, já contidos na família numa unidade substancial, são momentos que, por meio da corporação, serão unificados interiormente na sociedade civil – dado que aí encontravam-se inicialmente divididos "em particularidades de carências e de prazeres refletidas sobre si e em universalidade jurídica abstrata", cuja união não só promoverá a realização do bem-estar como o seu reconhecimento como direito. "A santidade do casamento e da honra profissional são os dois eixos em que gira a matéria inorgânica da sociedade civil". De modo tal que "o fim da corporação, como limitado e finito, tem sua verdade no fim universal em si e para si e na sua realidade absoluta. [...] O domínio da sociedade civil conduz, pois, ao Estado" (HEGEL, 1997, p. 203-204).

Sem adentrar na caracterização mais detalhada daquilo que Hegel considera a *evolução* da sociedade civil "à esferas mais elevadas", isto é, ao Estado, é irrevogável ressaltar que, na dialética hegeliana, o Estado é "verdadeiro fundamento" da família e da sociedade civil. Elas constituem momentos da própria diferenciação da ideia na realidade, sendo, portanto, determinadas pelo Estado:

> A cidade e o campo, a primeira como o lugar da indústria burguesa, da reflexão que se desenvolve e se divide, o segundo como lugar da moralidade de acordo com a natureza – ou, em outros termos, os indivíduos que asseguram sua conservação por meio do comércio com outras pessoas jurídicas, e a família –, constituem os dois momentos ainda ideais que necessitam do Estado como seu verdadeiro fundamento. Por meio da divisão a sociedade civil evolui, portanto, até o Estado que se manifesta como o seu verdadeiro fundamento. Essa evolução é a prova científica do conceito de Estado, e não há outra. Se o desenvolvimento do conceito científico chega ao Estado como a um resultado, quando ele a si mesmo se dá como o verdadeiro fundamento, é porque tal mediação e tal ilusão se anulam a si mesmas na imediaticidade. É por isso que, na realidade, o Estado é, em geral, o primeiro. No intrínseco dele, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria ideia de Estado. No desenvolvimento da sociedade civil, a substância moral alcança a sua forma infinita, que contém em si os dois momentos seguintes: 1) a diferença infinita até à interior existência para si da

> própria consciência; 2) a forma da universalidade que se encontra na cultura, no modo de pensamento pelo qual o espírito se tona objetivo e real, como totalidade orgânica, em leis e instituições que são a sua vontade pensada (HEGEL, 1997, p. 204).

Síntese da família e da sociedade civil, o Estado é a mediação concreta entre o universal e o particular, sendo a liberdade essa essencial união mesma. A plena realização de um polo consiste na recíproca realização do outro. Assim, possui a individualidade pessoal – com seus fins particulares – integral desenvolvimento e reconhecimento de seus direitos, no âmbito da família e da sociedade civil, os quais por si mesmos se integram no interesse universal e ao qual se destinam como fim último. A atividade individual orienta-se conscientemente para o fim universal, do mesmo modo que este só se efetiva pela determinação daquela: "nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal" (HEGEL, 1997, p. 211-212). A força e a profundidade do princípio dos Estados modernos consistem precisamente em permitir ao sujeito a autonomia da particularidade em sua totalidade e, a um só tempo, reconduzi-lo à unidade substancial com a universalidade.

Esta unidade entre a universalidade do Estado e o modo particular de ser da sociedade civil e da família, dos indivíduos particulares, procede, na análise hegeliana, da reciprocidade entre direitos e deveres estabelecidos entre as duas esferas, constituindo tal união dos interesses particulares e universal "o ponto mais elevado do Estado e das suas determinações". A sociedade civil é reconhecida como "o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos", explicitação inconteste do conflito entre interesse geral e interesses particulares. Pela via do "espírito corporativo", cuja legitimidade emana dos domínios particulares, por seu próprio desenvolvimento, a particularidade se transforma em "espírito de Estado", dado ser ele mesmo o modo pelo qual alcança seus fins. O "espírito corporativo", que diretamente implica nessa associação do particular e do universal, explica o patriotismo dos cidadãos: "reconhecem o Estado como sua substância, pois conservam seus interesses particulares, sua legitimidade, sua autoridade e seu bem-estar" – união esta que constitui o próprio "princípio do Estado e lhe dá sua solidez interior" (HEGEL, 1997, p. 212).

Direitos e *deveres* em efetividade recíproca é o que garante a harmonia entre os interesses, assegurando a autonomia das duas esferas, particular e universal. São, pois, uma mesma relação, onde o Estado, como realidade moral, implica que as obrigações individuais para com a realidade substancial correspondam à existência da liberdade particular desse

sujeito. Direitos e deveres como identidade tem como pressuposto um conteúdo universal: a liberdade pessoal do homem – mesmo que sejam distintas as formas de manifestação desse único princípio em cada um desses momentos. Assim, "o indivíduo que está subordinado pelos deveres, no cumprimento deles como cidadão, obtém a proteção de sua pessoa e da sua propriedade, o respeito pelo seu bem particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro do conjunto" (HEGEL, 1997, p. 212-213).

A *Constituição* – "isto é, a razão desenvolvida e realizada no particular" – é a consubstanciação dessa referida união, cujas instituições que a integram são "a base segura do Estado bem como da confiança dos sentimentos cívicos dos indivíduos; são os pilares da liberdade pública, uma vez que, por elas, é racional e real a liberdade particular e nelas se encontram reunidas a liberdade e a necessidade" (HEGEL, 1997, p. 214). Como *substância subjetiva*, a necessidade no ideal, é o *sentimento político*; como *substância objetiva*, é o organismo do Estado – o Estado político e sua Constituição. O sentimento político, o patriotismo em geral, resulta das instituições que existem no Estado e da certeza que se adquire, ou a confiança que se cultiva, sobre a reciprocidade entre o agir em conformidade com tais instituições e a garantia de que o interesse particular e o interesse substancial serão conservados e resguardados no interior dos interesses e fins do Estado, portanto na relação entre o Estado político e o indivíduo, resultando que aquele não seja algo alheio a este e que este seja livre neste estado de consciência. O patriotismo, o sentimento cívico, consiste, em essência, nessa disposição que leva o indivíduo a considerar, em situações e circunstancias habituais, a vida coletiva como base substancial e fim.

Nesta breve consideração de sua filosofia política, já fica evidenciado a centralidade que Hegel confere ao Estado, determinado como a manifestação da "ideia universal como gênero e potência absoluta", do espírito "que a si mesmo concede sua realidade no progresso da História universal" (HEGEL, 1997, p. 211). É, pois, a "realidade superior" que, enquanto "objetividade do princípio da razão" de liberdade, constitui a própria essência do indivíduo e condiciona sua verdadeira existência enquanto ser livre.

É importante salientar que na reflexão hegeliana a realidade do Estado constitui o fim último e absoluto do desenvolvimento da Ideia, ou do Espírito universal. As formações sociais que conhecemos ao longo da história são manifestações do evolver desta mesma Ideia na realização do seu *ser em si e para si*, e a efetivação total de sua universalidade é a materialidade do Estado. Não é fortuito, nesse sentido, o enaltecimento de Hegel diante do

avassalador feito napoleônico, que com seu Estado soberano foi saudado como a própria personificação e encarnação da Ideia, o "Espírito Absoluto a cavalo" e por quem Hegel nutriu, durante certo tempo, expectativa que fizesse sucumbir a "miséria alemã". Num dado momento da reflexão, em que Hegel está confrontando "a verdade" com a "verdade religiosa", fica explícito como é concebido este ato de objetivação da Ideia que tem como o fim o Estado racional:

> A verdade ["verdade que tem a forma do universal e da lei"], diante daquela que se encerra na subjetividade do sentimento e da representação, é o salto enorme que vai do interior para o exterior, da razão envolta na imaginação para a simples realidade. Neste salto está o esforço de toda a História do mundo, a obra em que a humanidade culta ganhou eficácia e a consciência da existência segundo a razão, a organização política e as leis.
>
> [...]
>
> [Isto pois,] a História é, segundo o conceito da sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, a interpretação e a realização do espírito universal (HEGEL, 1997, p. 219; 218; 271).

Em linhas sintéticas, portanto, o Estado – esta manifestação de uma vontade que determina e se autodetermina – é a condição para a vida social racionalmente organizada, pautada na liberdade dos indivíduos. Sua universalidade sobrepõe o interesse geral da sociedade ante os particularismos atados à lógica da propriedade privada. Esta separação das esferas pública e privada é um produto da modernidade. A luta de todos contra todos, determinada pelo irracionalismo material da vida econômica e cuja *carência* é um dado insuperável, caracteriza o egoísmo próprio à *sociedade civil*; o bem comum, a razão e a vida genérica – interditados que estão de se desenvolverem em tal campo adverso – somente terão existência efetiva na *sociedade política*, posto ser o Estado que confere sentido social à caótica realidade da sociedade civil, superando suas contradições imanentes e reconciliando as duas esferas.

É precisamente esta qualidade de não só incorporar como de ir além das cisões típicas da sociedade civil que sustém sua autonomia e isenção para intervir como elemento superador das contradições existentes no reino dos interesses privados. A individualidade em subsunção a esta universalidade – como consciência da necessidade de orientar sua subjetividade ao conjunto como finalidade intrínseca –, consiste, pois, na liberdade plena e substancial. *Estado* e *liberdade* ou *universal*, *civilização* ou *hominização* são, assim, correspondentes. De modo que a politicidade é tomada não só como predicado intrínseco ao ser social, constitutiva do gênero, como a realidade do Estado é considerada como fim imanente dos homens, solo das

atividades racionais e humanas – características orgânicas e essenciais, portanto, em todas as suas formas de atualização.

É, pois, a expressão mais madura e desenvolvida ao extremo da *concepção positiva da politicidade*. De instituição restritiva e punitiva em seus momentos de configuração inicial, como retrata bem Maquiavel, o Estado, agora em sua constituição acabada, – aquele instaurado com a Revolução Francesa pela sociedade civil burguesa, ou seja, o Estado representativo moderno – é, com a reflexão hegeliana, tomado como sinônimo de liberdade, como expressão do máximo desenvolvimento humano, como esfera resolutiva das contradições modernas e harmonização entre o público e o privado – concepção que, ao procurar conciliar, em favor da vida comunitária, as esferas cindidas da vida moderna, o público e o privado, nitidamente ratifica o presente histórico. Hegel ainda nutria ilusões legítimas do Iluminismo, em que a universalidade do gênero era uma preocupação autêntica. Esbarrava, no entanto, nos limites da emancipação política como resolução para as contradições e a garantia do bem-estar social – limites da sua própria época. A incipiência do desenvolvimento do movimento operário certamente contribuiu para que Hegel não dimensionasse a estreiteza do Estado, desnudando os condicionantes históricos que apontariam para o esgotamento de sua utilidade (bem como das instituições políticas em geral) como gradiente auxiliar e necessário ao processo de socialização e construção da autêntica liberdade humanas.

Esta tem sido a concepção inabalável sobre a politicidade: o ser humano não subsiste sem sua presença. Atualizar constantemente o Estado e a política significa conferir possibilidade de desenvolvimento à sociabilidade. Em contraste radical com o fio condutor da reflexão de molde tradicional – aqui esboçada em algumas de suas fundamentações expoentes, via as tematizações de Maquiavel e Hegel –, com Marx a categoria da politicidade será reconfigurada sob outras determinações que não mais a tomam como predicado humano vinculado à razão universal – o que, neste momento, fica somente indicado dado que sua concepção será abordada nos dois próximos capítulos, especificamente dedicados à análise da tematização marxiana. De modo geral, a crítica de Marx denuncia o esgotamento dessa concepção, dado a irrefutável constatação pelo desenvolvimento material e amadurecimento das lutas sociais: Estado e política foram sim de todo necessários – mas isto num período particular do (pouco) desenvolvimento humano; na atualidade (tanto à época de Marx quanto

hoje), pois, constituem estranhamentos cuja superação é imperiosa para a efetiva liberdade do indivíduo ou da emancipação humana.

Instaura-se, pois, uma polêmica, em âmbitos teóricos distintos, das mais decisivas – uma vez que põe em questão destinos da humanidade e a necessidade legítima de incursão sobre a verdadeira possibilidade de efetivação da liberdade humana: Estado e política, cabe preservá-los, aperfeiçoando-os constantemente, ou superá-los?

1. 3 Marx: a polêmica mais geral

A despeito da recorrente imputação de sentidos e significados ao legado marxiano em geral, notadamente característica em qualquer fração de classe alçada na defesa histórica do capital, interessa chamar a atenção para a multiplicidade de interpretações da obra de Marx no interior do próprio marxismo. Muito antes de considerarmos qualquer de suas variantes uma "contribuição" na volumosa empreitada de decifração e compreensão dos nexos e determinações mais íntimos da analítica marxiana sobre o ser social, inclusive na certeira crítica à sua particularidade enquanto sociabilidade do capital, identificamos que, não raro, o teor das divergências configuram a própria inviabilização do projeto mais geral – pautado pela superação dos atuais entraves ao desenvolvimento humano e a reconfiguração socioeconômica numa formação societária fundada efetivamente nas bases da liberdade humana. A determinação da categoria da politicidade na apreensão de Marx constitui um veio específico da problemática referida e que está visceralmente vinculada à luta pelos possíveis destinos da humanidade: a precisa delimitação do *télos* e dos meios mais adequados de viabilizar historicamente os objetivos intermediários que configuram o processo de transição. A função social do marxismo enquanto analítica orientadora da *práxis* revolucionária emerge, pois, como uma das questões centrais a ser matrizada.

O significado dos escritos dos anos 1840, no conjunto da produção teórica de Marx, constitui outro elemento gerador de polêmica – ora creditados ao "jovem Marx", o filósofo ainda feuerbachiano, impregnado do idealismo hegeliano, em contraste com o cientista que caracteriza os escritos da maturidade de Marx. Embora a tematização a respeito seja extensa e diferenciada, nota-se que, em contraposição, seus trabalhos orientam-se em uma preponderante *continuidade*, especialmente no que se refere aos seus fundamentos. Neste decênio é quando se põe, pois, o início de sua produção original – um novo *corpus* teórico-

filosófico constituído pelas críticas ontológicas à filosofia especulativa e à política, num primeiro momento e, na sequência, à economia política. É o próprio período de formulação do ideário marxiano, momento em que a política passa a ser, portanto, cabalmente reconceituada.

Por certo, o novo padrão instaurado e as constantes transformações sociais impedem que a reflexão marxiana permaneça estanque, nos moldes de um *sistema* filosófico fechado, por isso mesmo, por sua dinâmica própria de constante atualização, consta-se que, para além de desdobramentos e aprofundamentos, novas conquistas são feitas nos momentos subsequentes. Determinações que vão compondo uma análise qualitativamente mais precisa mas que, antes de representar uma *ruptura* ou um *corte epistemológico*, "o que fica asseverado é a manutenção do fio condutor constituído pelo estatuto ontológico, padrão permanente do fazer teórico marxiano" (CHASIN, 1987, p. 27). A partir da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), o faceamento crítico de Marx com o *idealismo alemão*, bem como com o *formato racional do Estado* e com a *concepção positiva da política* já pode ser identificado. Esta posição se constitui como conquista permanente.

A controvérsia no conjunto das análises sobre Marx em geral e sobre sua concepção acerca da política, em particular, não deixa de provocar inquietação. Num debate onde, de saída, se questiona a existência ou não de uma teoria política na obra marxiana, não deixamos de ver emergir ora um "Marx autoritário", ora um "Marx ético", ora um "Marx pragmático" e etc.. Divergências interpretativas que, para J. Chasin (CHASIN, J., 2009), são produtos da ausência da consideração ontológica. Sem o critério ontológico é possível, por exemplo, afirmar que Marx não formulou uma teoria geral do Estado – no sentido de elaboração de uma concepção sistematizada sobre Estado e política –, o que é entendido como lacuna (BOBBIO, 1979). A convicção de que não há uma teoria política em Marx é reforçada, ainda, pelo fato de o autor ter previsto a elaboração de sua teoria do Estado no projeto da redação de sua "economia" (a Crítica da Economia Política). Uma não realização, em termos de obra sistemática, que pode ser compreendida pelas constantes revisões e reordenações dos projetos e dos escritos, impostos, inclusive, por "urgências sociais" postas por novos acontecimentos e que demandavam, pois, análise imediata.

Outras interpretações indicam que o roteiro de Marx é uma evolução para a revolução proletária. Esta linha de reflexão é refinada por Althusser, por exemplo, tematizando a ideia do Estado proletário – que é apresentado como uma conquista da fase madura do autor, em

contraposição a visão anarquista predominante na juventude de Marx[20]. Ao "jovem Marx" são creditados os textos até 1845, um Marx ainda arraigado, segundo Althusser (1967), no idealismo hegeliano e na antropologia feuerbachiana – em contraposição ao "Marx maduro", o cientista propriamente dito.

Maximilien Rubel (1971) seria outro exemplo, para quem o pensamento de Marx é afirmado enquanto uma ética que se realiza no político e que levaria até as últimas consequências a posição do anarquismo – algo como um "anarquismo de fundo ético"[21].

Enfim, não é possível ignorar a existência de certa polêmica relativa ao pensamento político de Marx. O leitor minimamente familiarizado com o pensamento marxiano verifica que não há, de fato, uma obra autônoma, sistematizada, sobre a política enquanto objeto específico. No entanto, não é possível deixar de reconhecer que Estado e política constituíram, sim, interesse investigativo de Marx. Há, pois, um conjunto muito grande de formulações em seus escritos ao longo de toda vida – da tese doutoral (*Diferença Entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro* – 1841) à *Crítica ao Programa de Gotha* (1875). De modo que os anos 40 – a efetivação das *críticas ontológicas* referidas – compõem o momento de inflexão no pensamento marxiano, e, precisamente em meados de 1843, com a redação da *Crítica de Kreuznach*[22], sua *crítica ontológica à política* começa a ganhar suas determinações essenciais[23].

Este é o quadro mais geral da problemática. Em princípio, ressaltamos que a aproximação da questão passa, necessariamente, pela consideração da ontologia marxiana.

---

[20] Em *Contra Althusser*, J. A. Giannotti trata dessa questão da suposta cesura no pensamento marxiano, afirmada por Althusser. *Teoria e Prática*, nº3, São Paulo,1968.

[21] "Não é, portanto, de forma alguma exagerado afirmar que, em toda a sua obra parisiense de 1844, Marx está muito mais perto do anarquismo do que de qualquer forma de socialismo e que seu ensinamento futuro se confundirá, em suma, com uma ética anarquista" (RUBEL, 1971, p. 98)

[22] *Crítica de Kreuznach* - manuscritos também conhecidos como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

[23] Esta tese é defendida por J. Chasin (1995). Outras interpretações tributam a esses primeiros escritos (1843/1844) um Marx ainda altamente influenciado pelo idealismo de Hegel e pela antropologia de Feuerbach. Celso Frederico, por exemplo, em *O Jovem Marx* (FREDERICO, 1995), defende que somente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* "a nova concepção impõe-se como um divisor de águas entre, de um lado, a nascente ontologia materialista e, de outro, as sombras da fenomenologia dialética de Hegel e o materialismo empirista de Feuerbach que, não obstante, ainda coexistem residualmente com a nova postura". Nova postura esta, como afirmou páginas antes, inaugurada pelo tratamento dado à *atividade*, configurada no plano filosófico como *práxis*, que é "a descoberta genial e revolucionária que permitiu ao jovem autor fundar uma ontologia do ser social" (p. 159). Para C. Frederico, as *críticas* anteriores são limitadas e provisórias e, nesse sentido, afirma que "a ausência da economia política restringe o alcance da reflexão política". Entre 1843-1844, Marx vai modificando, por exemplo, sua concepção sobre Estado e sociedade civil e, "enquanto essa ideia não se firmou claramente", diferentes propostas se sucederam nos escritos do "jovem Marx", em contraste com as proposituras do "Marx maduro" (FREDERICO, 1995, p.120/122; 159; 175).

Assim, o trabalho imbrica-se no rastreamento da determinação ontológica da categoria da politicidade na analítica de Marx. Determinações que, como indicado, estão sendo redimensionadas no decorrer dos anos 1840 e cujos resultados irão compor a peça inicial da obra marxiana. Fundamentos, a partir de então, reiterados e passíveis de constantes especificações, que se desdobram em congruência com as atualizações das lutas políticas da quadra histórica em que se inserem.

Refutando enfaticamente a suposta ruptura entre "jovem Marx" e "Marx maduro", Lukács afirma que a efetiva compreensão do pensamento marxiano ata, necessariamente, *fundamentação filosófico-científica* e *consequências políticas:* uma reflexão das interrelações e interdeterminações dos componentes principais da vida em sociedade, bem como sua síntese enquanto totalidade determinada, que ao decifrar seus nexos reais, torna possível a transformação dessa mesma realidade. Portanto, para Lukács, a mudança que se nota nos escritos marxianos a partir da segunda metade dos anos 40, antes de configurar uma *cisão*, denota uma nova *forma de exposição* precisamente porque incorpora como um de seus objetivos o esclarecimento da classe trabalhadora.

Assim, mesmo que não haja longas explanações sobre as *determinações ontológicas,* o seu caráter fundante – no sentido da apreensão e afirmação dos nexos categoriais mais essenciais do ser –, sobre a qual se desdobram a argumentação e a reflexão marxianas, nunca é negligenciado. Lukács sugere, inclusive, que sejam comparados *materiais preparatórios* e *esboços* com os textos para publicação, onde essa nuance em relação à exposição evidencia-se, mesmo porque é notável a forma sintética que essa assume quando contrastados com as reflexões mais desenvolvidas presentes naqueles. “Após o fracasso da revolução de 1848”, afirma Lukács, o centro dos interesses de Marx “passou a ser a fundação de uma ciência econômica” e conclusões apressadas desembocaram na suposta cisão entre o “jovem filósofo” e o “especialista econômico da maturidade”. Mas se trata de uma “contraposição muito frágil” porque “Marx não se tornou ‘menos filosófico’; mas, ao contrário, aprofundou notavelmente, em todos os campos, as suas visões filosóficas” (Lukács, 2010)[24].

[24] Esse é um dos poucos momentos em que Lukács expressa sua rejeição a ruptura que grassava no marxismo desde a II Internacional, e o faz, sobretudo, para defender o caráter filosófico da obra econômica; para defender a tese de que em Marx ciência e filosofia são inseparáveis. Ou seja, que a base de toda formulação gnósio-epistêmica é ontológica.

Se – como afirma Lukács – é a partir da fundamentação filosófico-científica que se desdobram as consequências políticas (através da análise concreta de cada caso concreto, por suposto) compreende-se porque as revoluções de 1848 são decisivas quando se trata de investigar o significado do que Marx redigiu sobre política, em sua totalidade. Neste processo, a burguesia perde a qualidade de *vanguarda* enquanto classe condutora do desenvolvimento social na perspectiva da transformação radical. Diante da explicitação brutal da luta de classes e, por conseguinte, do questionamento cabal da ordem do capital, a burguesia revela seu perfil conservador e reacionário para derrotar a classe trabalhadora. A forma aguda como se manifesta a contradição entre a *lógica particular do capital* e a *lógica onímoda do trabalho* impulsiona Marx, teórica e praticamente, na luta pela superação dessas relações que obstaculizam o processo de autodeterminação das potencialidades humanas[25]. São, inclusive, um referencial fundamental para proceder ao cotejamento das formulações apresentadas por Marx nas primeiras décadas desses anos de 1840 e suas derradeiras afirmações.

Explica-se, pois, a inflexão nos textos marxianos precisamente pela função social assumida pelo marxismo, com Marx, ante as novas angulações da objetividade social. As determinações ontológicas do ser social, a apreensão de suas categorias, não são abandonadas em face das premências sociais; as estratégias políticas[26] estão, neste caso, intimamente vinculadas às apreensões em nível ontológico. Além do mais,

> Evidentemente, o marxismo não é uma simples justaposição das mais importantes determinações gerais do ser [...]. Ao contrário, o marxismo quer demonstrar propriamente que todas essas determinações em sua dinâmica operatividade conjunta produzem um processo em última análise – mas só em última análise – unitário, que cria, de maneira crescente, as condições para que a humanidade supere os estorvos de sua pré-história e que possa começar sua história efetiva (LUKÁCS, 2012B, p. 374).

---

[25] As movimentações revolucionárias que eclodiram por toda Europa são cotidianamente analisadas por Marx em seus artigos publicados no jornal *Nova Gazeta Renana*. Tanto a *classicidade francesa* quanto a *miséria alemã* fornecem materiais decisivos para o desdobramento da concepção marxiana sobre a politicidade. A tematização do *bonapartismo*, inclusive, vincula-se à compreensão de Marx das consequências necessárias engendradas nestes movimentos. É, pois, um conjunto de escritos ainda pouco explorado se considerado sua importância para a determinação do pensamento de Marx acerca da política.

[26] Indicamos, com um exemplo, que a constatação da inviabilidade de uma revolução política burguesa na Alemanha – dado seu atraso histórico em relação ao desenvolvimento capitalista – nos moldes clássicos da *Revolução Inglesa* de 1648 e da *Revolução Francesa* de 1789, impõe um novo quadro à Alemanha: Marx visualiza ou uma contrarrevolução feudal absolutista ou uma revolução radial, social, da emancipação geral da humanidade, como alternativas à *miséria alemã*. Diante da debilidade tanto da burguesia quanto do proletariado na Alemanha, a alternativa política de luta era mediada pela aliança com o partido democrático alemão, o que não fez Marx e seu grupo, através da *Nova Gazeta Renana*, deixar de defender, do primeiro ao último número, o objetivo da *revolução social*.

Assim, as incursões sobre a *ontologia do ser social* trazem ao primeiro plano as questões relativas à *transformação* da realidade. A *demonstração* a que se propõe Marx é correlata ao posicionamento que assume neste embate, em nível *ideológico*[27]. Isto porque é vital que as ações individuais, com suas devidas mediações, sejam orientadas no sentido e na perspectiva da resolução de tal contradição, sintetizada, aqui, pela "superação dos estorvos de sua pré-história". A adequação entre *fundamentação filosófico-científica* e *consequências políticas* pode ser medida, então, pela clareza dos objetivos, evidenciados pela compreensão das urgências sociais, bem como pela correção dos modos de conduzir a luta em cada singular particularidade concreta, sintonizando as condições objetivas realmente postas com as não menos necessárias condições subjetivas ao processo emancipatório.

O combate ao nível da luta ideológica defronta-se com o desafio do desenvolvimento do elemento subjetivo da revolução, quando intervém na consciência individual dos homens determinadas teleologias secundárias[28] na direção da *transformação radical*. Por isso mesmo, como resultante da dinamicidade inerente entre teoria e prática, é que o ideário marxiano pode tornar-se *propositivo*, no sentido mesmo de oferecer uma orientação para a condução do movimento. Quando efetiva-se, pois, como *práxis*, desempenha sua *função social* como *ideologia* revolucionária.

O caráter *post festum* do *pensamento* não deixa de ser reconhecido, mas, por se pôr quase que concomitantemente às transformações da realidade, a análise de Marx de sua contemporaneidade desperta atenção. Em síntese, o pensamento de Marx *evolui* – sem, no entanto, rejeitar sua gênese ou as apreensões fundamentais do ser social então conquistadas – em paralelo com os desdobramentos das necessidades práticas, das demandas sócio-políticas

---

[27] "A ideologia é acima de tudo aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa [no sentido mesmo de que] as formas ideológicas são instrumentos pelos quais são conscientizados e enfrentados os problemas que preenchem a cotidianidade" (LUKÁCS, 2010, p. 446). "Ser ideologia não é uma qualidade social fixa deste ou daquele produto espiritual, mas, ao invés, por sua natureza ontológica é uma função social, não uma espécie de ser" (LUKÁCS, 2010, p. 544). Aqui também refuta-se a radicalização do critério gnosiológico, *à Althusser*, na determinação do que é ideologia: ou seja, a contraposição entre ciência e ideologia, que estabelece uma diferenciação entre o supostamente verdadeiro do falso, facultando a disseminação da falsa propositura, segundo a analítica lukacsiana, da "ideologia como falsa consciência".

[28] A especificidade da atividade humana é dada por constituir-se como "pôr teleológico", por orientar-se para um "fim". Na natureza, é a *causalidade* que atua como princípio geral desse movimento; no homem, pela mediação da *consciência*, o desenvolvimento da atividade volta-se para a realização de uma finalidade, isto é, o desencadeamento de uma *causalidade posta*. A *posição teleológica* é identificada como "célula geradora da vida social" e seu desenvolvimento e complexificação vão determinar o conteúdo dinâmico da totalidade social. Se na atividade laborativa, o pôr teleológico (primário) atua sobre o elemento natural, em sua forma *secundária* incidirá sobre a consciência dos homens. Estes "pores socioteleológicos" determinam, pois, as formas superiores de sua prática – como ética e ideologia – constituindo a própria *gênese das ações políticas* (LUKÁCS, 2013).

de cada período; sua concepção é resultado direto desse esforço de compreensão dos problemas reais e da investida na direção de dar respostas para solucioná-los. Assim é que notamos a coincidência de importantes momentos – seja no sentido de desdobramentos ou mesmo de inflexão – da edificação da concepção marxiana sobre a política e da eclosão de lutas políticas decisivas para a explicitação do próprio caráter da categoria da politicidade. Nesse sentido, os três *embates* mais expressivos, nesta perspectiva, levados a cabo no século XIX – a revolta dos tecelões na Silésia (1844), as Revoluções de 1848 e a experiência da Comuna de Paris (1871) – evidenciam essa congruência entre as demandas práticas e a analítica de Marx, e cuja análise, ademais, ata a produção da mais tenra idade do filósofo alemão às suas últimas conclusões críticas ratificadoras.

Então, as concepções, por exemplo, do que é a política – de suas determinações essenciais ou sua natureza intrínseca –, do que deve ser feito politicamente na imediaticidade ou mesmo do que se perspectiva fazer, em nível genérico, com o próprio complexo da politicidade, vão se constituindo e se desdobrando conforme o evolver das necessidades sociais, isto é, conforme se explicitam os objetivos mais prementes – em função, certamente, do *télos* da concretização da efetiva liberdade humana – e as possibilidades reais de conquistá-los. De modo que é diretamente a este veio do pensamento marxiano que dedicaremos nossa atenção neste trabalho, fundamentalmente a partir do rastreamento de seus próprios textos, sem desconsiderar, por certo, as tantas contribuições de marxistas que se dedicaram a esta empreitada maior de resgate e afirmação do autêntico pensamento marxiano com a perspectiva da concretização do mesmo objetivo – a *emancipação do trabalho*.

1.4 Para uma análise da determinação ontológica da categoria da politicidade

Pela linha da orientação mais geral anteriormente referida, reafirmamos que as incursões sobre a ontologia do ser social trazem ao primeiro plano as questões relativas à transformação da realidade. E, pela leitura lukacsiana da analítica de Marx, evidencia-se que transformar radicalmente a realidade traduz-se como emancipação da individualidade na afirmação da autêntica generidade humana. Ou seja, a efetivação de um novo salto ontológico na autoconstrução do ser social, que concretiza a superação da generidade em-si pela generidade para-si: a primeira delimita a chamada pré-história da humanidade, fundamentalmente determinada pelos estranhamentos e pela limitação da realidade social ao

reino da necessidade; o reino da liberdade, próprio à segunda, significa precisamente a suprassunção do descompasso entre o desenvolvimento genérico e o da individualidade, característico da sociabilidade estranhada – elevada e desenvolvida ao mais alto grau na sociedade capitalista.

Para sintetizar o itinerário reflexivo, destacamos que no processo de diferenciação do gênero humano, da superação do mutismo que caracteriza o gênero natural, a peculiaridade da atividade humana – o pôr teleológico que lhe é próprio – engendra uma adaptação ativa em relação ao meio natural, desencadeando um desenvolvimento potencialmente ilimitado da socialização. Esse desenvolvimento tem como uma de suas tendências genéricas gerais o autopôr-se numa orientação que consiste na integração da espécie humana em um gênero consciente de sua unidade, mesmo que esse seja um longo processo contraditório e desigual mas que é, enfim, irreversível[29].

As abstrações, na analítica marxiana, são determinações a partir do realmente existente. As categorias são, pois, "formas de ser, determinações da existência"; inevitavelmente, portanto, produto da história do ser. Entendida como constante transformação da natureza humana, a história é uma processualidade determinada por novos patamares de relações interindividuais e de sociometabolismo com a natureza, compondo um quadro particular próprio correspondente ao nível do desenvolvimento social, concretizado na relação indivíduo/gênero. O ser é determinado como processual ou perpétuo movimento e devir, compondo uma totalidade concreta dialeticamente articulada em totalidades parciais. É, pois, um complexo de complexos, com interação constante de elementos e determinações recíprocas das categorias, no qual a direção objetiva do processo histórico se põe através da atuação preponderante de determinada categoria – a categoria econômica.

Não se tem, portanto, qualquer sorte de determinismo econômico, porque "o cerne estruturador do pensamento econômico de Marx se funda na concepção de determinação

---

[29] Nos *Prolegômenos* (2010) Lukács desdobra sua discussão sobre a *irreversibilidade dos processos concretos*, que, por conseguinte, é apresentada como característica central da *historicidade*: "a história é um processo irreversível", de modo que o *caráter do tempo* é fundamento ineliminável de todo ser. Sobre o *desenvolvimento desigual* e a *tendência* de sua superação, Lukács (2010) reproduz, a título de exemplo, uma afirmação de Marx (*Teorias da Mais Valia*): **"A produção pela produção nada mais quer dizer que o desenvolvimento das forças produtivas humanas, isto é, *desenvolvimento da riqueza da natureza humana como finalidade em si* [...]. Não se compreende que esse desenvolvimento da espécie *homem*, embora se processe inicialmente em detrimento das capacidades da maioria dos indivíduos humanos e de todas as classes humanas, termina por destruir esse antagonismo e coincidir como o desenvolvimento do indivíduo singular; não se compreende, portanto, que o mais alto desenvolvimento da individualidade é obtido através de um processo histórico no qual os indivíduos são sacrificados"**.

recíproca das categorias que compõem o complexo do ser social", mais precisamente como "momentos em permanente determinação reflexiva" (LUKÁCS, 2010, p. 23 – "Apresentação" de E. Vaisman e R. Fortes). A preponderância da economia, sua função de motor central do desenvolvimento, não implica que as superestruturas não se desdobrem com relativa autonomia, podendo sempre agir ou retroagir sobre esta base material que em última instância, as determinam. Em última instância porque, independente de uma intervenção em maior ou menor grau, as superestruturas intervêm sempre no interior das condições e possibilidades, ou mesmo dos impedimentos, que a esfera da produção e reprodução lhes determina. O desafio ao qual Marx oferece respostas consiste em compreender a dinamicidade existente entre os complexos que compõem a totalidade do ser social com o claro objetivo emancipatório.

Nesse sentido, a determinação de ser *histórico* constitui, na ontologia desenvolvida por Marx, categoria fundamental do ser social (LUKÁCS, 1999). Não sendo puras "determinações do intelecto", as categorias, então, estão sujeitas a alterações em suas funções, tão pronto se desdobrem transformações sociais de grande porte; por serem compreendidas como "formas de ser, determinações da existência", as mudanças constituídas historicamente no ser correspondem a transformações categoriais desse mesmo ser[30]. Além do que, seguindo a interpretação lukácsiana, podemos afirmar que com o desenvolvimento humano ocorrem também *transformações das formas essenciais categoriais* do gênero humano[31].

Dentre as tendências do desenvolvimento humano analisadas por Lukács (2010, p. 316-324), interessa-nos, particularmente para o tema em relevo, que há um processo de integração dos agrupamentos humanos que se orienta, em termos gerais, para uma unidade social efetiva da humanidade[32]. Esta é uma tendencialidade posta pelo desenvolvimento econômico, no sentido da criação de unidades econômicas cada vez mais amplas (certamente com suas superestruturas correspondentes), em que, sem dúvida, o capitalismo, com suas

---

[30]Neste caso, os *complexos sociais*, "enquanto base geral da historicidade, se conserva(m); mas a constituição dos complexos sofre uma modificação radical" (LUKÁCS, 1979b, p. 93).

[31]Mas, ao destacar diferenças entre os complexos naturais e sociais, Lukács afirma que no âmbito da socialidade, além das mudanças, pode haver *extinção de complexos* e a *produção de novos complexos*, com nova estrutura e possibilidades dinâmicas, desencadeando o desenvolvimento de processos de reprodução novos ou modificados. Isto porque o ser social, que reproduz a si mesmo, tem como peculiaridade uma *reprodução ampliada*, mesmo que, em certos momentos, haja limites sociais nas relações de produção (LUKÁCS, 1979b, p. 94).

[32]Além do referido, tem-se também: que o tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução humana sofre uma permanente tendência de redução; a transformação que o ser humano sofre no crescimento objetivamente regulado das forças produtivas (LUKÁCS, 2010, p. 308-309; 313-316).

unidades nacionais, representa seu auge. No entanto, em seu atual estágio, "a integração do mercado mundial ainda não conseguiu constituir formas próprias, mais elevadas de integração social" (LUKÁCS, 2010, p. 320), sendo característico que o processo de integração se dê com violência, como exemplifica bem o caso do neocolonialismo.

Evidencia-se que isto constitui algo importante de se compreender e determinar para que se dimensione o atual estágio da generidade, tanto em termos das potencialidades objetivamente postas como por suas limitações. Não é demais enfatizar o caráter alternativo das possibilidades engendradas pelo mercado mundial. Não há teleologia na história ou ao desenvolvimento humano; portanto, qualquer progresso em relação à possibilidade real no sentido da realização da generidade humana como ser-para-si real da existência da humanidade depende de estímulos concretos de tendências já existentes e operantes e, por conseguinte, da interdição de outras que promovam o sentido oposto[33].

Assim, a emancipação não se confunde nem com utopia nem com concepções catastróficas de autossupressão inexorável do capitalismo; antes se faz necessária correção teórica e prática para a práxis revolucionária resolutiva, em suas demandas tanto objetivas quanto subjetivas, portanto. De modo que concretizar o socialismo, para o marxismo, significa promover a "unidade efetiva da integração econômica com a generidade autêntica" e impõe, portanto, a exigência de que Marx seja efetivamente retomado.

Para além da ilimitada geração de riqueza viabilizada materialmente, Lukács (2010) identifica que a difusão da atual concepção de *igualdade formal dos homens constitui um preparativo para a efetiva integração*. Torna-se evidente, assim, que o caráter contraditório da concretização do mercado mundial significa que, ao mesmo tempo em que desenvolve as bases para uma autêntica generidade, também engendra desafios e obstáculos para a realização dessa mesma possibilidade, na medida em que permanece restrita à dimensão abstrata do gênero, não incorporando a generidade em sua efetividade autêntica, traduzida na concretude das individualidades.

A partir deste quadro, surgem questões de primeira ordem envolvendo a categoria da politicidade: diante da incapacidade do capitalismo em promover formas mais elevadas de integração (generidade para-si), e, portanto, da explicitação da necessidade de sua superação

[33] Hoje, por exemplo, nota-se que o *trabalho colaborativo* já é uma realidade, notadamente na etapa da pesquisa científica, que põe em questão, inclusive, a viabilidade dos atuais modelos de proteção intelectual – ou seja, sua apropriação privada na forma de patentes (SANTOS, 2006).

(e, pari passu, de "todos os estorvos da pré-história humana"), que função tem a política nesse processo? Isto é, uma política revolucionária que vise à transformação radical da realidade e não uma em sua vertente tradicional que, contrariamente, se realize para a manutenção do *status quo*. E mais: que práxis política é necessária para estimular a possibilidade objetivamente posta ao nível da generidade/objetividade (mercado mundial), mas que ainda carece do elemento subjetivo da revolução? Ou seja: qual a determinação da função da politicidade na transição e, enfim, no momento subsequente, no "efetivo início da história humana"? Se os grandes revolucionamentos nas formas da existência humana imprimem transformações nas formas categoriais do ser – promovendo até mesmo a extinção de certos complexos e a criação de novos, à política reservar-se-á nova função ou suprassunção?

Este núcleo de questões traz ainda implicações decisivas para o marxismo enquanto luta ideológica na atualidade. A precisão da delimitação deste horizonte teórico-prático tem como objetivo contribuir na empreitada de resgatar as formulações marxianas, tanto para combater suas deturpações dentro do próprio marxismo quanto nas correntes contrárias, que também criticam objetivos e meios de luta que em nada se fundamentam nos princípios marxianos. A investigação da determinação ontológica da categoria da politicidade no pensamento de Marx tem sua importância social delimitada por reflexões e embates próprios aos que tratam do destino humano, na medida em que tem em tela a superação dos estranhamentos e, por conseguinte, a concomitante efetivação da emancipação da individualidade na afirmação da autêntica generidade humana.

Quando se considera o problema do desenvolvimento do gênero constata-se desde muito cedo a contraditoriedade do processo de socialização (atentar-se à afirmação de Marx reproduzida à nota 24, em negrito, pág. 50) . A violência social característica de seu curso é fundada no estranhamento próprio ao desenvolvimento desigual entre gênero e indivíduo, em que aquele, o lado objetivo, tem-se realizado por meio da violentação deste, o lado subjetivo. Esta contradição se manifesta sócio-historicamente na cisão das sociabilidades em classes distintas e antagônicas: oposição social entre produtores e apropriadores/expropriadores. Em linhas gerais, como já indicado, verifica-se que nas sociedades pré-capitalistas tal apropriação privada do excedente do trabalho se dá fundamentalmente por *determinação política* (ou seja, por explícita força e violência extra-econômicas), sendo que somente com o capitalismo esse processo pode se generalizar e se viabilizar por *determinação econômica*. Saliente-se, inclusive, que o capitalismo é a "primeira produção realmente social", que supera os "limites

naturais" tanto no conteúdo quanto nas categorias, e, por conseguinte, o "primeiro terreno adequado à plena explicitação do desenvolvimento desigual" (LUKÁCS, 1979b, p. 128).

O debate teórico é de todo imprescindível – não só pela necessária probidade que demanda a atividade científico-filosófica, como por causa das necessárias questões de ordem prática que se desdobram e, prioritariamente, o motiva. A investigação que propomos, portanto, para além das demandas acadêmicas de enriquecimento do debate, instigam certas reflexões. Quando Lukács afirma que o estranhamento é um autêntico problema ontológico do desenvolvimento, precisamente constata – sem qualquer posicionamento valorativo – que o desenvolvimento do ser, até o presente, implicou sempre no estranhamento! Reconhece, pois, que, em gênese, opressão e exploração possam ter significado progresso objetivo (vide o avanço da escravidão ao suplantar o canibalismo, por exemplo), mas hoje são formas relacionais que objetivamente obstaculizam realizações práticas da generidade humana finalmente universal (LUKÁCS, 2010, p. 323).

Desenvolvimento do gênero humano significa, dentre outros, pôr em perspectiva o crescente "recuo das barreiras naturais" e a progressiva configuração de categoriais cada vez mais puramente sociais. No caso em tela, uma das questões identificadas refere-se à determinação da função da política em cada um desses momentos distintos do desenvolvimento. Uma hipótese (CHASIN, J., 2000) que se configura sugere que a necessidade de uma "força extra" (política, religião etc. enquanto necessidade ideológica) para garantir a "estabilidade" social, de modo a viabilizar a administração dos conflitos, emerge em razão inversa ao desenvolvimento sócioprodutivo da formação social: quanto mais débil a capacidade de suas forças produtivas, tanto mais imperioso se faz a intervenção política como instrumento prioritário de aglutinação social e promotor do desenvolvimento no âmbito material. Mesmo porque, como observado, neste trajeto humano de auto-efetivação circunscrito ao "reino da necessidade", um estranhamento foi substituído por outro, na medida em que ocorria o progressivo desenvolvimento econômico-social. Estranhamento, portanto, compreendido como propriedade constituinte do processo de desenvolvimento da generidade não mais muda, até sua completa universalização no capitalismo.

Em sua raiz, o *estranhamento* é o descompasso entre as potencialidades desenvolvidas ao nível do *gênero*, da objetividade social, e o desenvolvimento do *indivíduo* através de mediações sociais que impedem que a personalidade humana se desenvolva efetivando o salto da *generidade em-si* em direção à *generidade para-si*. Trata-se, portanto, de sintonizar o

progresso técnico-científico com o mais elevado humanismo (CHASIN, J. 2000), harmonizando o domínio crescente dos processos causais com os valores sociais humanamente autênticos, ou seja, levando a cabo a emancipação do trabalho. A objetividade social tem que se tornar, assim, base para o desenvolvimento da subjetividade, e não esta continuar a ser subjugada em função do desenvolvimento daquela – tal como tem sido característico à "história estranhada" da humanidade. Na atualidade, enfim, nota-se que o *estranhamento* se manifesta em grande medida como fenômeno ideológico.

Uma investigação amplamente desenvolvida da determinação ontológica da categoria da politicidade – para à qual, com este trabalho, ofereceremos alguns elementos reflexivos – incorpora, assim, a compreensão de suas formas de ser na processualidade histórica: a) o que foi no processo de constituição e desenvolvimento do sistema do capital – de sua gênese a seu auge, isto é, à sua afirmação enquanto relações hegemônicas; b) o que tem sido no processo de manutenção e reprodução da sociabilidade do capital desde a maturação de suas contradições intrínsecas; c) o que deverá ser – de modo tendencial – no processo de transição socialista/desconstrução da sociedade capitalista; d) com a efetivação do *télos* emancipatório – superação da produção da mundaneidade social sob o estranhamento, da secção da humanidade em classes, atando indivíduo e gênero na afirmação da generidade para-si, ou o início da história humana em que a vida se torna objeto de produção consciente dos próprios indivíduos, enfim: resta alguma função à política? Ou ela sucumbe junto com as relações edificadas sob o estranhamento que – presume-se – lhe conferem *necessidade*? É, pois, uma categoria circunscrita à pré-história ou admite uma particularização histórica futura com conteúdo positivo? Também o Estado, seu instrumento de efetivação por excelência, deve ser questionado.

No marxismo em geral, parece haver certo consenso que a partir do momento em que as formações sociais assentaram seu desenvolvimento a partir da contraposição classista, a politicidade objetivamente configurou-se como práxis correlata ao poder. Ou seja, por estar a reprodução social fundada na exploração econômica dos proprietários das condições objetivas de produção sobre as demais classes – aí inclusa a classe diretamente responsável pela produção –, a dominação política inevitavelmente comparece como componente sóciorregulador, diretamente responsável pela reprodução inalterada das relações de poder vigentes. Já no que se refere à concepção acerca da presença ou não da política nas sociedades primitivas ainda não cindidas em classes, bem como às perspectivas relativas ao complexo da

politicidade na configuração social que se funda pela concretização emancipatória, é nítida a existência de incongruências fundamentais. Divergências, pois, que, a nosso ver, encerram a *emancipação humana* como problemática central, e que demandam para sua precisa determinação, portanto, um (re)encontro com a *crítica da política* de Marx.

Nesse sentido, elaboramos esta *tese* com o objetivo de sustentar que o pensamento marxiano, no que se refere à concepção sobre a politicidade, desenvolve-se numa trajetória de *continuidade*, explicitando que os fundamentos da crítica ontológica iniciada em sua juventude são, antes de mais nada, reafirmados na maturidade. Crítica, pois, que não só desloca a política do foco que tradicionalmente ocupa, como eleva ao primeiro plano, pela via de sua superação, a *emancipação do trabalho*. Portanto, sustentar a oposição que privilegia os escritos mais tardios em desfavor dos produzidos na tenra idade – ou seja, a afirmação isolada da "*episteme* marxiana" – compromete a luta emancipatória em seu cerne, hipostasiando um formato político qualquer em detrimento da efetivação da liberdade humana na autoedificação da mundaneidade pelo trabalho social. A precisa apreensão da *posição* marxiana é, desse modo, pressuposto para a consecução da luta revolucionária e este é o horizonte que norteia a *função social* motivadora desta tese. Nos dois capítulos subsequentes tomaremos os textos marxianos para fundamentar sua *crítica ontológica à politicidade*, tanto na produção inicial dos anos 1840 quanto nos desdobramentos mais tardios, para, então, pôr em evidência algumas interdições fundamentais que a *cesura epistemológica* do pensamento de Marx, ao reabilitar a positividade da política, engendra à luta emancipatória.

Capítulo 2

Gênese do pensamento marxiano e da crítica da politicidade

2.1 Marx e o idealismo ativo: o período da Gazeta Renana

Remeter à gênese do pensamento marxiano implica, primeiramente, precisar o entendimento pressuposto da relação de Marx com a tradição clássica alemã. A não admissão de uma postura crítica desde a tenra idade por vezes facultou a circunscrição da referida "fase juvenil" aos parâmetros idealistas, promovendo uma extensão da concepção aos moldes hegelianos para além do que um estudo rigoroso de suas obras permite sustentar. Pelo que, verifica-se que o Marx eminentemente idealista encerra-se em meados de 1843, quando, com as conhecidas *Glosas de Kreuznach*, promove a ruptura com tal concepção e explicita os primeiros alicerces do novo padrão reflexivo que se constituirá desde então.

Os trabalhos realizados entre 1841 e meados de 1843 – sua tese doutoral e a participação como redator do jornal *Gazeta Renana* (*Rheinische Zeitung*) – esclarecem esse momento específico do desenvolvimento intelectual de Marx, anterior à sua elaboração teórica singular. O Marx *pré-marxiano* vincula-se aos neo-hegelianos de esquerda, com postura filosófica marcada pelo *idealismo ativo*, cujo eixo fundamental centra-se na temática da *autoconsciência*. Em síntese (EIDT, 1998), o movimento afirmado em tal propositura parte da concepção de homem como espírito ou autoconsciência – enquanto "subjetividade racional fundante e operante" – que por meio de uma "ação crítica" (particularmente a atividade crítico-filosófica da livre imprensa) promove a racionalização das instituições humanas, as de ordem política em especial.

Nesta tradição, a "natureza universal do homem" é tomada como fundamento do *Estado*, onde seu atributo de abarcar a *totalidade* – na superação das particularidades contraditórias da *sociedade civil* – confere racionalidade às relações humanas. A *imprensa* intervém como mediação imprescindível entre *sociedade civil* e *Estado*, sendo diretamente responsável pela formação do espírito político de um povo – precisamente o "*elemento complementar, com cabeça de cidadão do Estado e coração burguês*" (MARX *in* EIDT, 1998, p. 165). O *Estado* deriva, pois, da "ideia do todo", da "razão da sociedade" e, estando vinculado ao desenvolvimento universal da razão, ele emerge "como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar sua própria realização, e no qual o

cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana" (MARX *in* EIDT, 1998, p. 16-17 – anexo II).

Marx, durante toda a atuação na *Gazeta Renana*, recorreu ao formato racional do Estado moderno e da universalidade do direito para solucionar os dilemas socioeconômicos que emergiam na realidade alemã[34]. A insatisfação com a resultante da tentativa de resolver problemas sociais por meio deste aparato, aliada ao fechamento compulsório do jornal pela censura do Estado germano, demarcam um momento importante para a efetivação de sua transição teórico-filosófica que, pela via da superação crítica do hegelianismo – que neste momento ainda norteia sua reflexão – abre caminho para a constituição do pensamento original do autor.

No *Prefácio* de 59 à *Para a Crítica da Economia Política*, cerca de duas décadas mais tarde, encontramos um depoimento de Marx sobre suas próprias condições intelectuais na época em que atuava como redator do jornal. Marx relata: "pela primeira vez me vi em apuros ao ter que tomar parte da discussão sobre os chamados interesses materiais". Enuncia os temas que o desafiaram e que o "forneceram as primeiras razões para [se] ocupar das questões econômicas", para em seguida confessar que, à época, "o desejo de ir para frente substituía frequentemente a competência". E, diante da "sentença de morte proferida contra o jornal", narra: "me vi obrigado a deixar a cena pública e retirar-me para o meu gabinete de estudos", onde, instalado em Kreuznach, "O primeiro trabalho que empreendi para resolver as dúvidas que me assediavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do Direito*, de Hegel [...]" (MARX, 1974, p. 27-28).

O importante a ressaltar é que, por todo o período da *Gazeta Renana*, ao encarar problemas sociais concretos, Marx, apesar dos esforços, faceou os limites e viu questionada a validade de sua base teórica – seu idealismo ativo, centrado numa filosofia da autoconsciência. Portanto, saíra abalado da vivência jornalística, mas chegou ao "gabinete de estudos" sem ainda ter conquistado uma nova *posição* teórica.

A politicidade, portanto, ainda era requisitada nos moldes tradicionais. Numa carta, a Ruge, escrita em maio de 1843, cerca de dois meses após ter saído da redação da *Gazeta Renana*, esta postura de Marx fica comprovada de maneira inequívoca: em sua concepção,

[34] Um claro exemplo dessa postura pode ser verificado em seu artigo *Debates sobre a lei punitiva dos Furtos de Lenha*, em que a pobreza é tratada como um problema de ordem política, cujo entendimento se assenta na degradação da universalidade do Estado à particularidade da lógica da propriedade privada.

"Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar republicano". Reivindica a "autoconsciência do ser humano, a liberdade novamente pulsando nos corações dos homens" porque considera que "só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade outra vez numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o Estado democrático". Enaltece, pois, a Revolução Francesa, que "restaurou o homem" ao promover "a transição para o mundo humano da democracia" (MARX, 1971, p. 42-43).

Notadamente o quadro político alemão, "o mais pérfido dos mundos filisteus", em seu anacronismo feudo-absolutista, desafia Marx que, ainda *interior do idealismo ativo*, transita entre a democracia radial e a democracia revolucionária, demonstrando a envergadura de sua posição política atingida à época. A revolução [leia-se, a *revolução política*] não seria mais encabeçada, na Alemanha, pelo agente social que a conduzira na França, a burguesia, mas pela "humanidade sofredora que pensa e [a] humanidade pensante oprimida". Pois – é o que se lê no final da mesma carta –

> todos os homens que pensam e que sofrem têm chegado a um acordo, para o que antes careciam absolutamente de meios [...]. Os sistemas da indústria, do comércio, da propriedade e da exploração dos homens levam [...] a uma ruptura da sociedade atual [...]. De nossa parte, temos que expor o velho mundo à completa luz do dia e configurar positivamente o novo. Quanto mais tempo os acontecimentos deixem para a humanidade pensante refletir e para a humanidade sofredora mobilizar suas forças, tanto mais perfeito será o produto que o tempo presente leva em seu seio (MARX, 1972, p. 43).

2.2 Marx em Kreuznach: Hegel, Feuerbach e a 'Crítica de 43'

Enquanto redator da *Gazeta Renana*, estes foram os limites – ou as máximas conquistas possíveis – para o projeto de Marx centrado na atualização do Estado alemão, isto é, em sua modernização democrático-burguesa. Ao se recolher no "gabinete de estudos" seu *télos* ainda era o mesmo: o universo institucional do Estado moderno, entendido e identificado, especulativamente, à realização da racionalidade e da liberdade humanas. Por esta via Marx desembocara numa revolução de *sofridos* e *pensantes* e assim chegara no "gabinete de estudos".

O contato de Marx com Feuerbach, através de dois textos publicados à época – *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia*, escritas em abril de 1842, mas só publicadas no *Anekdota* em fevereiro de 1843, e *Princípios da Filosofia do Futuro*, editadas em julho de 1843 – será de suma importância nesse processo de revisão de suas bases teóricas. Com

algumas linhas do *Prefácio* e outras do último dos *Manuscritos* de 1844, notamos a importância desses trabalhos na evolução do pensamento marxiano. Marx, ao indicar o propósito daquele escrito e assinalar a escassez da boa crítica alemã à economia política, enfatiza que

> a crítica positiva em geral, e portanto também a crítica positiva alemã da Economia Política, tem que agradecer sua verdadeira fundamentação aos descobrimentos de *Feuerbach* [...]. De *Feuerbach* data a primeira crítica *positiva*, humanista e naturalista. Por menos ruidosa, não deixa de ser a mais segura, profunda, extensa e duradoura a influência dos escritos de *Feuerbach*, os únicos que contêm, desde a *Fenomenologia* e a *Lógica* de Hegel, uma verdadeira revolução teórica (MARX, 1985, p. 48-49).

Mais adiante, ao denunciar Strauss e Bauer por subsunção à lógica hegeliana, garante que o mérito de Feuerbach consistiu em fundamentar a inconsistência da dialética e da filosofia hegeliana em geral com uma crítica radical que o permitiu transpor a especulação[35]. O núcleo da crítica feuerbachiana consiste na denúncia da inversão idealista entre *sujeito* e *predicado,* explicitando o equívoco que corrompe a ordem determinativa entre *ser* e *pensar* e que, desse modo, configura a resolução das contradições existentes na *unidade da ideia*, remetendo cada ente *real* ao seu equivalente *místico*. É esta inversão – de caráter *ontológico* – que influenciará sobremaneira a reflexão marxiana, não se reduzindo, portanto, a uma ruptura de viés gnósio-epistêmico, baseada na adoção do *método transformativo* de Feuerbach, como se afirma em algumas interpretações (AVINERI, 1971).

Os lineamentos feuerbachianos – fundamentalmente a investida ontológica que reconhece, em Hegel, a atribuição de *ser* à ideia abstrata e de *abstração* ao ser concreto[36] – constam no manuscrito intitulado *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (conhecido também como *Crítica de Kreuznach* ou mesmo *Crítica de 43*) – o resultado imediato da revisão da obra hegeliana levada a cabo por Marx no "gabinete de estudos", onde, a um só tempo, promove a ruptura com o idealismo e assenta os alicerces da nova plataforma filosófica emergente. Trata-se de um manuscrito inacabado, mas que contém determinações

---

[35] "Feuerbach (tanto em sua '*Teses* na *Anekdota*', como, detalhadamente, na *Filosofia do Futuro*) demoliu o núcleo da velha dialética e da velha filosofia; [...] Feuerbach é o único que tem a respeito da dialética hegeliana uma atitude *séria, crítica*, e o único que fez verdadeiros descobrimentos neste terreno. Ele é, em suma, aquele que verdadeiramente superou a velha filosofia" (MARX, 1985, p. 183-184).

[36] "Em Hegel, o *pensamento é o ser* – o pensamento é o sujeito, o *ser é o predicado*. [...] A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade *posta* pela ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, um ser abstrato. [...] A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o *ser* é o *sujeito*, o *pensamento* o *predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser só é dado pelo ser" (FEUERBACH, 1968, p. 30-31).

essenciais para a compreensão do pensamento original de Marx. O núcleo das reflexões se desenvolve a partir da contraposição às teses hegelianas, nas quais o Estado é colocado como aquela formação que dá unidade à sociedade civil, afirmando, a partir de então, que é a sociedade civil que gera o Estado – e não o contrário, como pretende Hegel[37].

Ao proceder desta maneira – concebendo os entes reais, verdadeiramente ativos, como derivação do movimento da Ideia – a especulação, antes de possibilitar uma explicação procedente sobre a objetividade empírica, detendo-se à "diferença específica" de cada objeto sob investigação, mistifica essa mesma realidade, num procedimento em que "os sujeitos reais [...] convertem-se em seus simples *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica" (MARX, 2005, p. 34).

Ao restabelecer a relação determinativa entre *sujeito* e *predicado* – que Hegel se equivoca porque "por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito [...] faz o predicado" (MARX, 2005, p. 32) –, pautado pela fidelidade na investigação e reprodução da lógica imanente do *ser-precisamente-assim* dos "objetos reais" (CHASIN, J., 2009), Marx promove, na esteira de Feuerbach, uma inversão de caráter *ontológico*: *ser* e *pensar* são restituídos às suas intrínsecas legalidades enquanto, respectivamente, *determinação real* (o *conteúdo concreto*) e *determinação ideal* (a *ideia abstrata*). Rejeita-se, pois, a subjetivação da *ideia* que lhe imputa o poder de engendrar, a partir de si mesma, as determinidades concretas. A *finitude*, a *objetividade* é, então, o *ser verdadeiro* ou o *verdadeiro sujeito*, cuja especificidade, em sua lógica intrínseca, é passível de ser *reproduzida* pela ideação. Todo misticismo da especulação hegeliana se encerra em tornar a Ideia o polo ativo da relação determinativa e em reduzir a realidade empírica à passividade, com a consequente desfiguração de sua verdadeira concretude. Quando o condicionante torna-se o condicionado – ou o produtor torna-se produto de seu produto –

> O conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a determinação formal, abstrata, aparece como o conteúdo concreto. [...]

[37] "Família e sociedade civil são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado e, com efeito, como as esferas de sua *finitude*, como sua *finitude*. É o Estado que nelas se *divide*, o que as *pressupõe* [...]. A assim denominada 'Ideia real' (o Espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado. [...] Aqui aparece claramente o misticismo lógico, panteísta. [...] A realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade. [...] A Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*. Família e sociedade civil são pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte. No entanto, se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, a sociedade civil, a família [...] convertem-se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com outro significado" (MARX, 2005, p. 29-30).

> [Precisamente porque Hegel] transformou em produto, em um predicado da Ideia, o que é seu pressuposto, ele não desenvolveu seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. (MARX, 2005, p. 36).

Ademais, Feuerbach apresenta outras determinações decisivas – diretamente relacionadas ao modo de conceber o real, o *ser* em sua efetividade sensível, configurando, portanto, uma ontologia de base materialista que se opõe à sustentada pelo idealismo – para o amadurecimento do pensamento marxiano[38].

A crítica feuerbachiana orienta uma nova concepção de *objetividade*, com a qual se rejeita a adstringência do *ser* real (em sua multiplicidade sensível e efetiva) à indiferenciação do pensamento abstrato. Reconhecida a objetividade exterior em sua legalidade própria, irredutível a qualquer forma de apriorismo, a *subjetividade* fica, a um só tempo, despojada da potência, que o idealismo lhe confere, de engendrar o real por si mesma e capacitada, pela via da ontologia materialista, a apreender a *lógica específica do objeto específico.* A filosofia deixa de ser um fim em si mesmo, como na *Lógica* hegeliana, e o pensamento é redimensionado como *meio* para o conhecimento da realidade concreta, o verdadeiro propósito ao pensamento. Portanto, instaurando um distinto patamar de *crítica filosófica* – por meio da qual se desvenda a "razão de ser" da contradição em uma "contradição essencial", suplantando sua imediaticidade de mera *aparência* como fenômeno, Marx afirma que a "verdadeira crítica"

> não se limita a indicar as contradições existentes, mas as *esclarece*, compreende sua gênese, sua necessidade. Apreende-as em seu significado próprio. Mas esta compreensão não consiste, porém, como Hegel acredita, em reconhecer por toda parte as determinações do conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico. (MARX, 2005, p. 105).

Como a especulação perverte as relações determinativas efetivas, fazendo do objeto um derivado ontológico do pensamento, um produto da lógica, a própria Filosofia do Direito de Hegel fica reduzida a um "capítulo da lógica". Sua especificidade permanece inapreendida e a não concretização da ideia, como expressão pensada do objeto, não ultrapassa a mera

---

[38]"O ser da *lógica* hegeliana é o ser da *antiga metafísica*, que se enuncia de todas as coisas *sem diferença* porque, segundo ela, todos têm em comum o *fato de ser*. Mas este *ser indiferenciado* é um *pensamento abstrato*, um *pensamento sem realidade*. O *ser é tão diferenciado como as coisas que existem*. [...] O ser não é um *conceito universal, separável das coisas*. *É um só com o que existe*. [...] O real *na sua realidade efetiva*, ou *enquanto real*, é o real enquanto *objeto dos sentidos*, é o *sensível*. *Verdade*, *realidade* e *sensibilidade* são idênticas. Só um ser sensível é um ser *verdadeiro* e *efetivo*. Apenas através dos sentidos é que um objeto é dado numa verdadeira acepção – e não mediante o pensar *por si mesmo*. O *objeto dado* ou *idêntico* com o *pensar* é *apenas pensamento*" (FEUERBACH, 1968, p. 71; p. 79).

aparência de um conhecimento efetivo. Do que surge a necessidade de superar o então atual *momento filosófico*, que não representa a "lógica da coisa" mas sim a "coisa da lógica"[39]. Marx pretende, desse modo, promover a "verdadeira crítica filosófica da moderna constituição do Estado", oferecendo uma tematização da política em paralelo ao tratamento dado à natureza por Feuerbach, no sentido de sua complementação[40]. Trata-se, pois, de submeter à crítica – de analisar suas especificidades a partir de seus nexos imanentes – o *Estado moderno* e sua *expressão filosófica* na teoria de Hegel, no sentido mesmo de confrontar a filosofia hegeliana do Estado com a analítica da gênese da política e da necessidade do Estado real – esforço cujo produto é a própria *Crítica de 43*.

Posição evidentemente contrária à concepção do Estado como totalidade orgânica e racional, cuja subsunção das individualidades é a própria realização da natureza humana, na *Crítica de 43*, além de a sociedade civil ser determinada como o autêntico sujeito do processo político, Estado e sociedade civil aparecem, agora, como esferas contrapostas, constituindo a particularidade dessa relação na modernidade interesse central de Marx nesse momento.

Em síntese (DEUS, 2001), Marx constata a exclusividade conferida ao Estado como realização da generidade humana, não isenta de contradição, todavia: é pela negação da vida real do homem, das determinações de sua materialidade que, desse modo, tornam inessencial sua própria existência, que a sociedade civil adquire significado político. Contradição real, posta para o *ser*, que a *Filosofia do Direito* de Hegel procura solucionar exclusivamente no plano da *Ideia* – o que não só deixa irresoluta a questão da alienação política como, assim, a torna sua expressão mais proeminente. Em Hegel, ademais, confere-se à propriedade privada centralidade enquanto categoria de mediação em seu sistema político, facultando a Marx a constatação da subsunção do interesse universal à lógica da propriedade privada, que degrada e nega a própria vida genérica do homem. É, pois, pela afirmação da *verdadeira democracia*, pela defesa do *sufrágio universal* (seu aspecto prático imediato), que Marx busca superar essa contraditoriedade.

---

[39] "[Em Hegel] Não a filosofia do direito, mas a lógica é o que verdadeiramente interessa. O trabalho filosófico não consiste que o pensamento tome corpo por determinações, mas sim que as determinações políticas existentes se volatizem em pensamentos abstratos. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para provar o Estado, mas o Estado para provar a lógica" (MARX, 2005, p. 32).

[40] "Concordo com os aforismos de Feuerbach, exceto em relação a um ponto: ele se dirige muito à natureza e muito pouco à política. Mas a política é o único meio através do qual a filosofia contemporânea pode tornar-se verdade" (Marx-Engels, 1975, p. 399, vol. 1).

A proposta consiste precisamente em suplantar a abstração e a contraposição do Estado político em face à sociedade civil através da atuação da "vontade genérica" pelos próprios indivíduos reais, expressa na Constituição, que, antes de ser uma forma criadora do Estado, expressaria sua própria autodeterminação enquanto povo, como um aspecto particular paralelo às demais esferas da comunidade. Pela via da reforma política, na *verdadeira democracia*, a alienação dessa vontade pelo dispositivo da representação seria, portanto, superada pelo exercício imediato da soberania popular, suplantando a própria universalidade formal do Estado. Parte-se, pois, das individualidades em sua existência efetivamente social, em sua comunidade real e em exercício de sua atividade genérica, para determinar o conteúdo de sua universalidade e não mais de uma representação formal e abstrata.

A investida que reconhece os sujeitos reais, sintetizados como *sociedade civil*, como ponto de partida para qualquer reflexão sobre a esfera política é uma conquista de suma importância que, decerto, abre caminho para a *determinação ontonegativa da politicidade*, apesar de não encerrá-la. A ruptura ontológica é evidente e demarca um horizonte qualitativamente distinto para os desenvolvimentos que prenuncia; entretanto, a *crítica de 43* ainda é insuficiente quanto às soluções propostas – fato que implica reconhecê-la como o próprio movimento de trânsito em que Marx acerta contas com o idealismo e principia por estruturar suas novas bases ontológicas e, assim, submeter a realidade à crítica nelas fundada.

Na *Crítica de 43*, exemplar da nítida influência feurbachiana que marca a origem do pensamento de Marx, o objetivo delimita-se como a realização, no *âmbito prático* da política, da mesma crítica que Feuerbach desenvolvera no *âmbito teórico* da religião[41]. E, do mesmo modo que Marx compartilha de sua crítica à religião e à especulação, estendendo-a à crítica do Estado moderno e de sua expressão filosófica em Hegel, as limitações – no sentido da precisa investigação da *gênese* e *necessidade* das categorias do real – também se põem em paralelo, ou seja, a estreiteza da crítica em sentido *antropológico*:

> Da mesma forma que, em Feuerbach, a análise da *gênese* e da *necessidade* da religião atinge seu ápice no reencontro do homem com sua própria essência genérica, a crítica marxiana do Estado culmina com a reapropriação, pelo *homem real*, de seu *conteúdo genérico*, compreendido como sua *existência política*. A crítica estaciona, assim, precisamente diante daquilo que deveria constituir sua tarefa principal: a investigação da *lógica específica* do *homem real*, ou seja, a análise da *gênese* e da *necessidade* da sociedade civil que engendra o Estado político. Ao invés de eleger como seu verdadeiro objeto a sociedade civil burguesa, fundada sobre a propriedade privada, a crítica detém-se apenas sobre o caráter político dessa

[41]"Todo nosso objetivo só pode consistir em fazer com que as questões religiosas e políticas sejam formuladas de maneira humana e consciente, tal como a crítica da religião em Feuerbach" (MARX, 2005, p. 149).

> propriedade, materializada no Estado abstrato. A propriedade privada só se faz digna de crítica quando alcança uma importância *política*: quando, convertida em *princípio* da constituição, ela estorva a representação genérica do *povo* e impede a coincidência entre sua *existência social* e sua *existência política* (ENDERLE, 2000, p. 38).

A radicalidade da acepção democrática reivindicada por Marx na *Crítica de 43* expõe a própria contradição dessa propositura. A autodeterminação da sociedade civil só pode se efetivar quando corresponde à totalidade da vida genérica dos indivíduos reais, de modo que reivindicá-la como esfera particular, por sua afirmação na constituição política, já determina sua inviabilidade. A inequívoca busca pela perfectibilização da política e do Estado conduz ao momento de inflexão na reflexão marxiana que, imediatamente depois, nas obras seguintes – *Sobre a Questão Judaica*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução* e *Glosas Críticas ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano"* – identifica a alienação política não só como elemento constitutivo da constituição política como, sobretudo, uma necessidade imanente das formações sociais alienadas – constatação que, por conseguinte, desemboca na iminente necessidade de superação da própria politicidade. Neste momento subsequente, a natureza do problema identificado na relação sociedade civil-Estado é reconfigurada, problema antes tomado como sendo de ordem política e que passa a ser determinado como intrinsecamente social: não mais focando na questão da propriedade privada como *princípio* da *constituição* e sim como *princípio* da *sociedade* que, por conseguinte, traslada a solução da arena *política* – pela via da superação da *abstração* do Estado – para a busca de uma solução *social* – projetando para além da esfera *abstrata* da própria política, que tem na democracia sua forma acabada.

2.3 O efetivo ponto de inflexão: 'Sobre a questão judaica', 'Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução', 'Glosas críticas' de 1844

Posto isto, compreende-se o teor geral da resultante do estudo engendrado pela revisão crítica da *Filosofia do direito* de Hegel: o *nexo real* consiste, pois, em que Estado e relações jurídicas tem como *solo originário* a sociedade civil – reconhecida como "o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do *metabolismo social*" (CHASIN, J., 1995). O *político* deixa de ser a qualidade por excelência do humano, cedendo o plano prioritário para a *sociabilidade*, cujas determinações fundamentais devem ser procuradas, em última instância, nas relações materiais de produção e reprodução da vida. Concepção que

Marx explicitará nos escritos subsequentes (*Sobre a questão judaica* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução),* afirmando-a e reiterando-a desde então, como se pôde constatar na afamada síntese do mesmo *Prefácio de 59* anteriormente referido[42].

Essa ruptura com a concepção burguesa, que de certa forma corroborava enquanto neo-hegeliano de esquerda, se concretiza com a progressiva elaboração de suas *críticas* no desdobrar dos escritos dos anos 40. No que se refere à concepção política de Marx, as formulações contidas em tais trabalhos são, assim, fundamentais; é, pois,

> a etapa em que se constrói, em Marx, o teórico e o revolucionário. Em síntese, é a fase em que suas experiências intelectuais, sociais e políticas permitem-lhe articular as bases do que, a partir de 1847/1848, constituirá a moderna teoria social – desvelamento do modo de produção capitalista e proposta de sua ultrapassagem (NETTO, J. P., *In.* MARX, 1982, p. 19 - Introdução).

Somente com Marx é que a reflexão sobre o político não tem mais como *télos* a perfectibilização do poder. Trata-se precisamente da dissolução do poder e do Estado. Trata-se, pois, de uma análise voltada para a superação de toda e qualquer forma de dominação – cuja expressão máxima se encontra no Estado. A ruptura se põe justamente na rejeição dessa concepção de aperfeiçoar o poder, de modo que a investida marxiana consiste em superar toda forma de poder por meio da *revolução radical* ou *revolução social*.

Na revista *Os Anais Franco Alemães* (1843) Marx publica na forma de artigo *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Esse texto é onde, pela primeira vez, aparece a ideia de que a emancipação, a revolução, tem como agente histórico o proletariado[43]. Nesta revista publica também *Sobre a Questão Judaica*, onde emerge como reflexão a clivagem público/privado[44] e a contraposição entre emancipação *política* e emancipação *social*, de tal forma que emancipação humana é a universalização da

---

[42]"Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade civil', seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; a anatomia da sociedade civil ou burguesa deve ser procurada na economia política" (MARX, 1974, p. 28).

[43] Isto é, "uma classe que tenha *cadeias radicais*, uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o mal *em geral*, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano" (MARX, 2005, p. 155 – *grifos do original*).

[44] "O *citoyen* é declarado servo do *homme* egoísta; degrada-se a esfera comunitária em que atua o homem em detrimento da esfera em que o homem atua como ser parcial, [onde] não se considera como homem *verdadeiro* e *autêntico* o homem enquanto cidadão, senão enquanto burguês. [Ou seja,] a vida política se declara como simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa" (MARX, 1969, p. 45-46 – *grifos do original*).

emancipação, de todas as emancipações[45]. De modo geral, o quadro gestado nesses dois textos envolve que 1) o político não é mais o universal, mas é o particular, é o restrito; o social, este sim, é que é o universal; 2) o público e o privado são produzidos enquanto dissociação derivada da forma de ser da sociedade civil, ou seja, a forma particular da sociabilidade posta sob a regência do capital.

A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* é o único produto acabado da crítica de Kreuznach, e pode ser considerado como uma sinopse daquele trabalho de auto-esclarecimento realizado por Marx. Em plena concordância com a determinação ontológica que desvelara o Estado pela lógica da sociedade civil, Marx sustenta, nesta *Introdução*, que "a relação entre a indústria, o mundo da riqueza em geral, e o mundo político é um problema fundamental da época moderna" (MARX, 2005, p. 146). E, no mesmo texto, versando sobre a tarefa da filosofia – que consiste em "desmascarar a autoalienação humana nas suas formas profanas" – Marx afirma que o "futuro próximo", na superação do "nível oficial dos povos modernos", implica que se faça a "crítica do direito" e a "crítica da política".

Note-se que a *terrenalidade*, o efetivamente existente, marca fortemente a nascente ontologia marxiana. A *crítica da alienação em suas formas profanas* foi decerto desencadeada pela crítica neo-hegeliana da religião – mais precisamente quando Marx identifica seus limites e consigna a necessidade de sua superação[46] – visto que, ao determinarem a religião como uma criação humana no plano *ideal*, os neo-hegelianos

---

[45] "O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*. [Mesmo porque a] emancipação política não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana" (MARX, 1969, p. 22-23). E mais: "*Toda* emancipação é a redução do mundo humano, das relações, ao *próprio homem*, [compreende-se que] A emancipação política é a redução do homem, de uma lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo *egoísta independente* e, de outro, a cidadão do Estado, a pessoa moral. [Assim,] Somente quando o homem individual real recupera a si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em *ser genérico*, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas "forças próprias" como *forças sociais* e quando, portanto, já não separa de si a força social sob força política então se processa a emancipação humana" (MARX, 1969, p. 51-52 – *grifos do original*).

[46] "Para a Alemanha, a *crítica da religião* chegou, no essencial, ao seu fim, e a crítica da religião é a condição de toda crítica. [...] Mas o *homem* não é um ser abstrato, instalado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. [...] É, portanto, *tarefa da história* estabelecer a *verdade do aquém*, após a desaparição do *além da verdade*. E é, em primeiro lugar, *tarefa da filosofia*, que está a serviço da história, desmascarar a alienação de si em suas *formas profanas*, uma vez desmascarada a *forma sagrada* da alienação humana. A crítica do céu se transforma, assim, em crítica da terra, a *crítica da religião* em *crítica do direito*, a *crítica da teologia* em *crítica da política*" (MARX, 2005, p. 145).

viabilizam a compreensão do caráter das contradições humanas, ou seja, que são determinadas pela própria sociabilidade, no plano *real*, no próprio *mundo profano* e não celestial.

Nesse sentido, a *Introdução* configura "uma contribuição à semelhante empreitada". Nela, Marx examina a *filosofia alemã do direito e do Estado*, cuja expressão máxima é a própria teoria hegeliana – entendida como a "única história alemã que está *al pari* com o presente moderno *oficial*", ultrapassando, idealmente, seu anacronismo histórico[47]. Aqui, Marx se refere ao desenvolvimento retardatário da moderna indústria na região que hoje compreende a Alemanha, impedindo uma derradeira superação do arcaísmo feudal, tanto nas relações sócio-econômicas quanto em sua expressão política. Nem mesmo, portanto, a unificação de ordem político-territorial, como constituição do Estado representativo moderno, havia sido concretizada, emancipando politicamente o Estado dos antigos particularismos e privilégios.

Aquilo que, no momento imediatamente anterior, enquanto projeto comum dos neohegelianos, era configurado como a necessidade de atualização do Estado alemão pela via democrático-burguesa, agora questiona o próprio padrão político-estatal moderno em seus moldes mais avançados. Pela análise de seu equivalente ideal alemão, a *filosofia do direito e do Estado*, Marx, distinguindo sua positividade articuladamente com sua análise crítica[48], reconhece sua riqueza, em termos científico-filosóficos, mas não deixa de assinalar que se trata de um "pensamento abstrato e exuberante do Estado moderno", um produto especulativo que "só poderia ser produzido na Alemanha". A apreensão desta peculiaridade é decisiva, já que leva ao entendimento e comprometimento crítico do Estado moderno em si mesmo. Isto, pois,

> a imagem alemã do Estado moderno, que faz abstração do *homem real*, só era possível e enquanto o próprio Estado moderno faz abstração do *homem real* ou satisfaz o homem *total* de modo puramente imaginário, [de modo que] o *status quo* da *consciência do Estado alemão* expressa a *imperfeição do Estado moderno*, a falta de solidez de sua própria carne (MARX, 2005b, p. 151 – *grifos do original*).

---

[47] "Somos contemporâneos *filosóficos* do presente, sem ser seus contemporâneos *históricos*. A filosofia alemã é o *prolongamento ideal* da história alemã. Se portanto, em lugar de criticar as *oeuvres incomplètes* de nossa história real, nós criticamos as *oeuvres posthumes* de nossa história ideal, a filosofia, nossa crítica coloca-se no centro das questões sobre as quais o presente diz: *That is the question*. O que para os povos avançados é uma ruptura *prática* com a situação moderna do Estado, já para a Alemanha, onde esta situação nem sequer existe, é primeiramente ruptura *crítica* com o reflexo filosófico desta situação" (MARX, 2005b, p. 150).

[48] "A crítica da filosofia alemã do direito e do Estado, que encontrou em Hegel sua expressão última, a mais consequente e a mais rica, é ao mesmo tempo a análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele associada, como a resoluta negação de todo o modo anterior da consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais nobre, mais universal, elevada à categoria de ciência, é precisamente a própria filosofia especulativa do direito" (MARX, 2005b, p. 147).

Desde este período em que Marx principia a formulação de seu pensamento original, fica claro que a arena política perde a centralidade que ostenta ao longo da trajetória do pensamento ocidental, cedendo lugar à "emancipação humana universal". Marx refere-se mesmo a necessidade de "derrubar a barreira geral do presente político". Mas aquilo que para as "nações avançadas" se põe como uma ruptura de ordem eminentemente *prática*, na Alemanha, dada sua particularidade de atraso e desenvolvimento atrófico das modernas relações no âmbito material, o enfrentamento e a superação ao nível *teórico* adquire proeminência – sem, no entanto, denegar a necessidade daquela. Trata-se de reconfigurar a relação entre *teoria* e *prática* a partir da especificidade da realidade alemã, sem, é claro, autonomizar qualquer um dos momentos, que preponderam distintamente em formações sociais com desenvolvimentos concretos em graus diversos. No sentido de superar qualquer parcialidade, Marx defende que não se pode "*suprimir a filosofia sem realizá-la*", quanto menos "*realizar a filosofia sem suprimi-la*". Daí que o desafio de supressão de seu anacronismo histórico-material, passando necessariamente pela superação dos limites da filosofia alemã – expressão ideal da modernidade político-burguesa – implica numa solução prática *radical*. Ou seja, a necessidade de "uma *revolução* que não a eleve somente ao *nível oficial* dos povos modernos, mas sim até à *altitude humana* que será o futuro mais imediato desses povos" (MARX, 2005b, p. 154).

Apesar de a Alemanha carecer das condições materiais para a revolução – "o conflito da sociedade burguesa com o Estado, de uma parte, e o conflito desta sociedade consigo mesma, de outra parte" (MARX, 2005b, p. 154) –, não viabilizando a concretização imediata de suas necessidades *práticas* a partir da consecução de seus projetos *teóricos*[49], a *revolução radical* na Alemanha não só não está inviabilizada como desponta como o único caminho viável de superação tanto de seu atraso particular quanto das limitações modernas. Sua carência refere-se antes à viabilidade de uma "revolução *unicamente* política"[50]. Isto porque nela inexiste uma *classe* capaz de assumir o papel de *representante geral* dos *direitos*

[49] "As revoluções têm, com efeito, necessidade de um elemento *passivo*, de um fundamento *material*. Uma teoria só se concretiza em um povo na medida em que ela é a concretização de suas necessidades. [...] Não basta que o pensamento aponte para a realização, a própria realização deve apontar para o pensamento" (MARX, 2005b, p. 154).

[50] "Nem a revolução *radical* constitui para a Alemanha um sonho utópico, nem tampouco a emancipação *universalmente humana*, mas, ao contrário, a revolução parcial, a revolução *unicamente* política, a revolução que deixa em pé os pilares do edifício" (MARX, 2005b, p. 155-156).

universais da sociedade[51], elevando, assim, sua situação particular à universalidade própria ao poder político[52]. Ao contrário, por estarem a reboque do desenvolvimento das nações *modernas*, onde os modernos conflitos entre as classes já despontam, cada classe renuncia à tarefa histórica de se projetar politicamente como representante geral das necessidades sociais em nome de garantir seu quinhão particular e particularista na arena privada, isto é, mantendo sua condição parcial e limitada no quadro da sociedade civil[53]. Em oposição aos desdobramentos franceses, em que "a emancipação parcial é o fundamento da emancipação universal", na Alemanha a "emancipação universal é a *conditio sine qua non* de cada emancipação parcial".

Na Alemanha, inclusive, qualquer impulso no sentido da emancipação geral não provém de necessidades ou capacidades próprias de cada uma das classes da sociedade burguesa; a força capaz de impelir qualquer movimento vem de sua própria condição miserável, ou seja, "até o momento em que se vê obrigada por sua situação *imediata*, pela necessidade *material*, por seus próprios *grilhões*" (Marx, 2005b, p. 155). É, pois, pela universalidade de seu *sofrimento*, pela debilidade *material* e posição *passiva*, que Marx identifica o *agente* viabilizador de uma emancipação radical: por "não ser nada", o *proletariado*, ao promover a reconquista de si próprio, promove a *reconquista total do homem*, cuja libertação da "miséria alemã" implica a libertação de todas as demais categorias

---

[51] Aqui Marx compara a classissidade política da relação entre as classes na França – em que "cada classe é um *idealista político* e não vê a si mesma como classe particular, mas sim como o representante das necessidades sociais em geral" – com a mesquinhez própria à Alemanha, onde "cada classe começa a perceber a si mesma a situar-se ao lado das outras com suas exigências particulares, não porque ela seja oprimida, mas porque as condições da época criam, sem sua participação, uma camada inferior que ela pode dominar" (MARX, 2005b, p. 155).

[52] "Sobre o que repousa uma revolução parcial, unicamente política? Sobre o fato de que uma *parte da sociedade civil* emancipa-se e chega à dominação geral da sociedade, partindo de sua *situação particular*. Esta classe libera a sociedade inteira, mas somente com a condição de que toda a sociedade encontre-se na situação dessa classe, por exemplo, que a sociedade possua dinheiro e cultura ou possa adquiri-los por sua conta" (MARX, 2005b, p. 154).

[53] "Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* coincidam, para que uma determinada *condição* passe pela condição da sociedade inteira, é necessário que, reciprocamente, todos os vícios da sociedade se concentrem em uma outra classe; é necessário que uma certa categoria social seja aquela do escândalo universal, a encarnação da limitação universal; uma esfera social particular deve ser considerada o *crime notório* de toda a sociedade, de modo que a liberação desta esfera apareça como autoliberação geral. [...] O significado negativamente universal da nobreza e do clero francês condicionou o significado positivamente universal da *burguesia*, a classe diretamente limítrofe e a mais oposta. [...] Ora, na Alemanha, a cada classe particular falta, não apenas a perseverança, o rigor, a coragem e o cinismo que poderiam assinalá-la como o representante negativo da sociedade. Falta também, a cada categoria social, esta amplitude de alma [...], esta genialidade que entusiasma o poder material pelo domínio político, esta astúcia revolucionária que lança ao adversário este dito insolente: *Não sou nada e deveria ser tudo*" (MARX, 2005b, p. 154).

sociais[54]. Porque "Na Alemanha, a emancipação da *Idade Média* só é possível se ela é ao mesmo tempo a emancipação das ultrapassagens *parciais* da Idade Média. Na Alemanha não se pode quebrar *nenhum* gênero de servidão, sem quebrar *cada* gênero de servidão. [...] A *emancipação do alemão* é a *emancipação do homem*" (Marx, 2005b, p. 151).

Mas a especificidade do proletariado – sua situação material débil e sua passividade – só tem condições, segundo Marx, de se projetar ativamente na transformação social radical através da fusão de suas *armas materiais* com as *armas espirituais* da filosofia, do mesmo modo que esta tem naquele a possibilidade de "traduzir-se em realidade"[55]. É, pois, pela síntese dos únicos aspectos "modernos" dos alemães – o *sofrimento* e a *filosofia* – que Marx perspectiva a consecução da revolução radical, alçando-os ao próprio movimento de superação do "nível oficial dos povos modernos", para além do próprio *Estado político* portanto[56]. Por certo, a análise marxiana reconhece que, na Alemanha, ainda está em processo a "formação de uma classe cujas cadeias são radicais" – falta de solidez em plena consonância com a debilidade da própria industrialização na Alemanha, cujos resultados consequentes – a

---

[54] "Onde se encontra, portanto, a possibilidade *positiva* da emancipação alemã? Resposta: na formação de uma classe cujas *cadeias* são *radicais*, de uma classe da sociedade burguesa que não é nenhuma classe desta sociedade, de uma categoria que é a dissolução de todas as categorias, uma esfera que possui um caráter universal devido aos seus sofrimentos universais e que não reivindica um *direito particular*, pois a injustiça praticada contra ela não é uma *injustiça particular*, mas a *injustiça absoluta*. Esta esfera não pode mais reclamar para si um título *histórico*, mas apenas o título de *homem*; ela não se encontra em uma oposição parcial com as consequências da estrutura política alemã, mas em uma oposição universal com as condições prévias desta estrutura. Enfim, esta esfera não pode emancipar-se sem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, emancipar todas estas esferas; ela constitui, numa palavra, a *perda total* do homem e não pode, portanto, reconquistar a si mesma senão pela *reconquista total do homem*. Esta dissolução da sociedade, vista como uma categoria social particular, é o *proletariado*. [...] Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem do mundo existente até então*, ele apenas exprime o *segredo de sua própria existência*, pois ele *é* a dissolução *efetiva* desta ordem do mundo. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, ele não faz mais do que elevar à condição de *princípio da sociedade* aquilo que a sociedade elevou a princípio do proletariado, aquilo que *nele* já aparece personificado, sem sua intervenção, como o resultado negativo da sociedade" (MARX, 2005b, p. 155).

[55] "O *cérebro* desta emancipação é o filósofo, o *proletariado* é o seu *coração*. A filosofia não pode traduzir-se na realidade sem a supressão do proletariado, e o proletariado não pode suprimir a si mesmo sem que a filosofia torne-se realidade. Quando todas as condições internas estiverem preenchidas, o *dia da ressurreição alemã* será anunciado pelo *canto do galo gaulês*" (MARX, 2005b, p. 156).

[56] Nesse mesmo texto, aparece ainda uma distinção de tratamento dos proletariados alemão e francês. O *télos* revolucionário na radicalidade emancipatória é o mesmo, mas as particularidades dos desenvolvimentos de cada região os conduzem por caminhos diversos: a emancipação política da burguesia é uma realidade para o proletariado francês e é a *possibilidade* de se projetar para além dela que esta classe desemboca na emancipação humana; já para o proletariado alemão, sua radicalidade se viabiliza por sua total negação, por não haver diante de si nenhum estágio mais desumano. Para a Alemanha não há, pois, a *mediação* da luta política (na luta direta contra uma classe politicamente emancipada) reconfigurando suas possibilidades apenas pelo conteúdo *social* de sua autolibertação (MARX, 2005b).

"pobreza artificialmente produzida que constitui o proletariado" – apenas começam a aparecer.

Na *Introdução* encontramos, por toda parte, evidências dessa inferiorização do território político em relação a um patamar superior da "altura humana". De modo mais preciso, nos termos de Marx: tratam-se das "fases intermediárias da emancipação política". Marx contrapõe à noção de "revolução parcial" – ou seja, "a revolução meramente política, que deixa em pé os pilares do edifício" – a noção de "revolução radical" que "organiza melhor todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social" (Marx, 2005, p. 154). Projetando-se para além da emancipação política, a revolução radical tem como perspectiva a ultrapassagem da universalidade ilusória do Estado moderno pela efetiva concretização da *liberdade social*. É também este o tom que se pode verificar no texto escrito pouco tempo antes – *Sobre a questão judaica.*

Neste, um dos primeiros aportes críticos de Marx, refere-se à distinção que promove entre *emancipação política* e *emancipação humana*[57]. Decerto que ambas enfrentam o problema da superação da contradição entre o *Estado* e suas *condições em geral*[58], mas enquanto a primeira emancipa o Estado das limitações que o engendram, nesta é o *homem* que transpõe concretamente tais limitações, tornando o próprio Estado político desnecessário. A revolução política, a liberdade política, tem sua importância resguardada como grau transitório de liberdade limitada, com função mediadora para o *télos* final: a emancipação humana. Sua limitação refere-se ao foco que mira – as transformações políticas – precisamente por promover mudanças restritas ao nível da abstração, isto é, do cidadão do Estado na figura da lei, não suprassumindo concretamente as contradições, que continuam imperando na realidade dos homens[59]. Donde segue que o homem

---

[57] Marx estabelece um debate com Bruno Bauer e denuncia os limites da crítica baueriana sobre o problema da emancipação dos judeus na Alemanha precisamente pelo fato de o autor não proceder a distinção entre "emancipação política" e "emancipação humana".

[58] "A questão da relação da emancipação política com a religião [por exemplo] torna-se para nós a questão da *relação da emancipação política com a emancipação humana*. Criticamos a debilidade religiosa do Estado político, criticando o Estado político em sua construção secular, abstração feita das fragilidades religiosas. Nós damos uma forma humana à contradição entre o Estado e uma certa religião, por exemplo o judaísmo, fazendo [...], da contradição entre o Estado e a religião em geral, a contradição entre o Estado e suas condições em geral" (MARX, 2010b, p. 37).

[59] "O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*. [Mesmo porque a] emancipação política não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana" (MARX, 2010b, p. 53).

> liberta-se *politicamente* de uma barreira ao se colocar em contraposição consigo mesmo, ao sobrepor esta barreira de modo *abstrato e limitado*, de um modo parcial. (...) Ao emancipar-se *politicamente*, o homem o faz por meio de um *subterfúgio*, através de um *meio*, mesmo que seja um meio necessário. (MARX, 2010b, p. 39).

A emancipação política configura, pois, a forma *ideal* de resolução da contradição entre Estado e sociedade civil. Sua consecução *real* – na materialidade da vida prática cotidiana – só fica viabilizada quando a ação emancipatória age de modo radical e direto no ponto originário dessa contradição: as *limitações* de ordem social mesmas ou as próprias *condições em geral* do Estado. A parcialidade da ação emancipatória restrita, através da *mediação* do Estado, consiste em abolir tais limitações sociais – a *propriedade privada*, a *diferença de nascimento*, de *condição*, de *instrução*, de *emprego*, enfim, todos os componentes da sociedade civil – apenas na abstração política, fato que não só deixa de extingui-las realmente como, concretamente, acaba por reafirma-las[60]. Todas as *diferenças* reais dos indivíduos são, como que "por decreto", abolidas; agora, como *cidadãos*, na *igualdade abstrata* em sua forma jurídica, todos atuam de forma equivalente na *comunidade política*. É só por edificar-se como oposição, acima destes elementos particulares da vida real – a estas *diferenças sociais* – que o Estado político pode constituir-se como *universalidade*.

Precisamente por isso, tal universalidade que a vida política confere aos indivíduos permanece como abstração e irrealidade – já que lá onde a vida real se desenvolve – na prática da sociedade civil, onde impera o egoísmo que aparta os homens uns dos outros – ela é negada a esses mesmos indivíduos. O *interesse geral* abstratamente figurado no Estado político é, pois, oposto ao *interesse privado*; na idealidade no Estado, a *vida genérica* do homem está separada do próprio homem, em contraposição a sua vida material[61]. Suas

---

[60] "O Estado como tal abole, por exemplo, a propriedade privada, o homem declara politicamente que o direito de propriedade está *abolido*, no momento em que ele suprime o *censo* pela elegibilidade ativa e passiva, tal como se deu nos Estados norte-americanos. [...] A propriedade não é idealmente suprimida, quando o não-possuidor tornou-se o legislador do possuidor? O *censo* é o último modo político de reconhecer a propriedade privada. [...] Todavia, com a anulação política da propriedade privada, não somente a propriedade privada não é abolida, como ela é, mesmo, pressuposta. O Estado abole, a sua maneira, a diferença de nascimento, de condição, de instrução, de emprego, quando ele declara que nascimento, condição, instrução, emprego são diferenças apolíticas, quando, sem levar em conta essas diferenças, ele proclama que cada membro do povo participa de forma equivalente na soberania do povo, quando ele trata todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. [...] Bem longe de suprimir estas diferenças de fato, ele, ao contrário, existe somente pressupondo-as, ele não faz prova dele mesmo como Estado político e não faz valer sua universalidade senão na oposição a esses elementos que lhe pertencem [...]. É somente desta maneira, acima dos elementos particulares, que o Estado se constitui como universalidade" (MARX, 1969, p. 39-40).

[61] "De acordo com sua essência o Estado político perfeito é a *vida genérica* do homem, *em oposição* a sua vida material. Na sociedade civil, todas as condições dessa vida egoísta subsistem *fora* da esfera do Estado, mas com

limitações não impedem, no entanto, que seu valor seja reconhecido, porque de fato as revoluções políticas concretizaram-se como um progresso na história humana, generalizando um desenvolvimento superior em relação às épocas em que a desigualdade social era ratificada na legalidade estatal[62]. No entanto, na sequência reconhece-se seu caráter mediador. Neste diapasão, portanto, a "revolução parcial, *meramente política*", não promove a superação da *pré-história* humana, caracterizada pelas sociedades contraditórias. Constitui um importante grau transitório de liberdade, mas neste universo restrito não se verifica a "emancipação humana geral". Em verdade, "uma *seção da sociedade civil* emancipa-se e alcança o domínio universal" (MARX, 2005 p. 154). Tem-se, pois, um modo de liberdade restrita, precisamente por estar circunscrita ao território onde vigora a exercitação do egoísmo racional.

Marx identifica esta forma particular de liberdade em sua expressão mais elevada e radical, a Constituição Francesa de 1793, – ou seja, a consubstanciação da *democracia* burguesa. O princípio que a fundamenta é a cisão do homem em dois: 1) o *cidadão* da vida pública e 2) o *burguês* da vida privada. Ao primeiro, são conferidos os direitos públicos universais; e, ao segundo, os direitos à efetivação de interesses econômicos particulares e desiguais. Aqueles, designados como *direitos do cidadão*, se referem à *participação na comunidade*, na *sociedade política*, no Estado. Estes, os *direitos do homem*, são os direitos do membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade, "do homem tal qual ele se acha corrompido por toda a organização de nossa sociedade, perdido de si mesmo, *alienado*, entregue ao império de relações e elementos inumanos" (Marx, 1969, p. 47 – *grifos do original*). No primeiro caso, abstratamente iguais, os indivíduos são abstratamente incluídos na comunidade abstrata. No segundo, concretamente desiguais, são concretamente excluídos da comunidade concreta.

---

caracteres próprios à sociedade civil. Lá onde o Estado político atingiu seu desenvolvimento verdadeiro, o homem leva uma dupla existência, não somente no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma existência celeste e uma existência terrestre: a vida no seio da comunidade política, onde ele se considera como *ser comunitário*, e a vida na *sociedade civil*, onde ele exerce sua atividade como *homem privado*, onde ele considera os outros homens como meios, onde ele se rebaixa a si mesmo à condição de meio e torna-se o joguete de potências estranhas. [...] No Estado, ao contrário, onde o homem é tomado por um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania quimérica, ele é despojado de sua real existência individual e dotado de uma universalidade irreal" (MARX, 2005, p. 47-48).

[62] Não há dúvida de que a emancipação *política* representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana *dentro* do contexto do mundo atual. [...] [E] É óbvio que nos referimos à emancipação real, à emancipação prática (MARX, 2005, p. 42).

A própria cidadania, pressuposta como esfera da universalidade humana, acaba por ser considerada num patamar inferior porque a comunidade política é rebaixada "ao papel de simples meio para a conservação dos chamados direitos humanos", a vida política subsumida aos mesquinhos interesses da sociedade burguesa[63].

Assim é que se explica o fato de a *liberdade* ser *negativamente* determinada, tal como consagra o art. 6 da Constituição de 1793: "A liberdade é o poder que o homem tem de fazer tudo o que não prejudique os direitos dos outros". A liberdade sob o *entendimento político* consiste, portanto, num "limite", pois, para as individualidades, as relações humanas não representam a concretização ou a expansão de suas potencialidades, mas verdadeiras barreiras que concorrem com seu autêntico desenvolvimento. Trata-se

> da liberdade do homem como uma mônoda isolada, dobrada sobre si mesma. [...] O direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação a seu semelhante. A liberdade é o *direito* a esta dissociação, o direito do indivíduo *delimitado*, limitado a si mesmo (MARX, 1969, p. 50).

A parcialidade das soluções políticas é demonstrada pela impotência necessária em resolver as contradições da vida burguesa, da cisão do homem em indivíduo burguês (membro da sociedade civil) e o cidadão (membro do Estado político). Necessária pois a vida política mesma resulta dessas próprias contradições, fundada que está na separação dos homens em mônodas – ao que se propõe a eliminar! A emancipação política,

> A liberdade do egoísta e o reconhecimento desta liberdade são a expressão do reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que formam seu conteúdo de vida. Por conseguinte, o homem não se libertou da religião; obteve, isto sim, a liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade de propriedade. Não se libertou do egoísmo da indústria, obteve a liberdade industrial. [...] A *revolução política* dissolve a vida burguesa em suas partes integrantes sem *revolucionar* estas partes nem submetê-las à crítica (MARX, 1969, p. 51-52).

Exatamente o que determina sua inerente limitação: a vida política procura transpor a particularidade da sociedade burguesa e seus elementos para, com isto, constituir-se como vida genérica do homem, verdadeira e isenta de contradições; no entanto, atentar contra essas condições é atentar contra si mesma, pois que estas são suas próprias condições de existência.

---

[63] Assim, "o *citoyen* é declarado servo do *homme* egoísta; degrada-se a esfera comunitária em que atua o homem como ser genérico em detrimento da esfera em que o homem atua como ser parcial, [onde] não se considera como homem *verdadeiro* e *autêntico* o homem enquanto cidadão, senão enquanto burguês. [Ou seja,] a vida política se declara como simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa" (MARX, 1969, p. 45-46 – *grifos do original*).

Para se opor de modo violento contra elas, teria que proclamar "a revolução como permanente, razão pela qual o drama político tem fim com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa, tão necessariamente como a guerra é concluída pela paz" (Marx, 1969, p. 57).

É importante notar que todo universo crítico que Marx desdobra tem como ponto de partida a emancipação política em sua forma plena e perfeita, aquela desenvolvida até suas últimas consequências: o Estado democrático, ou seja, o Estado que emancipou politicamente a religião, a propriedade privada, a instrução, o emprego, enfim, todos os elementos da vida burguesa. Isto sem, no entanto, libertar o homem praticamente dessas mesmas limitações. Na *democracia política*, a "soberania do homem" é afirmada idealmente sem que, entretanto, o homem seja, em sua existência material, ainda um ser genérico verdadeiro[64]. Assim, a perspectiva de superação da dualidade homem-cidadão abstrato "significa a recuperação da *essência genérica* do *homem real* pela *supressão política* da abstração do Estado em relação à sociedade civil" (Enderle, 2000, p. 45).

Com o *télos* da *emancipação humana* o objetivo de reaglutinar o homem cindido é o mesmo, mas a *supressão* da abstração efetiva-se no plano material a partir do reconhecimento e organização das forças humanas como *forças sociais* – então alienadas sob a forma política –, que, ao apontar para uma realidade que transpõe as mazelas da sociedade civil, aponta para além da própria politicidade. Porque,

> É somente uma vez que o homem real e individual restabeleceu em seu ser o cidadão abstrato e que, como homem individual em sua existência empírica, em seu trabalho individual, em sua situação individual, ele tornou-se um *ser genérico* – é somente quando o homem reconheceu e organizou suas '*forças próprias'* forças *sociais* e, por conseguinte, não separa mais de si a força social sob a forma da força política – é somente então que a emancipação humana esta realizada (MARX, 1969, p. 54).

No ano seguinte, em 1844, Marx publica (no jornal *Avante – Vorwärts!*) *Glosas Críticas Marginais ao Artigo O Rei da Prússia e a Reforma Social* – uma resposta ao artigo

---

[64] "A democracia política é cristã, porque o homem – não somente um homem, mas cada homem (ou seja, não somente o monarca, mas o povo) – é nela considerado como um ser soberano, supremo; mas trata-se do homem que se apresenta como inculto, como não social, o homem em sua existência contingente, o homem em seu comportamento ordinário, o homem que é corrompido por toda organização de nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, submetido à dominação de condições e de elementos inumanos, em uma palavra, o homem que não é ainda um ser genérico *verdadeiro*. A visão imaginária, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem, mas entendido como um ser estrangeiro, distinto do homem verdadeiro, é, na democracia, realidade sensível, atualidade, máxima profana" (MARX, 1969, p. 39).

de Arnold Ruge sobre a revolta dos tecelões na Silésia em 1844[65] – o primeiro evento operário na Alemanha. Este artigo é um dos textos de alta relevância na instauração da crítica ontológica à política de Marx. Em textos anteriores aparecem elementos da crítica da razão política, mas é nesse artigo que vai constar o delineamento mais amplo, claramente configurado, da razão política, da crítica da subjetividade e da objetividade política. É nas *Glosas* que se encontra um conjunto de argumentos, de teses e formulações que permitem falar numa "concepção negativa da política" (CHASIN, J. 2000).

Forma degradante não só enquanto *práxis*, a política é caracterizada ainda como "a forma mais precária do entendimento humano" – uma debilidade intrínseca que a impede de compreender a natureza dos males sociais[66]. Ou seja, a *dimensão prática* – ou o *conhecimento político* – em sua forma acabada, toma como crença que o *desejo* tudo pode, e recusa-se, assim, a reconhecer os limites próprios da volição, ficando impossibilitada, portanto, – por sua forma de ser, pelas determinações de sua existência – de reconhecer a origem, a causa, dos males sociais.

Em síntese, a primeira determinação da estreiteza do entendimento político se evidencia quando Marx compara a Alemanha com a Inglaterra que, apesar de serem assolados pelo *pauperismo* (a miséria artificialmente produzida pela moderna indústria) em proporções distintas, ambos reduzem os problemas sociais a acontecimentos parciais, sem importância geral portanto, e oriundos de falhas administrativas. Esta não seria uma estreiteza de uma compreensão *apolítica* como quer Ruge argumentando sobre a situação alemã, mas sim o próprio procedimento de uma sociedade *política*, cujo entendimento *político* não apreende a dimensão universal dos problemas sociais[67]. Estreiteza de "inteligência" da qual decorre a ineficácia das ações políticas contra os mesmos males.

---

[65] De modo geral, a greve dos trabalhadores silesianos foi vista como um evento capaz de sensibilizar o rei Frederico Guilherme IV para reformas sociais, opinião contra a qual A. Ruge argumenta que, por ser um país *apolítico* – e não compreender, portanto, o problema da miséria dos distritos fabris como um "assunto geral" – a Alemanha não estaria apta a tais reformas. Para demonstrar a inconsistência dessa tese, Marx parte do exemplo da Inglaterra – a um só tempo país *político* e país do *pauperismo* – concluindo que, tanto lá como aqui, sob o entendimento político, a *penúria* é "uma *falha administrativa*, um defeito político a ser resolvido politicamente".

[66] "A inteligência política é precisamente inteligência política porque pensa no interior dos limites da política. Quanto mais ela é viva e penetrante, tanto menos é capaz de apreender a natureza dos males sociais. [...]. O princípio da política é a vontade. Quanto mais perfeito seja o entendimento político, tanto mais acreditará na onipotência da vontade, e tanto mais resistirá a ver as barreiras naturais e espirituais que se levantam diante dela, e mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais" (MARX, 1995, p. 82).

[67] "Se a burguesia da *apolítica* Alemanha não se apercebe da importância geral que possui uma penúria *parcial*, a burguesia da *política* Inglaterra desconhece também, por sua vez, a importância geral que reveste uma penúria

Tomando como referencial os exemplos mais consentâneos – o *parlamento inglês*, *Napoleão Bonaparte* e a *Convenção francesa* – Marx atesta que "todos os Estados que se ocuparam do pauperismo limitaram-se a aplicar *medidas administrativas* e de *beneficência*, ou permaneceram abaixo desta classe de medidas" (MARX; ENGELS, 2010 , p. 39). Constatação que compromete a própria eficácia do Estado, expondo limites, bem como sua formalidade e abstração inerentes. O Estado se funda sobre o "caráter antissocial" da propriedade privada – ou seja, que não agrega, mas cinde o homem – e elide seu vínculo com a sociedade civil, separando-se e sobrepondo-se a ela, configurando a própria *organização da sociedade* sob a óptica política. Portanto, a ele fica vedada a possibilidade de determinar sua própria essência como a origem dos problemas sociais, uma vez que a supressão da contradição entre *interesses gerais* e *interesses particulares* (ou entre a *administração da sociedade civil* e a própria *sociedade civil*) configura seu auto-aniquilamento[68].

A *administração*, o Estado em sua máxima perfeição, configura uma *meia solução*, dado ser uma forma de intervenção ontologicamente determinada pela *formalidade* e *negatividade – incapacidade* de caráter tanto teórico quanto prático, que veda a possibilidade tanto de compreensão quanto de solucionar as questões sociais a que se propõe[69]. As determinações de sua *existência* mesmas impedem-na de viabilizar uma ação *concreta* e *positiva*, configurando uma efetiva solução para os males que assolam a sociedade, porque

---

universal, penúria que manifesta sua importância geral tanto por sua reiteração periódica no tempo quanto por sua extensão no espaço e pelo fracasso de todas as tentativas de remediá-la" (MARX; ENGELS, 2010, p. 42).

[68] "O Estado não pode superar a *contradição* entre a disposição e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem destruir a si mesmo, já que está *assentado* nesta mesma contradição. Assenta-se na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Daí que a *administração* deva limitar-se a uma atividade *formal* e *negativa*, pois sua ação termina lá onde começa a vida civil e seu trabalho. Mais ainda, frente às consequências que derivam do caráter antissocial desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio e desta indústria, deste saque mútuo dos diversos círculos civis, a *impotência* é a *lei natural* da administração. Com efeito, este desvio, esta vileza, esta *escravidão da sociedade civil*, constitui o fundamento natural em que se baseia o Estado *moderno* [...]. Se o Estado moderno quisesse acabar com a vida privada, teria que destruir a si mesmo, pois o Estado existe *somente* em oposição a ela. Porém, nenhum *ser vivo* crê que os defeitos de sua existência radiquem no *princípio* da sua vida, mas sim em circunstâncias *exteriores* a ela. O *suicídio* é contrário à natureza. Decorre daí que o Estado não pode crer na impotência *intrínseca* de sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode *somente* reconhecer e procurar corrigir seus defeitos puramente formais e fortuitos. E se estas modificações mostram-se estéreis, ele concluirá que os males sociais são uma imperfeição natural, independente do homem, uma *lei de Deus*, ou que a vontade dos particulares acha-se demasiadamente corrompida para acomodar-se aos excelentes fins da administração" (MARX; ENGELS, 2010, p. 39-40).

[69] A referência "clássica" do entendimento político foi, para Marx, a Revolução Francesa. Corrompendo a ordem determinativa da objetividade, os problemas sociais constam aí como entraves à realização da política em sua perfeição – tal como Robespierre que "entende que a grande pobreza e a grande riqueza representam simplesmente um obstáculo para a *democracia pura*". A sociedade civil e seus *males* constam, pois, como defeitos acidentais ante à essencialidade conferida à politicidade, numa clara inversão da determinação fundamental do Estado pela sociedade civil (MARX; ENGELS, 2010, p. 41).

isto implicaria em refutar sua própria forma de ser. O Estado é produto direto da fonte das contradições sociais; suprassumir seu ponto genético é, igualmente, superá-lo.

A reciprocidade dialética entre o *fundamento material* das formas de sociabilidade e o *poder político* constitui um nódulo central da ontologia marxiana, deslocando o determinante do ser do homem da esfera política para a sociabilidade – determinação, essa, que traz à luz os limites instransponíveis da politicidade (CHASIN, J., 2000). Sendo aquela expressão da perda, pelo homem, de seu próprio ser, da vida genérica que consta apenas de modo abstrato, como *vida* política, apartada da *vida privada*, compreende-se que

> quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, da qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral (MARX; ENGELS, 2010 , p. 40-41).

A sociabilidade é sobretudo o *lócus* ontológico do humano, isto é, a base constitutiva de suas determinações existenciais, das categorias que constituem seu ser. Dentre elas, pois, consta a política – um modo particular de efetivação do ser social que se funda a partir da alienação pelo homem de sua própria capacidade de autodeterminação. É por determinar sua existência em separado de suas forças próprias, de suas forças sociais, que a politicidade constitui, para Marx, um *atributo negativo* do ser social, antes remetendo a insuficiências da sociabilidade do que a seus melhores atributos. Nesse sentido, a determinação ontológica da política, isto é, a constatação de seu significado pela análise do modo pelo qual o homem produz sua existência (procedimento, aliás, que Marx leva a cabo na investigação de todas as demais categorias do ser social), remete, pois, à análise da "anatomia da sociedade civil". A saber – remete à analítica das "categorias econômicas" que, enquanto categorias ontológicas, dizem respeito à autoprodução do ser social.

2.4 Críticas ontológicas em consecução no pré-1848

O processo de maturação intelectual de Marx, no que se refere ao desvelamento das categorias econômicas em suas determinações ontológicas, desdobra-se paralelamente à sua aproximação da ciência econômica. Após a publicação dos *Anais Franco-Alemães* (fevereiro de 1844) Marx irá oferecer os primeiros elementos de sua *crítica ontológica* à Economia Política, cujo registro inicial mais proeminente compõe seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (conhecidos também como *Manuscritos de 1844* ou *Manuscritos de Paris*).

O *fato* desencadeador da crítica marxiana será a *propriedade privada* – o pressuposto mais geral em que se assenta a ciência econômica. Limitada que está a uma apreensão da processualidade material apenas no plano abstrato – ou seja, restrita à descrição da realidade como fórmulas gerais rigidamente desdobradas como *leis* – a Economia Política não capta as relações efetivamente postas, as condições que engendram e necessariamente resultam de determinadas relações e que, nesta especificidade, constituem a própria essência do movimento que deve ser compreendido. A propriedade privada é supostamente dada sob a forma de *fato*, ou é simplesmente admitida ao invés de ser deduzida, isto é, explicada como "a relação necessária entre duas coisas, por exemplo, entre a divisão do trabalho e a troca" (MARX, 2004, p. 75).

Assim, a investigação da *gênese* e da *necessidade* das coisas historicamente constituídas é substituída por um pressuposto arbitrário – fato inquestionável a partir do qual seguirão todas as deduções, inclusive os próprios fatos pressupostos. Descreve-se o movimento da propriedade privada na realidade sem, no entanto, explicar como essas relações engendram-se sob a forma histórica. Trata-se, pois, de desvelar esse *fato* no qual a Economia Política se assenta. Portanto, antes de ocupar-se da lógica descritiva desta cientificidade, Marx reivindica um novo patamar de racionalidade em que o alvo da investigação pauta-se pela captura da *lógica específica* de cada objeto real em sua totalidade, primando pela reprodução teórica fidedigna de sua integridade ontológica. A abstração conceitual deve, pois, recompor a objetividade social em formato ideal por meio da apreensão das determinações essenciais das relações concretas, constituindo este debruçar-se sobre a realidade, para descoberta de sua legalidade imante, um padrão crítico que perfaz tanto este momento inicial de sua investigação sobre a *anatomia da sociedade civil* quanto estará presente na produção da maturidade[70].

É pela análise do *trabalho estranhado* que, nos *Manuscritos*, a *propriedade privada* será apreendida como *produto* da alienação da atividade humana, assim necessariamente posta, desmistificando sua aparente exterioridade ao homem que a toma como "naturalmente dada". A relação direta entre *o trabalhador* (o trabalho) e *a produção* constitui o núcleo gerador dos esclarecimentos marxianos, tanto sobre a estreita visão da Economia Política

[70] Como atestam seus *Grundrisse* (1857-1858), sua *Para Crítica da Economia Política* (1859), ou o próprio *O Capital* (1867), e mesmo ainda suas *Notas Marginais sobre o "Manual de Economia Política" de Adolph Wagner* (1880) – que em certos momentos parece até mesmo complementar as reflexões iniciadas nos agora referidos *Manuscritos*.

quanto da dupla dimensão do trabalho humano. A contradição que Marx desvenda, sob o modo de produção capitalista, reside na constatação de que o trabalho é, a um só tempo, potência *positiva* – como efetivador do mundo das coisas – como apresenta uma não menos potente face *negativa* – como desefetivador do agente trabalhador: objetivamente produz uma riqueza material em escala infinita e subjetivamente produz o dilaceramento do trabalhador, estando os *apropriadores* da produção social em oposição direta aos seus efetivos *produtores*. A Economia Política toma unilateralmente a positividade do trabalho, como "essência subjetiva" da propriedade privada, e dessa parcialidade resulta boa parte de seus descaminhos analíticos.

Na apreensão marxiana, ao revés, explicita-se essa contraditoriedade que expõe tal dimensão negativa do trabalho nas atuais condições de produção, em que o produto do trabalho – sua *objetivação*, sua *efetivação* – comparece como "um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor" que o subjuga, dado que sua apropriação aparece como *alienação* (*Entäusserung*), *estranhamento* (*Entfremdung*). Determina-se, assim, o estranhamento do trabalho sob a forma da alienação do trabalhador em relação ao objeto produzido, no sentido de perda e transferência, como força estranha e hostil que a ele se opõe.

Teoricamente constatada, esta determinação revela outra, a qual é, a rigor, ontologicamente antecedente: sendo resumo da atividade, o produto do trabalho como alienação, estranhamento, informa a própria produção como estranhamento, como "a alienação em ato, a alienação da atividade, a atividade da alienação". E ao alienar sua atividade, o trabalhador aliena sua capacidade de realização do trabalho, que de *fim* em si mesmo – como "satisfação de uma necessidade" – degrada-se a simples *meio* de satisfação de necessidades às escusas do trabalho, estranhando, além "da coisa", a si mesmo. A determinação da produção – do que, do como, com qual destinação, etc. será produzido – é subtraída do domínio de trabalhador que, alienando assim sua atividade, suas *forças próprias*, perde o controle de sua capacidade de engendrar a si mesmo através do trabalho. Nestas circunstâncias, o resultado da atividade, a atividade mesma e, portanto, o realizador mesmo da atividade, não pertencem ao trabalhador.

Estranhado de si que está, o estranhamento do trabalhador em relação ao *gênero* também se põe. É o caráter *universal* e *consciente* da *atividade* humana – o *trabalho* – que faz do homem um ser genérico. Sua produção suplanta as necessidades físicas de sua *existência* individual, sendo conscientemente desencadeada para produzir-se a si ou satisfazer-se como

gênero, sua *essência* mesma – raiz da universalidade e da liberdade de sua ação. A vida genérica do homem é, pois, o produto histórico da apropriação prática da *realidade humana*. Sua vida genérica ativa é a produção ou elaboração do mundo objetivo, sendo o objeto do trabalho a "*objetivação da vida genérica do homem*", cuja contemplação não se limita à consciência, pois ativamente, realmente, o homem se contempla em um mundo por ele criado.

A alienação subtrai ao indivíduo esse caráter *universal* e *consciente* da atividade humana, restringindo-a a *meio* de sobrevivência de sua singularidade, tornando a satisfação da *vida individual* a finalidade da *vida genérica* – ambas sob forma abstrata e alienada. Indivíduo e gênero estão, pois, seccionados e contrapostos, assim como, também pela alienação, sua potência genérica converte-se em limitação da satisfação de sua subjetividade. Inevitável, pois, que o homem aliene-se em face do próprio homem – a individualidade em face de sua dimensão social –, já que toda relação do homem consigo mesmo é necessariamente mediada por sua relação prática com outros homens. Sua condição social de ser subjugado só se explica porque sua própria dominação é produzida pelo trabalho estranhado:

> Pelo trabalho estranhado, o homem não engendra somente sua relação com o objeto e com o ato de produção enquanto poderes estranhos que lhe são hostis; ele engendra também a relação na qual outros homens se encontram em face de sua produção e de seu produto e a relação na qual ele se encontra com esses homens. Assim como ele faz de sua própria produção sua privação de realidade, sua punição, e de seu próprio produto uma perda, um produto que não lhe pertence, ele cria, igualmente, a dominação daquele que não produz sobre a produção e sobre o produto. Assim como ele torna estranha sua própria atividade, ele também atribui a um estranho a atividade que não lhe é própria. [...] Logo, pela mediação do *trabalho estranhado, alienado*, o trabalhador engendra a relação com esse trabalho de um homem que é estranho a ele e encontra-se situado fora dele (MARX, 2004, p. 87).

Assim, como resultado da relação do trabalhador com o trabalho, a *propriedade privada* – ou seja, a apropriação da atividade por um ser estranho ao próprio agente ou a relação do capitalista com o trabalho – é não só resultado necessário do trabalho estranhado como a concretização mesma da alienação da atividade, como "meio" pelo qual o trabalho se aliena: a reciprocidade ativa entre seu *momento subjetivo* – o trabalho alienado – e sua "expressão material resumida" – a propriedade privada em si mesma. Em contraste com a inversão da Economia Política, que creditava a causa do trabalho alienado à propriedade privada, sua essencialidade é, com Marx, identificada no próprio trabalho estranhado.

A abolição *positiva* da propriedade privada só pode consistir, então, na superação mesma da *alienação humana de si*. Não se trataria, porém, nem da universalização da propriedade privada e da figura do trabalhador, nem de um hipotético retorno a um estágio primitivo idílico onde nem sequer essa relação se pôs, nos moldes do *comunismo grosseiro* ou

primitivo. A riqueza do desenvolvimento anterior necessariamente se mantém, sendo efetivamente apropriada, de modo consciente, pelas individualidades, que reincorporam a si sua *essência social*; ou – dito de outro modo: por meio dessa apropriação consciente da riqueza socialmente produzida, as potências genéricas são tornadas forças próprias aos indivíduos. O comunismo tem esse sentido de retomada pelo homem da universalidade de seu ser, precisamente pela via da reincorporação da essência humana objetivada sob a alienação, sob a atividade estranhada, cuja forma relacional é o movimento próprio da propriedade privada. Emancipa-se, pois, da redução dos sentidos humanos ao sentido exclusivo do *ter*, universalizando a apropriação da riqueza genérica, humanizando as singularidades pela incorporação de suas potencialidades socialmente desenvolvidas. "A abolição da propriedade privada é, portanto, a *emancipação* total de todos os sentidos humanos e de todas as qualidades humanas; mas ela é esta emancipação precisamente porque esses sentidos e essas qualidades tornaram-se *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente" (Marx, 2004, p.89).

A apropriação privada da riqueza socialmente produzida ou das potências genericamente desenvolvidas – como sentidos e qualidades humanos –, significa, em termos práticos, que *uns têm* acesso às concretizações objetivas do progresso humano e outros *não têm* condições para usufruir subjetivamente desse desenvolvimento objetivo – *uns* e *outros* opostos como classes, respectivamente, de apropriadores e produtores sociais. Já aí Marx adverte para o equívoco de fixar a "'sociedade' como uma abstração em face do indivíduo. O indivíduo é o *ser social*" e toda manifestação da individualidade transborda em si a *vida social*. A vida socialmente produzida sob as determinações do estranhamento, isto é, fundadas na propriedade privada, culminam em desfigurações práticas, concretamente identificáveis, da essencialidade genérica nos indivíduos. Emancipação ou humanização seria, antes de mais nada, suprimir esse descompasso entre o desenvolvimento genérico atingido e a apropriação pelo indivíduo social dessas conquistas – uma efetiva subjetivação da objetividade humanamente produzida. A humanização do homem é, pois, produto se sua própria autoconstrução histórica, através do recíproco processo de humanização da própria natureza inorgânica.

As categorias específicas do ser social são, nessa perspectiva, produto direto do metabolismo social com a natureza. A objetividade natural é, ontologicamente, ponto de partida para o surgimento e desenvolvimento da subjetividade humana. Mas o próprio engendrar desse outro tipo de ser resulta da transitividade prática entre homem e mundo, que,

ao objetivar-se na natureza, constroi sua subjetividade ao construir o próprio mundo social pela humanização da natureza – pelo que "a história da *indústria* e a existência *objetiva* constituída da indústria são o livro *aberto das forças humanas essenciais* [...]" (Marx, 2004, p. 80).

Modernamente viabilizada, a consideração não estranhada dessa parte mais concretamente presente e acessível da história, revela o vínculo inextrincável da *produção* à essência humana, em que a *indústria* é a realidade mesma de suas forças essenciais e a intrínseca atividade *genérica humana*. Sob o estranhamento, e em tempos de ainda pouco desenvolvimento da mesma, a essencialidade tendia a ser equivocadamente identificada a partir de alguma relação exterior, abstratamente posta – como religião, política, arte etc. – e independente da atividade produtiva. Sob a alienação, tais *forças* adquirem, por um lado, esse caráter "abstrato", ao mesmo tempo em que a atividade produtiva fica restrita à "esfera econômica", cujo fim exclusivo é a satisfação de necessidades biológicas imediatas. Suprimir o estranhamento e a alienação do trabalho, materializados na propriedade privada, reconduzindo ao homem a generalidade de sua atividade – tanto para a consciência quanto para a existência humanas –, como apropriação da totalidade de manifestações de seu ser ou socialização universal dos sentidos humanos historicamente produzidos, constitui a orientação mais geral e elementar para a efetivação da emancipação humana.

A propriedade privada *material* expressa a vida *humana estranhada* em sua materialidade sensível. Como resultado do desenvolvimento de toda a produção passada, seu movimento – a forma atual da produção e do consumo – é a realização ou a realidade do homem, cuja legalidade geral regente determina os modos *particulares* da produção – "a religião, a família, o Estado, o direito, a moral, a ciência, a arte etc.". "A abolição positiva da *propriedade privada*, a apropriação da *vida humana*, significa *portanto* a supressão *positiva* de todo estranhamento, por consequência o retorno do homem, fora da religião, da família, do Estado etc., à sua existência *humana*, isto é, *social*" (MARX, 2004, p. 105), suprimindo-o tanto no domínio da consciência (como se expressa a religiosidade) como também – e incontestavelmente – no plano real do estranhamento econômico. A emancipação tem como perspectiva, assim, a supressão da *divisão social* própria ao modo de produção fundado na propriedade privada, especificidade que, tanto quanto a *divisão social*, é produto da alienação humana de sua própria atividade vital. Com tais determinações, o homem, como *ser social*, está seccionado: agente e atividade produtiva não comparecem como autodomínio consciente

e cujo estranhamento determinativo aparta o sujeito, objetiva e praticamente, de seu trabalho, do produto de seu trabalho e de sua vida genérica. A opressão é, pois, um dado fático, historicamente constatado, e não um mero estado de consciência.

A *existência* humana e, portanto, de toda história, tem como pressuposto ineliminável "que os homens devem estar em condições de viver para poder 'fazer história'", ou seja, têm que, antes de tudo, satisfazer suas necessidades biológicas mais imediatas (comer, beber, vestir, morar e etc). "O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivo" (MARX; ENGELS, 2007, p. 33). Produzir e reproduzir constantemente suas próprias condições de vida, e o modo particular pelo qual esse processo se verifica, é determinação ontológica essencial da existência humana, cujo caráter dessa atividade vital constitui sua própria essência genérica.

Desde a juventude Marx desencadeia um itinerário rumo à edificação da ontologia do ser social, sendo decisivo o aprofundamento analítico viabilizado por seus *estudos econômicos* e cujos primeiros resultados já podem ser identificados nesses *Manuscritos*. A inovação consiste em que "as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas" (LUKÁCS, 2012b, p. 284-285). Há que se reconhecer a centralidade da economia na ontologia marxiana, mas há também que salientar que esta preponderância não significa "economicismo", pois nem de longe resvala qualquer sorte de determinismo[71]. A *totalidade* é o referencial por excelência na analítica de Marx[72], o ponto de

[71] Lukács indica que a década de 1840 foi marcada, em termos gerais, pelo combate de Marx contra o idealismo de Hegel e o subjetivismo de seus seguidores. Em 1848, após o fracasso das revoluções que neste ano eclodiram, a fundação de uma ciência econômica passa a ser um interesse real de Marx. Antes de significar que ele tenha se afastado da filosofia, Lukács ressalta que a *economia* em Marx é resultado de um "aprofundamento de suas visões filosóficas", é, pois, "uma ciência que passou pela filosofia" (LUKÁCS, 2010, p. 291/293). O equívoco de afirmar que Marx se tornara, então, "'apenas' um especialista em economia", afirma Lukács, "se trata de uma conclusão apressada ou, melhor dizendo, inteiramente insustentável. Essa conclusão se funda sobre características puramente exteriores, sobre a metodologia imperante na segunda metade do século XIX, que estabelecia uma oposição mecanicamente rígida entre filosofia e ciências singulares positivas, degradando, com isso, a própria filosofia à condição de ciência particular por estar fundada exclusivamente sobre a lógica e a teoria do conhecimento". Um de seus objetivos no desdobramento de suas reflexões na *Ontologia* será, "mesmo que sem polêmica explícita", evidenciar "a caducidade de tal contraposição entre o jovem Marx – filosófico – e o posterior puro economista. Veremos que Marx não se tornou 'menos filosófico', mas, ao contrário, aprofundou notavelmente, em todos os campos, suas visões filosóficas" (LUKÁCS, 2010, p. 290).

partida que jamais é negligenciado nos desdobramentos reflexivos e para o qual sempre se retorna, com determinações cada vez mais "tênues" da própria concretude da "coisa". Não há, pois, o isolamento dos "fenômenos econômicos puros" das interrelações do ser social como totalidade; neles, portanto, deve ser buscada e encontrada "a força motriz, em última análise, decisiva do desenvolvimento social em seu conjunto" (LUKÁCS, 2012b, p. 292). Pois que, como *totalidade dinâmica*,

> O econômico e o extraeconômico convertem-se continuamente um no outro, estão numa irrevogável relação recíproca, da qual porém não deriva nem um desenvolvimento histórico singular sem leis, nem uma dominação mecânica 'por lei' do econômico abstrato e puro, mas da qual deriva, ao contrário, aquela orgânica unidade do ser social, na qual cabe às leis rígidas da economia precisamente e apenas o papel de momento predominante (LUKÁCS, 2012b, p. 310).

Na ontologia marxiana evidencia-se, de saída, a rejeição de todo elemento lógico-dedutivo, bem como de qualquer concepção teleológica no plano da evolução histórica. A partir da negação do idealismo sistemático, em Marx "começa a se tornar consciente o reconhecimento da existência primária dos grandes complexos do ser" (LUKÁCS, 2012b, p. 298). Ao refutar o método de construção *a priori*, de base gnósio-epistêmica, explicita que a base real da ciência é – e só pode ser – os próprios fatos e suas conexões. Daí que o problema ontológico da diferença, da oposição e da conexão entre *essência* e *fenômeno* assume papel decisivo para o ser social. Com frequência, os fenômenos não trazem à luz a *essência* – como determinações de sua existência, portanto historicamente concretizadas – de seu próprio ser, de modo que a ciência de uma época pode ou não favorecer sua devida compreensão. Isto porque, ademais, o agir *interessado* – um componente ontológico essencial do homem – pode ter efeito deformante sobre os fatos, deturpando ou negligenciando suas reais conexões (basta pensar nos distintos interesses dos grupos ou classes em conformar a realidade desta ou daquela maneira ou mesmo na utilização da ciência como meio manipulatório), que podem tornar-se momentos dinâmicos e ativos da totalidade existente em si. Quando Marx enuncia que "Toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente" (MARX, 1977, p. 24), atenta para a necessidade de se tomar a

---

[72] A centralidade da categoria da totalidade, na investigação do ser social, é assumida a partir do reconhecimento que ela sempre está dada de modo imediato: "O jovem Marx já havia reconhecido e dito expressamente que toda sociedade constitui uma totalidade (*A miséria da filosofia*). Desse modo, todavia, é designado o princípio mais geral possível, mas não a essência e a constituição dessa totalidade e menos ainda a maneira pela qual ela é imediatamente dada e através da qual é possível conhecê-la de maneira adequada" – questões que, segundo Lukács, serão desdobradas na *Introdução* de 1857 (LUKÁCS, 2012, p. 304).

precisa conexão entre essência/fenômeno – um enunciado de uma ontologia geral, que incorpora tanto a natureza quanto o ser social.

Por isso Lukács afirma que "A constatação filosófica de Marx tem aqui, portanto, a função de crítica ontológica a algumas falsas representações, ou seja, tem por meta despertar a consciência científica no intuito de restaurar no pensamento a realidade autêntica, existente em si" (LUKÁCS, 2012b, p. 295). A reflexão só pode ser desencadeada, assim, a partir da constatação de que "todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto" (LUKÁCS, 2007a, p. 226). O *ser* é determinado, em seu conjunto, como *processo histórico*, de modo que a *contradição* – sendo ela mesma princípio do ser – é reconhecida como "motor permanente" da relação dinâmica entre os complexos; as *categorias*, por conseguinte, são apresentadas como "formas do ser, determinações da existência" (MARX, 1977, p. 24) – expressão da própria materialidade, em suas formas moventes e movidas, e não meros enunciados sobre ela.

Os princípios da completude e da conclusividade, característicos à ideia de sistema, são rejeitados por Marx por serem inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser. Sua crítica dirige-se, pois, contra todos os "princípios que violentam a realidade com o objetivo de hierarquizá-la" (LUKÁCS, 2012b, p. 298) – precisamente porque com a ordenação das categorias de modo hierárquico culmina-se numa unidade estática. As ideias de coordenação paritária, sobreordenação e subordinação entre as categorias não são descartadas, mas a ênfase na *interação* leva Marx a introduzir o conceito de *momento predominante*[73]. A *lógica* é destituída do papel de condução filosófica, mas, "Enquanto crítica ontológica de todos os tipos de ser, a filosofia continua sendo, todavia sem a pretensão de dominar e submeter os fenômenos e suas conexões, o princípio condutor dessa nova cientificidade" (LUKÁCS, 2012b, p. 297). E desde os tempos juvenis, Marx efetiva a "superação inteiramente autônoma dos fundamentos da inteira filosofia de Hegel".

Ser e *saber* (a realidade e o conhecimento dessa realidade)[74] são, na ontologia marxiana, apreendidos como duas ordens distintas (que notadamente são aproximadas em

[73] Em Marx, "permanece sempre presente e ativa, nos problemas teóricos abstratos, a vivificante interação entre economia propriamente dita e realidade extraeconômica no quadro da totalidade social, o que esclarece questões teóricas que, de outro modo, permaneceriam insolúveis" (LUKÁCS, 2012b, p. 310).

[74] A afirmação da distinção entre o caminho do conhecimento e o da realidade acarreta importantes considerações metodológicas. Abstendo-se, neste momento, do polêmico tratamento da questão do *método* em Marx, registramos apenas uma das avaliações de Lukács sobre o tema que põe em evidência a constante crítica ontológica operada por Marx: "o método da economia política, que Marx designa como uma 'viagem de

demasia no sistema hegeliano), explicitando-se a prioridade ontológica do ser[75]. A concepção de Marx, já evidente nos *Manuscritos*, "considera as inter-relações entre objetividades como a forma originária de toda relação ontológica entre entes" (LUKÁCS, 2012b, p. 303)[76] – determinação que contrasta com qualquer perspectiva em que a subjetividade realiza a síntese concreta que determina a objetividade (ex. filosofia kantiana etc.). Porque, como "propriedade primária de todo ente", na objetividade "reside a constatação de que todo ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade" (LUKÁCS, 2012b, p. 304).

Interlocutor direto à época dos *Manuscritos*, Hegel é criticado por Marx, na esteira das postulações críticas de Feuerbach à especulação, por sua destilação da realidade em *pensamento filosófico*, cuja "pureza" consiste na abstração mesma da natureza e dos homens reais. O *espírito pensante* (ou lógico especulativo) é, em Hegel, reconhecido como a essência *verdadeira* do homem, de modo que a objetividade (ou a "realidade empírica existente") seria produto do "trabalho *abstrato do espírito*", como exteriorização da *consciência de si*: ao estranhar-se, a *consciência* engendra a relação de exterioridade entre a *consciência* e seu objeto, a *coisidade*. É no plano da consciência que se opera a superação do estranhamento, ao suprimir especulativamente a objetividade ante à consciência. Suprimir o estranhamento é, pois, suprimir a própria objetividade. A *consciência*, ao alienar-se de si, produz o ser objetivo – que é sua *negação*; sua positividade consiste em tornar-se consciente desta nulidade, ao conhecê-la; ao negar essa *negação*, a consciência supera positivamente o estranhamento, ao

---

retorno', pressupõe uma cooperação permanente entre o procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistematizante, os quais evidenciam as leis e tendências. A inter-relação orgânica, e por isso fecunda, dessas duas vias do conhecimento, todavia, só é possível sobre a base de uma crítica ontológica permanente de todos os passos dados, já que ambos os métodos têm como finalidade compreender, de ângulos diversos, os mesmos complexos da realidade. A elaboração puramente ideal, por conseguinte, pode cindir o que forma o todo no plano do ser, e atribuir às suas partes uma falsa autonomia, não importando se isso sucede em termos empírico-historicistas ou em termos abstrativos-teóricos. Tão só uma ininterrupta e vigilante crítica ontológica de tudo o que é reconhecido como fato ou conexão, como processo ou lei, é que pode reconstruir no pensamento a verdadeira inteligibilidade dos fenômenos" (LUKÁCS, 2012b, p. 306).

[75] "Do ponto de vista metodológico, é preciso observar desde o início que Marx separa dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de ser mais ou menos corretamente conhecido, e o método de sua apreensão ideal mais adequada possível. A prioridade do ontológico com relação ao mero conhecimento, portanto, não se refere apenas ao ser em geral; toda objetividade é, em sua estrutura e dinâmica concretas, em seu ser-propriamente-assim, da maior importância do ponto de vista ontológico" (LUKÁCS, 2012b, p. 303).

[76] Marx nos *Manuscritos*: "Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo um objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser [*ein Unwesen*]" (MARX, 2004, p. 127)

superar e retomar a si esta alienação e esta objetividade, tornando-se consciente de si mesma ou determinando seu *saber*.

Confere-se ao pensamento a qualidade de ser o outro de si, a *realidade sensível*, do mesmo modo que sua ação abstrata corresponde imediatamente à ação *real sensível*, "e assim a propriedade privada *pensada* se suprassume no pensamento da moral" – "suprassunção pensante que deixa intacto seu objeto na efetividade [mas] acredita tê-lo ultrapassado efetivamente" e que, ao incorporar o objeto como momento do pensamento, agora tem em sua realidade a confirmação de si mesmo ou da *consciência de si*. Restrita no interior do pensamento abstrato, a superação do estranhamento é, pela via da especulação, não só objetivamente preservado como praticamente confirmado – ao ratificar essa realidade estranhada como sua realidade própria, seu "verdadeiro modo de existência". Assim, "o homem que reconheceu que no direito, na política etc., leva uma vida alienada, leva nesta vida alienada, enquanto tal, sua verdadeira vida humana", representando a superação da alienação do trabalho no interior da própria alienação – nos mesmos parâmetros da Economia Política nos quais somente a positividade do trabalho é identificada. Somente a atividade abstrata do espírito é reconhecida – em seu movimento de alienar-se a si, estranhar-se nessa objetividade outra e recuperar-se a si suprassumindo a realidade estranhada –, bem como é ela o parâmetro para a suprassunção; mas, a rigor, como consequência do estranhamento real da atividade sensível humana (como mercadoria vendável), a supressão desta alienação só se efetiva do modo pela qual se realiza – por uma ação igualmente objetiva (MARX, 2004, p. 127/129).

Os *jovens hegelianos* em geral, a despeito de suas críticas pontuais ao sistema hegeliano (e de não raro se autoafirmarem como a ultrapassagem de Hegel) não só aceitam de modo dogmático os pressupostos da especulação como, ao reduzirem a vida humana à vida da consciência (tornando tais pressupostos dogmas religiosos), declaram as representações humanas como a origem das limitações da vida do homem e cuja abolição se condicionaria pela exclusiva substituição de tais representações. Em Marx, distinto tanto destes quanto da concepção contemplativa e abstrata de Feuerbach, ou do ponto de vista do "materialismo intuitivo" – limites cuja percepção será atestada de modo claro nos trabalhos subsequentes – a noção de *atividade sensível* já é reconhecida como a *mediação* entre homem e natureza e, concomitantemente, dos homens entre si, desnudando a *sociabilidade* como caractere fundante do sociometabolismo humano com o meio natural e de suas atualizações enquanto gênero.

Em *A Ideologia Alemã* e nas *Teses Ad Feuerbach* Marx faz uma avaliação mais sóbria sobre os méritos de Feuerbach: de fato, a compreensão do homem como "objeto sensível" foi um progresso considerável em relação à "antiga filosofia". No entanto, o caráter abstrato dessa concepção de homem limita passos importantes: Feuerbach parte de indivíduos empíricos isolados, separados da natureza exterior, cuja relação entre homens e natureza é abstrata e idealizada, considerando apenas o "comportamento teórico" como o autenticamente humano. A realidade ou o mundo sensível é apreendido sob a forma de *objeto* (*Objekt*) ou *de intuição* mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis* dos homens em sua conexão social dada, não subjetivamente. Como polos incomunicáveis, a oposição teórica entre subjetividade/objetividade, homem/mundo, história/natureza é reiterada e a superação de tal oposição permanece no interior de uma "solução" puramente teórica, sem oferecer "crítica alguma das condições de vida atuais" (Marx, 2007a, p. 32). Feuerbach fica estagnado naquilo que permite à analítica marxiana um avanço qualitativamente fundamental: a precisa identificação ontológica da objetividade social como complexo categorial que incorpora sujeito e objeto, pela mediação da atividade sensível, em sua transitividade prático-sensível.

Como resultado de um equívoco interpretativo dessa posição radicalmente nova (inclusive ante ao "velho materialismo"), creditou-se à Marx uma concepção em que a importância da consciência seria subestimada em relação ao ser material. Uma falsa ideia, da qual nos alerta Lukács, objetando que, em Marx, a *consciência* é entendida "como um produto tardio do desenvolvimento do ser material". De modo tal que "Para uma filosofia evolutiva materialista, ao contrário, o produto tardio não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico" (LUKÁCS, 2007a, p. 227). Inversamente, nesse caso, seu "real poder no plano do ser" é afirmado quando se reconhece que a reflexão da realidade na consciência possibilita uma intervenção modificadora dessa mesma realidade. Aqui, inclusive, reside uma determinação central para se captar a especificidade do ser social no seu processo de diferenciação do ser natural, e consequente aperfeiçoamento. Assim,

> É preciso distinguir claramente o princípio da prioridade ontológica dos juízos de valor gnosiológicos, morais etc. inerentes a toda hierarquia sistemática ou materialista vulgar. Quando atribuímos prioridade ontológica a determinada categoria com relação à outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É o que ocorre com a tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência. Ao contrário, toda investigação ontológica concreta sobre a relação entre ambos mostra que a consciência só se torna possível num grau relativamente elevado do desenvolvimento da matéria; a biologia

> moderna está em vias de provar como surgem gradualmente, a partir dos originários modos físico-químicos de reação do organismo ao ambiente, formas cada vez mais explícitas de consciência, que todavia só podem alcançar sua completude no nível do ser social. O mesmo vale no plano ontológico, para a prioridade da produção e da reprodução do ser humano em relação a outras funções (LUKÁCS, 2012b, p. 307).

Um pressuposto fundamental reside na compreensão de que as formas de ser mais complexas só podem surgir e se desenvolver com base nas formas mais simples – assim é que o ser inorgânico é base para o ser orgânico e este, para o ser social. O *salto* que se verifica entre as formas de ser põe sempre algo qualitativamente novo: a gênese da forma mais complexa não é dedutível da forma mais simples e as categorias do novo tipo de ser – mesmo que não raro pareçam variações das do ser fundante – lhes são específicas. Após o salto – isto é, o real nascimento de uma forma mais complexa – segue-se, pois, o aperfeiçoamento do novo tipo de ser. Nas formas mais complexas, focando suas mais proeminentes categorias fundamentais, Lukács chama atenção para a *reprodução da vida* (em comparação ao *simples tornar-se outra coisa*) e para a *adaptação ativa, com modificação consciente do ambiente* (contraposta a *adaptação meramente passiva*).

O nascimento do *trabalho*, "enquanto base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser" (LUKÁCS, 2007a, p. 228) – ou seja, não apenas como mera capacidade biológica (ex. abelhas, formigas etc.) mas como princípio de desenvolvimento ulterior da espécie – pressupõe que o processo de reprodução orgânica tenha atingido certo grau de desenvolvimento. Isto porque sua progressão, no sentido de formas superiores, engendra uma espécie de consciência, já não mais dispensável para o funcionamento eficaz dessa reprodução – ainda que como "importante epifenômeno" como diz Lukács. E é precisamente na superação dessa condição de "mero epifenômeno" que a 'consciência' apresenta na reprodução biológica que viabiliza uma atividade que ultrapasse a estabilidade natural-orgânica dos seres vivos e seu meio.

A determinação do caráter da consciência é decisiva para diferenciar o ser da natureza orgânica e o ser social, já que "o momento essencial da separação é constituído não pela fabricação dos produtos, mas pelo papel da consciência" (LUKÁCS, 2007a, p. 228). O plano ideal passa a ser, então, central, pois que o produto é um resultado que existia "na representação do trabalhador" já no início do processo (MARX, 1982, p. 150). Quando se atribui um papel ativo à consciência, quando ela se torna um poder ontológico efetivo, argumenta Lukács, emergem complexos problemáticos específicos do ser social – cujo tipo mais elevado é o da *liberdade* e da *necessidade* – que de outro modo não iriam adquirir

verdadeiro sentido. Oposições, ademais, que, sem isto, não poderiam ter lugar e em cujas soluções a consciência será objetivamente importante.

O complexo dinâmico do trabalho, enquanto processo de reprodução do ser social, é desencadeado pelo carecimento material. É em função do carecimento, da busca em solucioná-lo – como ato de responder a ele –, que surge toda atividade laborativa. "Com justa razão se pode definir o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas". Mas o ato de *responder* é uma qualidade que se desenvolve na medida em que o homem *generaliza*, ou seja, "transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los", bem como na medida em que, "na sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com estas mediações" (LUKÁCS, 2007a, p. 228) – de modo paralelo, e em proporção crescente, ao desenvolvimento social. Portanto, *resposta* e *pergunta*, ambas constituem um produto imediato da *consciência que guia a atividade*.

A cadeia de mediações que surge, ontologicamente, em função da satisfação ao carecimento material, é, pois, indispensável para viabilizar a própria satisfação. As mediações permitem que tanto a natureza que circunda a sociedade, quanto os homens que nela atuam, sejam transformados ininterruptamente. Através delas o homem capacita-se para liberar e dominar forças da natureza, no sentido de torná-las praticamente eficientes, e que, ao fazê-lo, desencadeia, paralelamente, um processo de desenvolvimento em níveis superiores de suas próprias capacidades. Com o trabalho, a natureza passa a ser transformada de modo consciente e ativa, implicando na alteração do processo de reprodução – que não mais se resume como adaptação passiva, como mera reação. Os homens que trabalham evoluem, pois, a partir do desenvolvimento de sua própria atividade laborativa. Ou seja, o ponto de partida da ontologia marxiana do ser social pode ser determinado, em seus traços mais gerais, pela constatação dessa dupla transformação operada pela teleologia do trabalho: ao modificar a natureza exterior, o homem modifica sua própria natureza; e, a um só tempo, transforma os objetos naturais em meios de trabalho, em coisas úteis, através de um processo teleológico.

> No momento em que Marx faz da produção e reprodução da vida humana o problema central, surgem, tanto no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc. como dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base. Como sempre ocorre em Marx, também nesse caso o trabalho é categorial central, na qual todas as outras determinações já se apresentam *in nuce* (LUKÁCS, 2012b, p. 286).

No plano ontológico, Lukács precisa o trabalho como "modelo de toda a nova forma do ser", pontualmente o "fato no qual se expressa a nova peculiaridade do ser social". E é a partir da análise de seu funcionamento, afirma, que esse seu caráter torna-se evidente:

> O trabalho é constituído por *posições teleológicas* que, em cada caso concreto, põem em funcionamento *séries causais*. [...] Ao contrário da *causalidade*, que representa a lei espontânea na qual todos os movimentos de todas as formas de ser encontram sua expressão geral, a *teleologia* é um modo de pôr – uma posição sempre realizada por uma consciência – que, embora as guiando em determinada direção, pode movimentar apenas séries causais (LUKÁCS, 2007a, p. 230 – *grifos nossos*).

Nesse sentido, o reconhecimento de que a *posição teleológica é particularidade do ser social*, explicita os equívocos quando se atribui, seja à natureza ou à sociedade, tendências de desenvolvimento de tipo teleológico (desencadeadas ora por forças naturais ou por um sujeito transcendente). A duplicidade a se compreender consiste em que,

> Numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das atividades cujo conjunto põe o todo em movimento é certamente de origem teleológica, mas a existência real delas – e não importa se permaneceram isoladas ou se foram inseridas num contexto – é feita de conexões causais que jamais e em nenhum sentido podem ser de caráter teleológico (LUKÁCS, 2007a, p. 230).

Esse caráter contraditório é inerente à toda *práxis social*. Quando se considera o *indivíduo singular*, a quem objetivamente cabe o ato de fazer algo ou não, a *práxis* se põe como uma decisão entre alternativas acerca de posições teleológicas futuras. Eles fazem, mas em circunstâncias dadas e não escolhidas – o que significa dimensionar a pressão que a *necessidade social* exerce sobre esses mesmos indivíduos, que os impelem a tomar decisões em determinadas direções mesmo que "sob pena de se arruinarem". Uma condição ineliminável do homem que vive em sociedade (as condições de existência social dos indivíduos) da qual, afirma Lukács, decorrem todos os problemas reais do complexo da *liberdade*.

Ainda quando se analisa o processo global do trabalho, outra importante constatação reside no fato de que, a despeito de o sujeito realizar a posição teleológica de modo consciente, ele jamais está em condições de conhecer plenamente todos os condicionantes da própria atividade e, menos ainda, todas as suas consequências. No entanto, mesmo sem esse domínio completo de todas as circunstâncias o homem não deixa de atuar – pois que, impreterivelmente, urge satisfazer, de algum modo por meio do trabalho, seus carecimentos.

Mas mesmo que jamais perfeito, o trabalho, sendo um ato de pôr consciente, tem como pressuposto o conhecimento concreto de finalidades e meios determinados (*o homem é*

um ser ativo; e se faz é porque conhece pelo menos o que permite fazer). Ao se constituir, o trabalho implica, ontologicamente, numa dialética interna de constante aperfeiçoamento. A realização do trabalho, com a concomitante observação de seus resultados, amplia continuamente a faixa de determinações que se tornam cognoscíveis – que, a despeito desse alargamento, não elimina a incognoscibilidade do conjunto total das circunstâncias. Disso decorre, portanto, um desenvolvimento, em nível extensivo e intensivo, do próprio trabalho, que se torna cada vez mais variado, abarcando campos cada vez maiores e gerando produtos sociais de ordem mais elevada.

Com esse constante aperfeiçoamento do trabalho se põe também uma diferenciação notável: uma crescente autonomização, sempre relativa, das atividades preparatórias – do conhecimento (que se "separa" de finalidades e meios), que chegam a edificarem verdadeiras ciências, cujas universalidade e autonomia que progressivamente conquistam, tornam o trabalho mais universal e perfeito. A divisão do trabalho é uma consequência elementar do desenvolvimento do trabalho, e tal diferenciação referida é já uma forma aperfeiçoada de divisão do trabalho. Mas tão pronto se põe a divisão do trabalho (que já se verifica mesmo nos estágios mais elementares), manifesta-se uma nova forma de posição teleológica, intimamente relacionada com a necessidade de se garantir o caráter unitário da finalidade do trabalho. Este tipo de teleologia visa, portanto, induzir os próprios homens a realizarem posições teleológicas segundo um modo pré-determinado.

No primeiro caso, portanto no universo do trabalho propriamente dito, o conhecimento envolvido visa guiar posições teleológicas voltadas para a transformação da natureza, enquanto que no seguinte, trata-se de um conhecimento direcionado a posições teleológicas que objetivam intervir no comportamento dos homens. E vale lembrar que a totalidade da vida social – da vida cotidiana às grandes transformações – é cada vez mais profundamente envolvida por conflitos que carecem de solução[77]. É pela própria necessidade vital da sociedade que esses conhecimentos surgem para as teleologias secundárias – que,

[77] "Com a diferenciação social de nível superior, com o nascimento das classes sociais com interesses antagônicos, esse tipo de posição teleológica torna-se base espiritual-estruturante do que o marxismo chama de ideologia. Ou seja: nos conflitos suscitados pelas contradições das modalidades de produção mais desenvolvidas, a ideologia produz as formas através das quais os homens se tornam conscientes desses conflitos e neles se inserem mediante a luta" (LUKÁCS, 2007a, p. 234). Marx (1977, p. 25), no "Prefácio de 1859": "É necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção [...] e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim".

primeiramente, como costume, tradição, hábitos, mito etc. desenvolveram procedimentos de tipo racional e mesmo científicos.

Já apontamos a base sócio-ontológica da *práxis* social que, mesmo decorrendo de posições teleológicas individuais, possui, tomada em si mesma, caráter puramente causal. Gênese teleológica esta que, por certo, implica na produção de objetos que de outro modo não seriam produzidos pela natureza. Desse desenvolvimento da sociedade decorre que o modo primário de operação da "necessidade social", caracteristicamente mecânico-espontâneo, passe a ser aquele de impelir os homens a agirem (ou não) numa determinada direção. O processo global da sociedade é, pois, um processo causal, que possui suas próprias leis, mas que de modo algum é dirigido objetivamente para a realização de finalidades.

Uma consequência imediata do crescimento da sociedade, da intensificação da participação sócio-humana, é precisamente o aumento da divergência interna entre as posições teleológicas individuais e seus efeitos causais, na totalidade social. A preponderância dos elementos e tendências materiais no processo de reprodução da sociedade expressa essa diferença entre a *finalidade* e seus *efeitos* objetivos. De modo que preponderar não implica sua efetivação inexorável – do que a intervenção do *fator subjetivo* pode desempenhar papel decisivo na alteração de tais tendências objetivamente postas.

Esta breve digressão aqui percorrida, oferece uma primeira aproximação de como as categorias fundamentais e suas conexões no ser social já estão dadas, *in nuce*, no trabalho. Não é o caso, nesse momento, de percorrer a ascensão do trabalho até a totalidade social. Mas importa ainda esclarecer como a identificação do vínculo mais geral desse início genético da sociedade e da história com seu próprio desenvolvimento progride na concepção marxiana. Indicamos como Marx refutou tanto os pressupostos da Economia Política quanto os pressupostos dogmáticos dos ideólogos alemães. A diretriz instaurada é, então, que o ponto de partida da reflexão não pode ser outro que os pressupostos verificáveis empriricamente, portanto nem arbitrários nem dogmas, revelando, inclusive a *gênese* e a *necessidade* das formações ideais a partir de sua "base real": "são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação" – uma constatação da qual "não se pode fazer abstração a não ser na imaginação" (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

Os fatos reais, como pressupostos de ordem prática, formam o lastro ao qual deve se ater o conhecimento, posição que remete as condições de sua possibilidade para além do

âmbito puramente teórico que, "isolado da práxis" torna a disputa sobre a realidade ou não realidade do pensamento "uma questão puramente escolástica" (MARX; ENGELS, 2007, p. 533). Importa, pois, como os homens são em seu modo de vida material e não como são "pensados, imaginados e representados". A manifestação da vida pelos indivíduos é equivalente ao que eles são e "coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* produzem, como com o modo *como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção" (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). Concomitantemente, a consciência perde o estatuto de realidade autônoma e fundante que gozava no idealismo para expressar-se como *momento ideal* da atividade sensível dos indivíduos: é atributo do ser – do *ser consciente* – e "o ser dos homens é o seu processo de vida real" (MARX; ENGELS, 2007, p. 35). Portanto, pela ordem ontológica determinativa da realidade, o processo de vida real engendra o desenvolvimento das *ideologias* ou de qualquer *produção espiritual* humana a partir de suas configurações particulares, sendo as formas de expressão ideal, nesse sentido, passíveis de transformações tão pronto a própria *práxis* social seja modificada[78].

Esta relação entre a produção do ser social e seus "reflexos ideológicos" é evidenciada pela análise do desenvolvimento das *forças produtivas* – as diferentes *fases industriais* –, em sua conexão com as *fases sociais* correspondentes, cujo parâmetro que mais claramente o mostra é o grau de desenvolvimento atingido pela *divisão do trabalho* – ou pela propriedade privada, dado serem os dois conceitos "expressões idênticas: a primeira enuncia em relação à atividade, aquilo que se enuncia na segunda em relação ao produto da atividade" (MARX; ENGELS, 2007, p. 90). Antes de mais nada, a consciência apreende o meio sensível *mais próximo* bem como a conexão limitada com outras pessoas e coisas externas ao indivíduo; a natureza também é tornada consciente e, por certo, num primeiro momento aparece aos homens como um poder completamente "estranho, onipotente, inexpugnável", nos moldes da

[78] "A produção de ideias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. [...] A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos do seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36).

religião natural. Esta forma de consciência ainda "tribal" será substituída, com o desenvolvimento da divisão do trabalho e de novas formas de produção, por outras a eles correspondentes.

O processo de autonomização da consciência corresponde, pois, à concretização da divisão entre o trabalho *material* e *espiritual*, que lhe confere relativa independência frente à produção material do ser social de modo direto e a "ilusão" de "ser algo diferente da consciência da práxis existente", atuando de forma "pura". Consubstanciada a "cisão", a consciência pode agora – destacada de sua base material – ser elevada à categoria de esfera determinante da história, ratificando a inversão ontológica entre ser e pensamento. Mas vale ressaltar que nem toda produção espiritual levada a cabo sob tal divisão pode, *a priori*, ser descartada como falsificação da realidade. A vida societária é condição de possibilidade da atividade ideal como também a fonte primária das possibilidades que impulsionam ao esclarecimento ou fazem emanar constrangimentos que obscurecem a consciência, podendo ser elaboradas representações reais ou ilusórias de suas mútuas relações efetivamente postas.

Outra contradição produzida pela divisão do trabalho mais desenvolvida, contrapõe "o interesse do indivíduo ou da família singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam entre si" (MARX; ENGELS, 2007, p. 92). Esclarece Marx que o *interesse coletivo* resulta da dependência recíproca interindividual posta pela própria divisão social do trabalho, expressando a socialidade inata do homem que os conecta a partir de determinações materialmente postas, condicionadas pelas necessidades e pelo modo de produção, "sem que exista qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos" (MARX; ENGELS, 2007, p. 87). No atual estágio da divisão do trabalho essa *dependência recíproca* não aparece como cooperação voluntária, socialmente estabelecida, mas contrapõe os homens uns aos outros em uma relação de subordinação que se apresenta como "natural" ou não-social, cujo produto direto dessa consciência alienada – ou do *poder social* estranhado é o Estado. No ato da produção, já divididos, os homens estranham seu interesse coletivo real para somente o reconhecerem, de modo autônomo à produção, no Estado, que aparece separado dos reais interesses particulares e como coletividade – ainda que ilusória. O *poder social* é a força produtiva originada da cooperação que se põe entre os indivíduos como exigência da divisão do trabalho, mas como esse modo cooperação não é consciente e lhes aparece como naturalmente dado, ele não é compreendido como seu próprio poder unificado,

mas se lhes defronta como uma força externa estranha, cuja origem e destino ignoram e cujo domínio lhes escapa.

O ponto culminante da atual divisão do trabalho é o isolamento e contraposição dos indivíduos em classes, cuja disputa por seus interesses e pelo seu domínio configura a luta real que se desdobra na sociedade civil. O Estado é, pois, apenas a expressão aparente desse efetivo confronto, sendo que as lutas travadas nessa esfera – entre democracia, aristocracia, monarquia etc. – são a "forma ilusória" dos reais embates entre as diferentes classes. Ademais de ser apenas a forma alienada do interesse coletivo real, o caráter abstrato do Estado em face da sociedade civil figura como eficaz componente para exercício do controle prático sobre os demais interesses particulares pela classe dominantes, cujo próprio interesse de classe é, por meio desse caráter estatal "geral", disseminado como interesse coletivo – ou seja, o controle e a intervenção prática da classe dominante através do ilusório interesse "geral" do Estado.

A *abstração* do Estado em face da sociedade civil é uma determinação que já é identificado por Marx desde sua ruptura com a concepção idealista, à época da *Crítica de Kreuznach*. O que se nota agora (na *A Ideologia Alemã*) é a explicitação de seu vínculo direto com a *divisão do trabalho* e a *luta de classes* dela decorrente que os estudos econômicos proporcionaram à determinação marxiana do Estado. De modo que estes dois aspectos – o caráter abstrato e a determinação da arena política pelo econômico – interligam-se na composição da natureza própria do Estado, sendo o estranhamento do *poder social* na forma do "interesse geral", como contraponto situado acima dos interesses particulares, pressuposto para o exercício do poder *político* de uma classe sobre as demais. Marx afirma que esta existência particular do Estado, que o situa "ao lado e fora da sociedade" é resultado da própria emancipação da *propriedade privada* em relação à comunidade. No entanto, este Estado é precisamente "a forma de organização que os burgueses necessariamente adotam, tanto no interior quanto no exterior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses" (MARX; ENGELS, 2007, p. 95) .

Em seus traços mais expressivos aqui destacados, evidencia-se que o nódulo central da ontologia marxiana consiste na determinação da *superestrutura* ideológica e política pela "base real" da sociedade – o complexo da produção em si mesmo. A politicidade enquanto *predicado negativo* do ser social remete prioritariamente à disfunção e à negação de suas *forças próprias,* cujo poder social é alienado pela divisão do trabalho e comparece agora na forma de *força política* e que tem no Estado seu instrumento – agente sóciorregulador que,

antes de ser capaz de eliminar as contradições que produzem esta alienação, administra as lutas de classes e confirma o poder de dominação de uma classe sobre as demais, ratificando-as.

Essa sistematização das formulações teóricas de Marx[79] vai sendo progressivamente construída e à época de *A Ideologia Alemã*, como se pode observar, a crítica com a "consciência passada" – ou as variantes que brotaram da especulação hegeliana – e o combate às diversas correntes contemporâneas do socialismo já se sustenta com grande consistência, inclusive com desdobramentos na atividade prática política. Entre 1845 e 1846 o contato com o movimento dos trabalhadores é intensificado e, em seus diferentes momentos, revelam a necessidade comum de permanente crítica às correntes que mais produziam confusão ideológica no interior do meio operário ao invés de esclarecimentos sobre a realidade e as possibilidades efetivas de sua transformação[80]. E é pela via desta constante postura crítica que as concepções genuinamente marxianas vão sendo registradas.

A exposição de sua compreensão a respeito da dinâmica histórico-social presente n'*A miséria da filosofia* (1847) emerge, por exemplo, como diálogo que Marx estabelece com Proudhon, pela demonstração da incompreensão do autor de *A filosofia da miséria* do desenvolvimento histórico e econômico, assentado que está em "causas místicas" e em um "hegelianismo superficial". Alheia aos indivíduos, e estranha ao seu desenvolvimento singular, a história é para o pensador francês um conjunto de desenvolvimentos sociais que escapam à consciência dos próprios homens. Em contrapartida, para o alemão, o fundamento ontológico da sociedade, qualquer que seja sua *forma*, é ser "produto da ação recíproca dos homens". E esta *forma* – de comércio e consumo sociais – é, pois, determinada pelo grau de "desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens", não sendo, portanto, uma simples questão de escolha para estes mesmos homens. De modo tal que à fase de desenvolvimento desse complexo *produção/comércio/consumo* corresponderá determinada forma de *constituição social*, com suas respectivas formas organizativas da família, das ordens ou das

---

[79] É notória a íntima relação de Marx e Engels, inclusive em diversos momentos sendo os escritos coprodução de ambos, mas neste trabalho as formulações marxianas ocupam nosso foco com exclusividade, de modo que não há condições, sequer, de pontuar eventuais diferenças substanciais entre os autores, precisamente nos limites e descaminhos que por vezes creditam-se à Engels.

[80] Na Inglaterra, Marx e Engels estabelecem relações com George Julian Harney, da ala esquerda dos cartistas, e com a seção inglesa da Liga dos Justos, organização de exilados alemães cuja expressão maior era Weitling. Proudhon, representante do socialismo francês, também influenciará os acontecimentos políticos do período e suas proposições teóricas também se tornarão alvo da crítica marxiana, principalmente por sua postura *reformista*.

classes, ou, em síntese, uma determinada *sociedade civil* – ao que corresponde, ainda, "um determinado Estado político, que não é mais que a expressão oficial da sociedade civil" (MARX, 1982b, p. 206)

Reiterando compreensões anteriormente desenvolvidas, Marx reafirma a determinação da organização social e política pelas condições materiais em que a atividade produtiva se efetiva. Portanto, "quer os homens tenham consciência desse fato" ou não, o desenvolvimento social e o desenvolvimento individual é um processo unitário, embora possa concretizar-se de modo desigual, pois as relações humanas necessariamente se edificam de relações materiais, sendo suas *forças produtivas* – estas também produto direto de uma *determinada* atividade *genérica* anterior – a "base de toda história"[81]. *A raiz do homem é o próprio homem*, de modo que ele se produz a si mesmo – como gênero para si, a partir de si mesmo, autoconstruindo sua socialidade fundado na relação ineliminável com sua natureza inorgânica – sua *matéria-prima* é, a um só tempo, natural e social, e cujo desenvolvimento dessas relações forjam categorias cada vez mais puramente sociais.

As *relações reais* são o efetivo parâmetro para a determinação das *categorias* econômicas, que delas emanam, como *abstrações* das mesmas, e cuja validade só se mantém enquanto tais relações subsistem. O desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens e a constante transformação de seu modo de produção que daí decorre – ou o próprio movimento histórico de produzir novas formas de relação social – é abstraído por Proudhon, à sua maneira mística do recurso ao desenvolvimento da razão eterna – e o faz incorrer no mesmo equívoco dos economistas burgueses – estes recorrendo, pois, ao naturalismo – de eternizar e tornar a-históricas as categorias econômicas. Ao inverter a ordem determinativa do real, Proudhon vê nas relações reais a materialização de princípios previamente estabelecidos, cujo automovimento deve agora ser reconhecido na realidade, procedendo à maneira especulativa no domínio da economia política. As *categorias* – ou a abstração histórica na forma conceitual – são "tão pouco eternas quanto as relações que exprimem" e, portanto, tal qual elas, "são produtos históricos e transitórios" (MARX, 1982b, p. 106). De modo que

---

[81] "Portanto, as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas esta mesma energia é circunscrita pelas condições em que os homens se acham colocados, pelas forças produtivas adquiridas, pela forma social anterior, que não foi criada por eles e é produto da geração precedente. O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes serve de matéria-prima para novas produções, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens e, por conseguinte, as suas relações sociais adquirem maior desenvolvimento" (MARX, 1982b, p. 207).

qualquer crítica ao "modo atual de equilíbrio" das relações burguesas – "o único possível" – só pode encontrar solução para os conflitos sociais e contradições inerentes pela "ação prática das massas"[82] e não por qualquer via conciliatória ou reformista.

Rastreando o movimento operário – seus insurgimentos espontâneos, seus meios e condições de luta, o processo de conscientização de si enquanto classe, suas limitações imediatas, seu papel em projeção histórica, enfim – Marx não só demonstra a incompreensão proudhoniana como oferta elementos reflexivos substanciais para o correto entendimento da realidade. Muito mais que qualquer "fato de consciência", os desdobramentos do movimento sempre são vinculados às alterações nas condições da produção mesma – como foi, por exemplo, o período de relativa prosperidade da indústria inglesa que engendrou a redução das manifestações grevistas dos operários durante os anos de 1844-1845 e não uma decorrência "da instrução econômica" dos mesmos como considerava Proudhon. Do mesmo modo, condena seu formalismo legalista ao encarar um aspecto particular do código jurídico como resultado "geral e necessário das relações de produção burguesa": a *ilegalidade* da greve esta sim "é a necessidade da ordem estabelecida"; o reconhecimento do direito de organização da classe operária inglesa, no caso em questão, teve antes que se tornar um "fato econômico", no interior da processualidade do desenvolvimento industrial, para que adquirisse expressão na forma de relações jurídicas, como resultado direto da própria experiência concreta percorrida pelos trabalhadores.

As condições econômicas que historicamente transformaram a maioria da população em *trabalhadores* trouxeram, *pari passu*, a dominação do *capital*, e com ela, selou-se uma *situação comum* ou *interesses comuns* para aqueles: uma *classe* em face do capital, diretamente a ele oposta. Uma *classe em si*, ou seja, ainda não consciente do efetivo determinante de sua subjugação, que depreende uma luta dispersa e fragmentária contra os capitalistas particulares com reivindicações de melhorias em suas condições de vida. É na própria luta – em suas fases evolutivas – que a classe trabalhadora vai amadurecendo enquanto *classe para si mesma*, cuja reunião e força de coalizão são motivados pela defesa de *interesses de classe*. A despeito de sua raiz socioeconômica, "a luta entre as classes é uma luta política" (MARX, 1982b, p. 159) e, portanto, paralelamente às questões de ordem material –

[82] A *Miséria da Filosofia* é escrita nos princípios de 1847 e publicada em meados do mesmo ano. A discussão inicial refere-se à teoria do valor, cujo tratamento sobre a composição orgânica do capital pode ser considerado um esboço da futura teoria marxiana (RUBEL, 1971, p. 133); também aí há reflexões sobre questões metodológicas e referentes ao movimento operário.

sintetizada pela defesa dos salários – forja-se o enfrentamento, cada vez mais consciente, do trabalho contra o capital e contra seu poder político concentrado no Estado, onde, no momento de uma "verdadeira guerra civil", diante do "capital sempre unido", "a manutenção da associação torna-se" para os trabalhadores "mais importante que a manutenção dos salários". De modo que os instrumentos e formas de luta são tão *históricas* e *transitórias* quanto as demandas dos embates em cada fase da luta[83], sendo sua afirmação enquanto *classe para si* – com a maturação de sua autêntica consciência revolucionária – o salto decisivo para que a possibilidade emancipatória possa ser concretizada.

N'*A Ideologia Alemã* Marx já havia enunciado que o proletariado "é a classe que nasce da consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista" – consciência que nasce da situação e se desenvolve no seio de sua própria luta, cuja elaboração conceitual, pela compreensão teórica do conjunto do movimento histórico, só tem a contribuir, aprofundando-a e viabilizando-a na máxima eficiência possível dentre as reais possibilidades de intervenção prática. Em suas linhas mais gerais, é pré-requisito para a revolução libertadora que o antagonismo social atinja um grau extremamente contraditório, a ponto de que "os poderes produtivos adquiridos e as relações sociais existentes não possam mais existir lado a lado de outras", ou seja, que o desenvolvimento genericamente objetivado se expanda para além dos estreitos horizontes a que a subjetividade humana está aprisionada sob tais modos relacionais, cujos limites, então, barram o próprio desenvolvimento pelo esgotamento de "todas as forças produtivas que poderiam se engendrar no seio da antiga sociedade" (MARX, 1982b, p. 159).

A política é, pois, um meio de luta do qual não se pode prescindir; o enfrentamento não visa, porém, uma transformação restrita à arena política com uma mera mudança na classe sob cujo domínio permanece a sociedade como um todo. Intervém na base produtiva da vida humana, forjando relações que produzam um novo desenvolvimento qualitativamente superior, aprofundando o processo de socialização da humanidade. A ruína da velha sociedade não corresponderá, portanto, à emergência de um novo poder político ou uma nova dominação de classe porque a "classe laboriosa substituirá, no curso de seu desenvolvimento,

---

[83] Essa dimensão histórico-processual também aparece na referência de Marx sobre a formação e desenvolvimento da própria burguesia enquanto classe: sua constituição se verifica "sob o regime da feudalidade e da monarquia absoluta" – de início também organizada em coalizões parciais contra os senhores feudais – e, uma vez constituída enquanto classe, "derrubou a feudalidade e a monarquia para fazer da sociedade uma sociedade burguesa" (MARX, 1982b, p. 159).

a antiga sociedade civil por uma associação (ou seja, o *poder social* dinamizado pela cooperação consciente) que excluirá as classes sociais e seus antagonismos", não havendo, portanto, "mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade" (MARX, 1982b, p. 160). Longe de corroborar qualquer tipo de abstencionismo em relação à luta prático-política, Marx reitera – na linha já instaurada nas *Glosas* de 1844 – que somente após a fase *destrutiva* da revolução é que se pode vislumbrar o início de um processo de *despolitização* das instituições sociais na construção da nova formação social. O desenvolvimento humano sob o estranhamento – as classes e o antagonismo entre elas – implica que as *evoluções históricas* se processem sob a alienação política, onde cada reorganização geral da sociedade será viabilizada na forma das *revoluções políticas* mesmas. Somente sob uma ordem de coisas qualitativamente distinta é que a politicidade enquanto necessidade social passa a perecer. Por isso, a finalidade da luta, amplamente posta, tem que compreender "a derrocada da burguesia, o domínio do proletariado, a abolição da velha sociedade burguesa, baseada nos antagonismos de classe, e a fundação de uma nova sociedade, sem classes e sem propriedade privada" (MARX; ENGELS, 1993, p. 122).

Pouco depois, em 1848, é desencadeado o processo revolucionário que se expandirá por toda Europa no movimento conhecido como *Primavera dos Povos*. Seu início na França, com o objetivo de derrocar a monarquia constitucional de Luis Felipe, em fevereiro, coincide com a finalização do documento partidário redigido por Marx – o *Manifesto Comunista* – cujo conteúdo sintetiza um programa teórico e prático em nome da Liga dos Comunistas[84]. De caráter diretamente panfletário e propagandista, sua apresentação necessariamente tinha que viabilizar a disseminação das ideias dessa organização política, tinha de ser acessível, portanto, às massas trabalhadoras cuja energia social era requisitada para o *télos*

[84] A Liga dos Comunistas é resultado de desdobramentos das organizações operárias que, em termos extremamente pontuais, pode assim ser resumido: suas origens remontam à época da criação da Liga dos Justos, em 1936, em Paris, a partir da ruptura, à esquerda, com a Associação Republicana dos Proscritos (influenciada inicialmente por Gracco Babeuf e Buonaritti e, na sequência, pelo blanquismo) e seu malgrado desfecho, com expulsão de seus principais líderes, após o fracasso da tentativa de golpe contra o governo de Luis Felipe, em 1939; na Inglaterra suas condições de organização são mais favoráveis e, associando-se com a ala esquerda do cartismo, fundam, em 1845 a Democracia Fraternal; a seção londrina da Liga vai se tornando o eixo dinâmico da organização e em 1846 o Comitê Central é transferido para Londres e renovado; a despeito de contatos anteriores com a organização, Marx e Engels só estreitam seu contato com a Liga a partir de 1847, confirmando sua efetiva participação a partir de junho, quando é convertida em Liga dos Comunistas; no final do ano, em seu II Congresso, uma nova feição é dada à organização, com a elaboração de novos estatutos e a antiga e vaga orientação fraternal "Todos os homens são irmãos" é substituída pela sugestão de Marx e Engels "Proletários do mundo, uni-vos", fixando como objetivo central a emancipação do trabalho.

emancipatório. A "concepção materialista" tinha que adquirir, portanto, a *forma* de um "amplo esquema de toda história moderna"[85] e não como analítica de um fenômeno singular em sua concretude, pela determinação de suas especificidades – aparente "simplificação" que muitas vezes comparece como argumento à pseudo-crítica dirigida ao *Manifesto*. Ademais, como resultado de um acordo coletivamente formulado em um congresso político, diversos pontos do programa de transição apresentados não representam, pois, a concepção de Marx e Engels com exclusividade.

Sua tese principal – mesmo que não inédita[86] – reafirma a contradição que tem sido reiterada na história de todas as sociedades até a atualidade: "a história da luta de classes"; e qualquer que tenha sido a forma que tais antagonismos tenham adquirido, "a exploração de uma parte da sociedade por outra é um fato comum a todas as épocas anteriores" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 84; p. 103). Sua originalidade consistiu em determinar essa contraditoriedade como transitória e que, portanto, põe-se como perspectiva sua superação com o desenvolvimento humano, não de modo inexorável, mas como resultado da luta política pela emancipação, esta sim o verdadeiro objetivo a ser concretizado. Ou seja, o que Marx fez de novo foi demonstrar:

> 1) que a *existência das classes* está ligada apenas a *determinadas fases históricas do desenvolvimento da produção*; 2) que a luta de classes conduz necessariamente à *ditadura do proletariado*; 3) que esta mesma ditadura constitui tão somente a transição para a *abolição de todas as classes* e para uma *sociedade sem classes* (MARX; ENGELS, 1977a, p. 25).

Nesse texto também aprecem os primeiros registros das noções dos autores sobre o capitalismo e sua dinâmica contraditória, além do esclarecimento da diferença específica da burguesia, no que se refere a sua condição de existência em relação às classes historicamente precedentes a ela. A compreensão do desenvolvimento histórico revela o caráter inicialmente revolucionário da forma capitalista de produção que suplanta as limitações feudais, dinamiza a esfera produtiva com a livre-concorrência e a criação de novas forças produtivas, gerando a manufatura e a grande indústria; promove a integração planetária através do mercado mundial – viabilizado pelo desenvolvimento dos meios de transportes e de comunicações –, atribuindo, assim, à produção e ao consumo um caráter cosmopolita – a indústria universal; reduz as

[85] Como atesta Engels no Prefácio de 1895 à *As lutas de classe na França de 1848 a 1850* (MARX; ENGELS, 1977)

[86] Visto já ser comum o tratamento do desenvolvimento dos antagonismos entre as classes entre os historiadores conservadores franceses (como Guizot), como a abordagem, pelos economistas, de sua anatomia econômica.

relações patriarcais e de privilégios ao vínculo pragmático do interesse, do mesmo modo eleva o cálculo egoísta à centralidade das motivações – em detrimento de autênticos valores humanos –, bem como "substitui a exploração encoberta pelas ilusões religiosas e políticas pela exploração aberta, cínica, direta e brutal" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 87). É, pois, o incessante caráter revolucionador dos instrumentos de produção – ou, o que é paralelo, do conjunto das relações sociais – que particulariza a burguesia em suas condições de existência. Todas as classes anteriores estavam fundadas na reprodução inalterada das condições produtivas e é pela forma revolucionária de se reproduzir que distingue a época burguesa das anteriores, inaugurando no ser social sua tendência à universalização ou à integração dos homens numa generidade unitária[87].

Revolucionário, porém não menos contraditório: as forças produtivas modernas objetivadas se chocam frontalmente com "as modernas relações de produção" e com a forma burguesa de apropriação social, cujas constantes crises fazem transbordar sua irracionalidade e o caráter autofágico do sistema do capital. Constituindo as próprias relações de propriedade burguesas entraves para o desenvolvimento das forças produtivas disponíveis, suas pontuais superações "trazem a desordem para toda a sociedade, ameaçando a existência da propriedade burguesa" e evidenciando que "a sociedade burguesa torna-se estreita para conter as riquezas criadas por ela mesma" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 90). Para a burguesia trata-se, pois, de administrar as crises ou sua própria condição de ser na crise. Do mesmo modo que a perspectiva da *revolução social* também é produto desse desenvolvimento contraditório porque a burguesia "não forjou apenas as armas que lhe trarão morte" – as mesmas com as quais abateu o feudalismo; ela "produziu também os homens que manejarão essas armas – os operários modernos, os *proletários*" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 90).

As conquistas no processo de consolidação de seu domínio econômico sempre foram acompanhadas por um "progresso político correspondente", cuja expressão definitiva é a "soberania exclusiva" sob a forma de Estado representativo moderno. Como expressão política da concentração do poder econômico da burguesia, o Estado revela sua intrínseca

---

[87] Em seus estudos posteriores, mais aprofundados, sobre a dinâmica do capital, esta dimensão civilizatória do capital será reiterada – uma produção que cria a *indústria universal*, por um lado, e também, por outro, cria "um sistema de exploração geral das propriedades naturais e humanas, um sistema de utilidade geral tanto da natureza quanto da própria relação social pelos membros da sociedade", derrocando o caráter local dos desenvolvimentos anteriores. Revoluciona constantemente, precisamente porque "derruba todas as barreiras que impedem o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação das necessidades, a diversificação da produção e a exploração, e o intercâmbio das forças naturais e espirituais" (MARX, 1978, p. 362).

natureza classista – cuja função do "poder político do Estado moderno nada mais é do que [servir de] um comitê para administrar os negócios comuns de toda burguesia" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 86) e cujo caráter coercitivo desse mesmo poder político revela-se por constituir-se essencialmente como "poder organizado de uma classe para opressão de outra" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 104). A constituição do proletariado enquanto classe para si e a luta a ser travada não tem como horizonte, pois, a alteração da *forma política*, mas a *forma de dominação social* em que se assenta a sociabilidade, em que no lugar da "antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classe, surge uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é condição do livre desenvolvimento de todos" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 104), suprassumindo o descompasso entre o desenvolvimento individual e o genérico matrizado por todo desenvolvimento desdobrado sob as bases do estranhamento.

Neste percurso de averiguação do caráter da concepção marxiana traçado até aqui vai tornando-se evidente que o ponto desencadeador dessa *visão ontonegativa da política* foi, decerto, a "miséria alemã", que, em seu "anacronismo" histórico marcado por um desenvolvimento tardio e atrofiado, tornava vã qualquer ação de caráter político. Mas são os próprios limites da política francesa, plenamente contemporânea de seu tempo, que consolidam tal reconceituação da politicidade. Ou seja, ao verificar aí inadequação e insuficiência quanto aos imperativos de uma efetiva transformação social, Marx conclui pela crítica aos *limites inerentes da própria política*. Estado e política tornam-se alvos de crítica – crítica que, por ser voltada à descoberta da *lógica da coisa*, captando sua *diferença específica*, longe de imputar sentidos e significados alheios, apreende os limites intrínsecos da politicidade e a necessidade de sua superação para que a autoconstrução humana seja libertada de seus grilhões modernos. A análise marxiana dos processos revolucionários de 1848 e de seus subsequentes desdobramentos corroboram estas determinações apreendidas nos anos anteriores, a partir do momento de inflexão posto pelo enfrentamento crítico da filosofia hegeliana. Atestam o aprofundamento e desdobramento dessas formulações, mas de modo algum se sustenta uma ruptura negadora no padrão instaurado pela posição ontológica que caracteriza o pensamento do autor. De sorte que

> Às vésperas do turbilhão revolucionário de 48, o triplo empreendimento crítico de Marx, por meio do qual foi instaurada sua própria concepção, já havia, no fundamental, efetivado a *crítica da política* e, em conexão com essa, a *crítica da filosofia especulativa*, enquanto a *crítica da economia política* só fora percorrida até o ponto de onde, mais adiante, pôde vir a sofrer sua inflexão final e, por conseqüência, sua complexa elaboração.
>
> Em suma, é indubitavelmente um Marx *adulto*, teórica e politicamente, que participa e busca influir nos desdobramentos da revolução alemã de 48 – o mesmo

> que funda, sustenta e dirige a *Nova Gazeta Renana* (CHASIN, J. *In*. MARX, 1987, p. 28-29 – *Prefácio*).

Com a ótica marxiana, 1848 e suas consequências mais proeminentes serão nosso próximo enfoque.

Capítulo 3

Política e Revolução: um (re)Encontro com a Emancipação do Trabalho

3.1 Revoluções políticas burguesas (1789/1848): o mito em ascensão

A ascensão de uma determinada classe ao poder político, como sabido na tradição marxista, vincula-se diretamente à particularidade histórica que possibilita que seus interesses específicos de classe possam ser apresentados como os interesses gerais – ou comuns – à parcela substancial do conjunto social que permanece subjugada sob a organização político-social de então. Por certo, tais necessidades de reconfiguração da arena político-estatal são engendradas por transformações de ordem socioeconômicas, que alteram a composição social na base produtiva mesma. Em nossa história recente, a constituição do Estado representativo moderno e a conquista da hegemonia política pela burguesia são, aqui, nosso referencial. Sua origem remonta à época feudal, mais precisamente ao período em que o desenvolvimento econômico faz emergir uma espécie de correlação de forças entre a aristocracia fundiária e a ascendente burguesia comercial, cuja forma política é materializada nas Monarquias Absolutas, a partir do século XVI.

Os Estados absolutistas que se expandiram por toda Europa Ocidental, apesar de já serem um avanço em relação à fragmentação política e à soberania piramidal das formações sociais medievais, ainda possuem uma natureza e estrutura de caráter essencialmente feudal. A dominação política permanece nas mãos da nobreza feudal, que ainda se mantém, por todo esse período, como proprietária dos meios de produção, da terra fundamentalmente. O poder dessa forma ainda feudal se expande e encontra estabilidade para sua dominação social à medida que promove a centralização e a militarização da coerção política, suplantando progressivamente a pulverização característica do sistema de vassalagem. A apropriação privada e a organização autoritária da produção serão, cada vez mais, fundidas e incorporadas como função objetiva desse aparato estatal, que ratifica o poder social da aristocracia através da repressão de um campesinato não-servil, agora submetido a distintas formas de dependência e exploração, cujos resultados serão aprofundados pelo desenvolvimento do capitalismo. A acumulação primitiva do capital contou com o auxílio fundamental da violência extraeconômica para levar a cabo, à força, a expropriação e a expulsão da propriedade e dos meios de produção da população rural que resultou nas grandes

propriedades privadas, nos arrendamentos rurais e em novas formas de exploração do trabalho. À pilhagem inicial, seguiu-se a necessidade de não só assegurar como intensificar tais resultados, agora pela via da cristalização jurídica da opressão exercida pela classe dominante, como atestam bem o caráter geral das leis promulgadas nos século XVI e XVII, principalmente na Inglaterra, na vanguarda das reconfigurações socioeconômicas de então.

Mas, ao mesmo tempo em que a aristocracia feudal tem no Estado absolutista seu meio repressivo contra a ameaça da agitação camponesa e da instabilidade política decorrente, essa forma político-estatal irá ao encontro aos interesses da burguesia em formação – seu mais recente antagonista. A fração mercantil e manufatureira dessa classe emergente é produto do desenvolvimento produtivo do Antigo Regime, diretamente vinculada ao processo de expansão das cidades medievais. De modo que a centralização econômica, o protecionismo e a expansão ultramarina, todos fiados pelo poder absoluto, representavam, a um só tempo, a proteção dos privilégios aristocratas como a possibilidade de expansão dos interesses burgueses pelas oportunidades comerciais que oferecia. Ademais, foi em meio a essa processualidade que a forma *absoluta* (e hereditária) da propriedade privada consolidou-se, em substituição ao seu anterior condicionamento por uma cadeia de suserania e dependência, firmando solo para que o capitalismo incipiente se expandisse como modo produtivo dominante.

O caráter essencialmente limitado e limitador dos modos de produção anteriores ao capitalismo apontado por Marx (1982a), cujos estreitos horizontes de autorreprodução não podem ser rompidos, sob pena de levar à ruína a própria formação social, compareceu como momento decisivo no desenvolvimento dessa quadra histórica, expondo a contradição em sua processualidade onde o próprio auge do poder político da aristocracia feudal, com o Estado Absolutista, germinou os elementos que iriam muito em breve minar sua expressividade[88]. A penetração e expansão dos constituintes capitalistas nas estruturas reprodutivas autossuficientes de moldes medievais vão solapar a base produtiva feudal e, junto com ela, inviabilizar a sustentação do domínio da nobreza tradicional. O Estado representativo

[88] O poder feudal fundamentava-se no caráter essencialmente *local* de seu exercício direto, em função do elevado grau de autossuficiência das unidades produtivas dominantes, além de assentar-se no controle dos produtores sobre as funções básicas do processo de reprodução econômico. Qualquer expansão que alterasse a coesão e a restrição internas dessas unidades, como configurou, por exemplo, a expansão absolutista, significava comprometer as próprias bases que viabilizavam tal formatação social. O processo de consolidação do Estado Absolutista agiu, desse modo, como uma espécie de catalisador para as transformações que já ocorriam na base econômica, reconfigurando também a composição social e sua expressão política (Mészáros, 2002).

moderno – cujas origens de sua característica centralização do poder estatal (com o surgimento do exército, da política, da burocracia, do clero e da magistratura como instituições permanentes) coincidem com as Monarquias absolutas mesmas – atingirá sua configuração plena com a emancipação política burguesa, como resultado das sucessivas conquistas que, com suas *revoluções políticas*, arrebatam o domínio da antiga classe hegemônica e moldam o poder político à sua feição. O grande marco da constituição da ordem burguesa e do aparato estatal como instrumento de domínio de classe é, segundo a analítica marxiana, a própria Revolução Francesa de 1789 – onde, em termos gerais, "a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva do Estado representativo moderno (MARX; ENGELS, 2010, p. 41-42). Um processo não linear para o qual o peso da contrarrevolução feudal é um perigo tão eminente quanto a ameaça de seu moderno oponente – a classe do trabalho; uma contradição cujas entranhas vão se expondo no seio do próprio processo revolucionário. Porque

> No mesmo passo em que o progresso da moderna indústria desenvolvia, ampliava e intensificava o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho, o poder do Estado foi assumindo cada vez mais o caráter de poder nacional do capital sobre o trabalho, de uma força política organizada para a escravização social, de uma simples máquina do despotismo de classe. Após toda revolução que marca uma fase progressiva na marcha (desenvolvimento) (curso) da luta de classes, o caráter puramente repressivo do poder de Estado revela-se como mais impiedoso e despido de disfarces (MARX, 2011b, p. 182-183).

Mas até que a fratura ficasse exposta, o *trabalho* lutou ao lado do *capital* contra o despotismo feudal, nutrindo o mito do *aperfeiçoamento* do Estado e da política como resposta derradeira às agonias sociais, ao tom do melhor espírito revolucionário burguês – o *canto gaulês*. O *caso francês* é exemplar do processo emancipatório da burguesia e, por isto mesmo, pedra angular para explicitação irrefutável da *parcialidade* das *revoluções políticas*, constituindo-se esse *material* histórico – o desenvolvimento político da França – elemento fundamental da *crítica* marxiana ao Estado e à política.

> Afinal, a França fora o pólo mais avançado de constituição do Estado burguês, onde as lutas de classe ganharam maior intensidade, criatividade e visibilidade, levando sempre a soluções políticas radicais: da Revolução de 1789 passando pela Restauração, a Revolução de 1830, a Revolução de Fevereiro de 1848 e a proclamação da II República, a repressão de junho de 1848, o golpe contra-revolucionário de 1851, enfim, houve um processo ininterrupto da marcha da revolução e da contra-revolução até o desfecho final desse período com a Comuna de Paris de 1871. Desses 82 anos explosivos da história francesa, Marx analisa todas as formas políticas que se processaram historicamente: da forma clássica do poder revolucionário burguês, ao seu modelo exemplar da contra-revolução – o

> bonapartismo – e a promessa do poder revolucionário operário, a Comuna de Paris (BARSOTTI, 2002, p. 231).

No marco de 1789, a Revolução se moveu numa linha ascendente, com o impulso sempre à frente dado pelo aliado mais ousado que, tão pronto identificava a saturação de seu então condutor, mandava-lhe para a guilhotina e assumia a vanguarda do movimento. Assim, aos *constitucionalistas* seguiu-se o governo dos *girondinos* e a este, o dos *jacobinos*, que, após a unificação civil da nação, faz o país conhecer, ao final do século XVIII, o período mais radical do processo revolucionário francês. A permanência da revolução será garantida, sob domínio popular e proletário, através da centralização do poder, da implementação da ditadura legislativa e de seus organismos de democracia direta. No entanto, ausentes "as condições materiais que façam necessárias a derrocada do modo de produção capitalista e da destruição da supremacia política burguesa" (MARX; ENGELS, 1973b, p. 234), a atuação proletária volta-se mais a extirpar o passado – a *intervenção sangrenta do povo para fazer desaparecer as ruínas feudais do território francês* –, (pela intensificação do caráter burguês da revolução, num passo que a própria burguesia ainda era vacilante em dar), do que para fazer brotar o novo, para além dos limites da sociabilidade burguesa. O primeiro momento de colocação da *questão social* coincide com o estabelecimento da monarquia constitucional burguesa, sendo os revolucionários franceses (juntamente com os niveladores ingleses – os *levellers*) responsáveis pela "primeira aparição de um partido comunista realmente atuante" (MARX; ENGELS, 1973c, p. 237), ainda no quadro da revolução burguesa[89].

A crença na politicidade – a excessiva confiança e entusiasmo depositada na força, no poder, na energia e na racionalidade da política e do Estado –, a atuação pautada por esta ilusão, aliada à incompreensão da especificidade da configuração histórica naquele momento, foi determinante para à derrota dos jacobinos. Cerceados ao entendimento político da realidade, intentaram transpor critérios de edificação da sociedade e do Estado de moldes comunitários da Antiguidade Clássica para uma constituição social completamente adversa a tais bases civis e cívicas da moralidade pública de então. A pretensão de criar um governo

[89] Aqui referimo-nos apenas aos grupos que adquiriram uma organização enquanto "partido" relativamente considerável, não desconsiderando a importancia, por certo, de outros movimentos sociais. No caso, seria plausível mencionar os *Diggers* que preconizaram uma "teoria coletivista", antecedendo o socialismo e o comunismo do século XIX, na luta pela superação da ordem feudal entre os anos 1649-1650 na Inglaterra. Este movimento de trabalhadores rurais pobres, liderados por Gerrard Winstanley, inclusive se autodenominavam *True Levellers* ("niveladores verdadeiros") por pretender expandir a reivindicação da igualdade política, expressão nítida entre os *Levellers*, para o domínio econômico.

democrático e popular nesses parâmetros na sociedade moderna – cuja desigualdade real e concreta de seus membros é adstringida pela abstrata igualdade da democracia burguesa – selou o *Terror* em sua sentença de morte. Em síntese, sem interesses próprios, ainda não se constituindo como classe independente, o proletariado, juntamente com as demais frações das classes médias, quando agiram contra a burguesia, como entre 1793 e 1794 na França, "não lutaram a não ser pela imposição dos interesses da burguesia, embora não ao *modo* da burguesia" (MARX, 1972, p. 43).

Cumprida a tarefa de "libertar e instaurar a moderna sociedade *burguesa*, [ainda] que em trajes romanos e com frases romanas" (MARX, 1975c, p. 204), levada a cabo pelos jacobinos, com sua política terrorista de combate às forças contrarrevolucionárias feudais, foi possível que a nova sociedade surgisse em sua força e vitalidade autênticas. Sob o *Diretório*, a "*sociedade burguesa* é *positivamente* representada pela *burguesia*" (MARX, 1975c, p. 204), onde a recém liberta indústria pode dar seus primeiros passos e a nova propriedade fundiária, com seus inúmeros proprietários, pode se manifestar. E apesar de a burguesia liberal ser violentada com o 18 Brumário de Napoleão Bonaparte (04/08/1799), com a quebra da representação e a subtração de seu exercício direto do poder político – em uma clara pretensão de autonomizar e tornar independente o Estado da sociedade civil –, será sob o Primeiro Império (1804-1815) que o processo revolucionário consolida-se e a estrutura do Estado receberá seu formato final.

Napoleão, ciente do caráter do *Estado moderno*, irá reconhecer e afirmar o poder material da burguesia, estando à frente da defesa do desenvolvimento sem entraves, pautado no livre jogo dos interesses particulares. Por certo pretendeu colocar-se como guardião de sua ordem social, como representante direto da nação, cujo *bonapartismo* de Estado revela-se, em sua gênese, "com a pretensão de ser a expressão universal da sociedade, possuidor de interesses próprios que estão acima dos interesses particulares e de todas as classes sociais, condição que lhe permite ser árbitro das contendas sociais e garantia da ordem pública" (BARSOTTI, 2002, p. 244). Reedita, sob outras condições e com suas distinções particulares, o mesmo *politicismo* que movia o jacobinismo, hipertrofiando a racionalidade política e o poder de Estado, em suas independência e autonomia idealisticamente afirmadas – aliás, uma característica do pensamento político moderno em geral, cujas "auto-exaltação" e tendência ao auto-engano já haviam sido denunciados por Marx como determinações da política em sua própria essência (MARX; ENGELS, 1973a, p. 664). Assim, ao mesmo tempo em que liquida

a propriedade feudal, partilhando o território rural e criando uma classe de pequenos proprietários camponeses – compondo "a fortificação natural da burguesia contra qualquer ataque-surpresa dos seus antigos suseranos" (MARX, 2011c, p. 146) –, Bonaparte reflete a crença ou a ilusão que concebe a política como seu próprio fim.

Na verdade, esse excessivo poder concentrado no Executivo – próprio à forma *Bonapartista* de Estado – expõe certa debilidade das classes proprietárias que, em troca de proteção, abdicam do controle político direto e atuam como financiadoras do aparato estatal, sendo responsáveis por erigir a superestrutura do Estado moderno. Entretanto, "quando a ordem burguesa estabelecida não corre mais o perigo da contrarrevolução, essas formas de autonomia estatal perdem seu significado e sentido histórico e torna-se possível a constituição da forma clássica do Estado burguês, o Estado representativo constitucional" (BARSOTTI, 2002, p. 247)[90]. No caso de Bonaparte, foi sua própria pretensão de subordinar a sociedade civil à sociedade política, com a opressão despótica sobre o liberalismo burguês, que selou sua *tragédia*: a mesma burguesia que Bonaparte tentava transformar em seu tesoureiro particular, com sua política econômica intervencionista e seu caráter militarista, em nome do culto e idolatria do Estado e de seus "fins políticos" específicos, foi a que provocou a penúria artificial que obrigou o imperador a retardar a campanha da Rússia – o início de seu próprio fim. A abstração da sociedade civil e a crença incondicional na política – tendências que estão no cerne do desenvolvimento do moderno Estado burguês – são levadas às últimas consequências no Estado bonapartista, um regime consciente da necessidade da opressão social e, em função disto, expressão máxima do antagonismo entre sociedade e Estado. O primeiro bonapartismo é, pois, a última forma de poder revolucionário da burguesia que, com a consolidação de sua formação social, finda a Revolução política e social francesa. Nas monarquias que sucederam o I Império se desdobra o processo em que a burguesia progressivamente tomará o poder para si, consolidando a forma constitucional à sua feição.

---

[90] À época de Kreuznach Marx expõe essas situações de relativa autonomia do Estado em relação à propriedade privada como algo estritamente circunstancial, mais como concessão desta do que como essência da política. Evidencia-se, sobretudo, em momentos em que o poder material ainda não se solidificou, sendo esta sua debilidade momentânea a razão desse crédito conferido ao Estado, que comparece como uma espécie de força auxiliar do desenvolvimento burguês: "A independência política não procede, pois, da própria natureza do Estado político, não é um obséquio que oferece o Estado político a seus membros, não é o espírito que o anima; são muito mais os membros do Estado político que obtém sua autonomia de um ser que não é o ser do Estado político, de um ser do direito privado abstrato, da *propriedade privada abstrata*. A independência política é um acidente da propriedade privada e não a substância do Estado político" (*Apud* RUBEL, 1980, p. 42).

A *Restauração*, compreendida entre a queda do I Império (1814) e a Revolução de Julho (1830) é ainda um intento das forças contrarrevolucionárias contra o triunfo da Grande Revolução de 1789. Após a derrota de Napoleão pelas forças da Santa Aliança, a burguesia francesa enfrenta o retorno da política à monarquia feudal com a Restauração dos Bourbons sem que, no entanto, fosse possível fazer regressar a ordem econômica feudal à França. A adaptação a esse quadro deixou como opção a Luis XVIII a modernização dos antigos proprietários rurais, então expropriados pela revolução, que, através de volumosas indenizações pelas terras repassadas aos camponeses, emergem na nova ordem como uma espécie de *aristocracia financeira*. Seu papel – a partir de então como uma importante *fração* da classe burguesa – juntamente com os pequenos proprietários rurais criados pela Revolução, será determinante nas próximas décadas da história francesa.

A burguesia francesa estava prestes a completar sua formação política e consolidar seu "Estado ideal", o *Estado representativo constitucional*. Mas somente em 1830 a burguesia liberal chegará, de forma sóbria e direta, ao poder político, formatando sua dominação sem as ilusões heroicas de "salvação do mundo" e de "fins humanos universais" inflamadas na Grande Revolução. O Estado burguês era reconhecido, pois, em seu verdadeiro significado: o regime da "expressão oficial do seu poder *exclusivo* e a consagração *política* dos seus fins particulares" (MARX, 1987a, p. 123). Nesse processo, a burguesia adquire "consciência de seu significado *social*" – ou seja, de seus interesses de classe – mas o movimento desencadeado em 1789, como adverte Marx, ainda não havia sido completado: ainda restava à burguesia francesa *completar sua dominação econômica*, cujo responsável por concretizar a vitória de seu outro "fator" será o *segundo bonapartismo*.

Com a Restauração e a Monarquia Constitucional de 1830 intensifica-se o caráter usurpador e de subordinação das atividades sociais pelo controle político do Estado. Aprofunda-se a divisão do trabalho e com ela novos grupos de interesses antagônicos são gestados na sociedade civil, ampliando o material social a ser objeto da ação estatal (MARX, 2011b, p. 126). A instabilidade política que marca todo esse período, desde 1789 até 1848, reflete a disputa pela hegemonia dos interesses materiais entre as frações dominantes da burguesia francesa, cuja forma de Estado é específica e deve ser correspondente.

Em 1830, com a Monarquia de julho, os capitalistas assumem, enfim, o controle da máquina estatal, cuja situação de poder monopolizado pela aristocracia financeira gerou intensas disputas com a fração industrial. A crescente urbanização, o incremento da produção

industrial, o desenvolvimento da ciência como força auxiliar e em função da produção, a ampliação da comunicação entre os países, interligando os diferentes centros de negócios, são alguns dos exemplos mais evidentes do desenvolvimento desencadeado a partir desse período. No entanto, não menos expressivo foi a generalização da miséria social *artificialmente* produzida desde então. Portanto, não bastasse a administração da crise política entre as frações da classe dominante, o avanço do capitalismo também se deparou com a necessidade de amortecer as crises sociais geradas entre as classes dominantes e as exploradas, instabilidade política e social que culminariam nos processos revolucionários de 1848.

Desde 1846 esteve em gestação, como seu prelúdio, manifestações[91] por toda Europa que caracterizariam a chamada "Primavera dos Povos". Na verdade, desde 1816 há episódios isolados desse movimento cujo caráter mais geral é a retomada e concretização das tarefas revolucionárias burguesas suspensas pela Restauração Monárquico-Absolutista Feudal e contra a ordem estabelecida pela Santa Aliança em 1815. Em 1848, com as agitações na Itália e na Irlanda, temos o início "oficial" da revolução; no mês seguinte, em fevereiro, com a derrubada da monarquia de Luis Felipe na França, ela ganha maior vigor e já no final de março se expande por diversos estados europeus[92], independentemente se de maior ou menor desenvolvimento ou do caráter central ou periférico de cada um. Um movimento heterogêneo, mas que em seu caráter comum colocava em pauta o "princípio das nacionalidades", a formação dos Estados nacionais independentes, a abolição da servidão e o combate ao Absolutismo – cujos graus de radicalidade distintos oscilavam desde reformas políticas liberais até a luta pela emancipação política completa, com o estabelecimento do sufrágio universal, do parlamento e a constituição da "República social da fraternidade geral", una e indivisível.

Todas as revoluções burguesas operadas desde 1789 são de natureza política, cujo foco tem em mira o aperfeiçoamento do Estado e do poder político. O mito do Estado e da política como formas de resolução dos problemas sociais é permanentemente alimentado nesses desdobramentos revolucionários que insistem em libertar a sociedade dos grilhões

[91] Em fevereiro de 1846 a insurreição polaca foi violentamente reprimida pelas forças austríacas de Metternich; em 1847 ocorrem a guerra civil da Confederação Helvética e a vitória dos cantões democráticos sobre os clericais; os liberais vencem as eleições belgas e, sobretudo, os movimentos de libertação e unificação decorridos em praticamente todos os Estados italianos subjugados pelo Absolutismo; na França e na Alemanha, por seu turno, ocorriam manifestações por reformas políticas eleitorais, configurando o quadro da primeira revolução continental com potencialidades e repercussões globais.

[92] Nos anos de 1848/1849 estão em ebulição política Alemanha, Itália, Áustria, Tchecoslováquia, Iugoslávia, Hungria, Polônia, Romênia, Irlanda, Bélgica, Suíça e Dinamarca.

feudais que limitam o progresso econômico e restringem o livre desenvolvimento das faculdades humanas. Os demais grupos sociais, também oprimidos pela ordem feudal, lutam junto com a burguesia, então na vanguarda do processo, em nome da mesma promessa de liberdade, igualdade e fraternidade. No entanto, as lutas que seguem a partir de 1848 minam de vez o politicismo na raiz dessas ilusões: como uma fratura exposta, a dominação política e a natureza classista do Estado entram em cena quando a contradição é modernizada, explicitando a irreconciliável disputa que opõe a classe do capital à classe do trabalho.

3.2 As Revoluções de 1848 e seus desdobramentos: ilusões perdidas, enfim

As *revoluções de 1848* são decisivas quando se trata de investigar o que Marx redigiu sobre política. Nos anos anteriores, Marx havia se dedicado ao combate teórico, tecendo críticas enfáticas, por exemplo, aos neo-hegelianos, aos assim chamados socialistas utópicos e ainda aos economistas políticos. Diante da eclosão de movimentações revolucionárias por toda Europa, Marx irá, através de suas colaborações para o jornal *Nova Gazeta Renana*, manter o padrão crítico, primando pelo esclarecimento científico da realidade, que não admite concessões a nenhuma sorte de interesses, seja diante do partido ou do próprio movimento revolucionário. É precisamente o significado desses acontecimentos, apreendidos pela analítica marxiana, que revelam sua central importância para compreensão da politicidade e da racionalidade política correlata ao seu evolver.

França e Alemanha são exemplares nesta quadra histórica: aquela por ser a forma *clássica* dos embates de 1848 – isto é, por exemplificar um dado fenômeno "em sua forma mais pura e evidenciada" (MARX, 1977, p. 76); ao contrário, a "miséria alemã" expõe visceralmente a estreiteza da burguesia, que na particularidade germânica vivencia apenas as agonias da modernidade sem nunca ter desfrutado de suas glórias. É pelo desvendamento da lógica própria das colisões sociais que o caráter das formas políticas de luta pode ser compreendido. É, pois, a constatação da determinação da arena político-estatal pelas demandas sociais que confirmarão os limites intransponíveis da luta e da razão políticas. É nesse sentido, portanto, que se compreende, após a extinção da *Liga dos Comunistas*, a aliança do grupo integrado por Marx, através da *Nova Gazeta Renana*, com o partido democrático alemão, à sua esquerda certamente: do primeiro ao último número, o objetivo dos comunistas sempre foi a *revolução social* e a alternativa política de luta era mediada pela

aliança com os democratas, dada a debilidade tanto da burguesia quanto do proletariado na Alemanha, bem como da impossibilidade histórica da revolução política democrático-burguesa.

Na França, 1848 representa historicamente a implantação definitiva do capitalismo, a hegemonia da burguesia consumada pela expansão das relações de produção regidas pela lógica do capital e pela estruturação política a elas correspondente. O capitalismo cristaliza-se pela afirmação do capital industrial nas *Revoluções de 1848*, o qual se impõe diante das demais frações burguesas, bem como submete tanto as forças do *ancien regime* como seu inimigo moderno – o proletariado. O caráter particular da modernidade explicita-se por completo, e as lutas que se desdobram da insurreição de *fevereiro* às jornadas de *junho* não mais permitem refutar o antagonismo de classe entre trabalho e capital e, por conseguinte, as limitações da esfera da politicidade para a resolução dos problemas sociais.

O proletariado ousa, então, pela primeira vez, levantar-se por seus próprios interesses de classe. Para além das formas políticas específicas que o poder social da burguesia pudesse tomar, a ação *revolucionária* da categoria do trabalho questionava a própria *ordem* do capital. Consciente do perigo que a ameaçava, a ação da burguesia, em toda a Europa, será norteada pela posição da classe operária em Paris – notadamente a que estava na vanguarda do processo em curso. Por isso – pela agudização do tensionamento entre proletariado e burguesia – a "*revolução de junho* é o *centro* em torno do qual giram a revolução e a contrarrevolução europeias" (MARX, 2010c, p. 122).

Alguns dias após a insurreição de junho ter sido desencadeada pelo proletariado parisiense, aos 27 de junho de 1848, estampava-se nas páginas da *Nova Gazeta Renana*, com precisão, o significado histórico mais geral desses acontecimentos – "Com este *segundo ato da revolução francesa* começa agora a *tragédia europeia*" (MARX, 2010c, p. 124) – que serão, na sequência, examinados com acuidade (nº 29 – *A Revolução de Junho*). Marx destaca que, ao massacrar os trabalhadores parisienses, "*A burguesia francesa ousou o que jamais o rei francês ousaria: ela selou sua própria sorte*" (MARX, 2010c, p. 124). Isto porque triunfar por meio da "força bruta", como *classe dominante*, significou ratificar "a cisão da nação francesa", reconhecendo que os interesses da "nação dos proprietários" jamais poderia harmonizar-se com os interesses da "nação dos trabalhadores". Aniquilava, assim, "todas as mistificações e ilusões da revolução de fevereiro", e à *fraternidade* seguia-se, neste "segundo ato", o *antagonismo* explícito da *moderna sociedade de classes*.

E ao "cair nas trincheiras por sua própria existência" – e não por nenhum rei ou nenhuma república, o *povo* extraiu sua *vitória histórica* de sua primeira e avassaladora derrota: sozinho, "sem outro líder, sem outro meio além da insurreição mesma", suas "últimas ilusões" foram, enfim, dissipadas. O proletariado afirmou-se, assim, como *sujeito da transformação radical*, e praticamente lutou pela perspectiva do trabalho, por uma "sociedade humana ou humanidade social", em contraposição à "sociedade civil" característica da sociabilidade posta pela regência do capital. Os trabalhadores foram massacrados; mas à medida que a *república tricolor* tornava-se *vermelha*, "a *cor do sangue*", desmascaravam-se as relações sociais e as posições de classe; e os reais opositores da classe operária – os proprietários – foram, então, revelados. É isto que se depreende da afirmação de que as "ilusões" e "mistificações" de fevereiro foram, a duras penas, dissipadas.

Em *fevereiro* a *fraternité* ainda era possível – possível enquanto os interesses das classes antagônicas não se evidenciassem cabalmente; enquanto, portanto, os verdadeiros inimigos entre si ainda permanecessem velados. A aliança entre trabalhadores, republicanos burgueses, democratas pequeno-burgueses e oposições dinásticas fundava-se na luta contra um inimigo comum – a luta contra a monarquia para instaurar a república. O foco da transformação reivindicada permanece restrito às *formas de Estado*, não questionando ainda a própria *dominação*. A república punha em perspectiva a supressão dos privilégios de classe, através da conquista de direitos políticos, de liberdades de manifestação e organização, e ainda do sufrágio universal. Mas não estava claro, todavia, que esta supressão *política* dos privilégios não corresponderia a uma transformação nas relações sociais. Acreditou-se que substituindo uma *forma de Estado* por outra, as classes e a dominação de classes seriam suprimidas.

Em *fevereiro* a classe trabalhadora ainda não tinha clareza de seus objetivos próprios e dos meios adequados para alcançá-los. Sem a explicitação do antagonismo que a opõe à classe proprietária, menos conscientes poderiam ser as maneiras de resolvê-lo. Suas limitações, seu pouco grau de consciência em termos de sua posição e metas, ainda permaneciam restritos ao território da politicidade burguesa, pautando-se pela crença no caráter resolutivo das transformações políticas. Esta consciência de seu ser, de suas condições de vida, será explicitada praticamente pelo *conteúdo* da república. Nela, com a eliminação do sufrágio censitário e o acesso de todos ao Estado que daí resulta, a propriedade e o domínio de uma classe são abolidos, mas apenas em sua *forma* política. Com isto torna-se possível visualizar

que, na realidade, seu poder ainda vigorava, mesmo porque foram expostas suas raízes sociais; a república evidencia-se, assim, como *outra forma* do mesmo domínio.

Sob o *governo provisório*, após a vitória de fevereiro, ainda era provável o envolvimento dos trabalhadores em nome da república, que, em meio às euforias, acreditaram que sua condição de exclusão material e política seria transposta. Já desde a abertura da Assembleia Nacional ficou claro que, na nova organização política, se tratava mesmo "de *reconduzir o trabalho às suas antigas condições*. Portanto, os trabalhadores se bateram em fevereiro para serem atirados em uma crise industrial" (MARX, 2010c, p. 128). Fevereiro expôs a nova forma de subsunção dos trabalhadores que, perdidos em promessas, acabaram por lutar pela ascensão de seus próprios opressores. Suas condições de vida decaíram ainda mais e, em resposta às suas reivindicações sociais (empregos, diferenciação de impostos de acordo com a renda, etc.), os trabalhadores foram surpreendidos por uma intensificação da repressão burguesa através de diversas medidas reacionárias adotadas pelo governo[93]. Diante do *adeus à fraternité* declarado pela burguesia, os trabalhadores reagem à sua dominação com as *jornadas de junho*.

Em suas lutas, a burguesia sempre focou a conquista de transformações na forma política – da dominação e da escravidão da ordem do capital; agora, com junho, via-se contestada pelos trabalhadores nas próprias condições materiais das quais se ergue enquanto classe dominante e sobre as quais dimensiona seu poder por meio do Estado. A ordem burguesa – e portanto, a dominação dos proprietários – foi contestada praticamente; e "a burguesia apresentou assim a questão que junho deveria responder – com metralhas e barricadas" (MARX, 2010c, p. 128), sangrando a nação francesa numa guerra civil das mais terríveis de sua história[94]. Junho é o exemplo mais concreto e desenvolvido até então, no âmbito da *práxis*, que inaugura um caráter qualitativamente novo da ação revolucionária. Se *fevereiro*, ao instituir o Estado político pleno, a república, consumou-se como a explicitação cabal dos limites da *revolução política* em geral, *junho*, ao ter como finalidade imanente as

[93] Trabalhadores parisienses invadiram a Assembleia Nacional em 15 de maio; como não foram atendidos em suas reivindicações, declararam-na dissolvida e formaram um governo provisório – Barbés, Blanqui, Albert, Blanc, Proudhon, Cabet, dentre outros –; após o fracasso da ação e da prisão de seus líderes, a burguesia intensificou a repressão por meio de medidas reacionárias (reorganização das oficinas nacionais, proibição de reuniões e fechamento de diversos clubes democráticos).

[94] "Nenhuma das inúmeras revoluções da burguesia francesa desde 1789 foi um atentado à *ordem*, pois deixaram subsistir a dominação de classe, a escravidão do trabalhador, a *ordem burguesa*, por mais que a forma política dessa dominação e dessa escravidão mudasse. Junho atentou contra essa *ordem*. Ai de junho!" (MARX, 2010c, p. 128).

transformações sociais, desdobra-se num patamar superior, particularizando-se pelo caráter social que a determina[95].

Essa distinção de conteúdos entre as revoluções de tipo político e as sociais é apreendida por Marx, agora por uma experiência prática exemplar, que claramente reitera reflexões dos idos de 1843/1844. Toda e qualquer *revolução política*, por mais significativa que seja, é restrita e parcial porque, a despeito de promover alterações relativas às formas de Estado – isto é, nas formas de dominação de classe – deixa intacta a dominação mesma, precisamente por não atacar os fundamentos materiais que a sustentam. Somente uma *revolução social* pode universalizar a emancipação, justamente por objetivar a destruição desses fundamentos e a concretização de relações materiais que suplantem a dominação, eliminando, por isso mesmo, seus complementos políticos. Isso, vale dizer, sem desconsiderar que a luta contra o Estado em geral seja um elemento da luta contra a ordem. Entendida como revolução do trabalho contra o capital, a revolução social tem como sujeito histórico os trabalhadores ou a classe portadora do "trabalho vivo" – ao passo que, na contramão, as revoluções políticas ou burguesas foram desencadeadas pela classe detentora do capital, do "trabalho morto" separado dos homens.

O modo de produção e intercâmbio dos produtos sob a regência do capital, essencialmente determinados pela modalidade concreta que a atividade vital humana assume nesta particularidade – o *trabalho estranhado* –, é o fundamento da existência da burguesia e dos trabalhadores. É, pois, onde se assenta a dominação daquela e a escravidão destes, o antagonismo entre ambos, tanto em nível material quanto ideal. Revolucionar significa, então, liquidar esse antagonismo entre capital e trabalho, efetivando a suprassunção desse formato social engendrado pelos homens e suas relações mútuas e pelos produtos de sua atividade. Em

---

[95] "A *Fraternité*, a fraternidade das classes antagônicas, uma das quais explora a outra, esta *Fraternité* proclamada em fevereiro, escrita com grandes letras maiúsculas na testa de Paris, em todas as prisões, em todas as casernas – sua expressão verdadeira, não falsificada, sua expressão prosaica é a *guerra civil*, a guerra civil em sua figura mais terrível, a guerra do trabalho contra o capital. Essa fraternidade chamejava diante de todas as janelas de Paris na noite de 25 de junho e iluminava a Paris da burguesia, enquanto a Paris do proletariado queimava, sangrava, agonizava. A fraternidade durou enquanto o interesse da burguesia esteve irmanado ao interesse do proletariado. [...] [Lutaram juntos enquanto a monarquia foi seu] inimigo *comum*. A *revolução de fevereiro* foi a *bela* revolução, a revolução da simpatia geral, porque os antagonismos que eclodiram nela contra a realeza, *não desenvolvidos*, dormitavam em comum acordo um ao lado do outro, porque a luta social que constituía seu fundamento alcançara apenas uma existência etérea, a existência de uma frase, da palavra. A *revolução de junho* é a revolução *odiosa*, a revolução repulsiva, porque o fato ocupou o lugar da frase, porque a república desnudou a própria cabeça do monstro, ao derrubar-lhe a coroa protetora e dissimuladora" (MARX, 2010c, p. 126-127).

1848 o domínio do capital emergiu "de modo puro", revelando que o máximo da forma burguesa corresponde a uma realidade contraditória, de subsunção de uma classe por outra, impossível de ser resolvida nos limites da politicidade.

O desenvolvimento das forças produtivas é também desenvolvimento da capacidade humana de autodeterminação, mas não significa, necessariamente, o desenvolvimento da personalidade humana. O *estranhamento* – admitido como fenômeno histórico-social próprio às formações sociais divididas em classes – é, na sua raiz, esse descompasso, essa dissociação entre esses dois pólos constitutivos do ser social, entre generidade e individualidade. Ou seja, o que é visível nos estranhamentos é o real impedimento do indivíduo de se alçar no nível do gênero em termos das potencialidades realizáveis, é a redução mesma do sujeito quando submetido ao estranhamento.

O capital possibilita uma imensa expansão da capacidade do desenvolvimento das forças produtivas, mas este caminho aberto ao nível do *gênero* é percorrido às expensas da autêntica personalidade humana ao nível do *indivíduo*. A emancipação consiste em suprimir essa contradição em que indivíduo e gênero estão apartados; em destruir os fundamentos materiais da sociedade atual, que restringem a potência humana; em suplantar a subordinação dos homens ao produto estranhado da exteriorização da própria vida; consiste, enfim, em viabilizar a autenticidade humana, onde as individualidades compreendem a própria vida como constitutiva do desenvolvimento genérico. Somente a *revolução social* é, pois, resolutiva – e junho ratifica essa apreensão.

A verdadeira vitória em *junho* não foi, nesse sentido, consumada pela burguesia. A derrota das forças do capital foi historicamente determinada quando, diante do massacre dos trabalhadores, todas as ilusões foram perdidas e a política desmistificada. Junho foi a primeira batalha na luta pela emancipação humana; o primeiro momento de um longo percurso que a humanidade tem à sua frente até a concretização da revolução social.

Enquanto os desdobramentos da luta entre o proletariado e a burguesia franceses ocuparam Marx por expressarem a contradição entre trabalho e capital em sua forma "mais pura e evidenciada", a realidade alemã, onde desempenhava, então, sua atividade crítico-jornalística, lhe possibilitará acesso a determinações fundamentais quanto à politicidade precisamente por seu atraso histórico. Marx contrapõe o anacronismo alemão – ou a *miséria alemã* – à expressão clássica do capitalismo resultante de uma revolução por ele denominada de "tipo europeu". Uma análise em que, em síntese, "expõe brilhantemente a universalidade

do capitalismo se realizando sob duas formas particulares, exibindo suas diferenças, potencialidades e irrealizações" (CHASIN, J. *In* MARX, 1987, p. 38-39 – *Prefácio*).

Uma tese fundamental de sua analítica consiste em que a realização efetiva da revolução burguesa é prévia condição para uma revolução política do capital, como antecedente da revolução do trabalho. Sua incompletude ou não realização impõe "ultrapassar os limites e ilusões relativas à perfectibilização ético-política do Estado" (CHASIN, J. *In* MARX, 1987, p. 38-39 – *Prefácio*) e ter como *télos* a *revolução social*. Nesse sentido,

> A história da burguesia prussiana, como em geral da burguesia alemã de março a dezembro, demonstra que na Alemanha uma *revolução* puramente *burguesa* e a fundação do *domínio burguês*, sob a forma de *monarquia constitucional*, são impossíveis; possíveis são apenas a contrarrevolução feudal absolutista ou a *revolução social-republicana* (MARX, 1987, p. 90).

Marx destaca que, além de restritas, as revoluções políticas nem sempre são possíveis. As formas da monarquia são formas políticas de sociedades específicas, de modo que uma monarquia constitucional burguesa exige, pois, transformações das relações sócio-econômicas. A moderna sociedade burguesa implica no desenvolvimento da divisão do trabalho, na introdução de novas máquinas e da concorrência – condições materiais em franca oposição ao antigo regime, que se pauta pela defesa da forma corporativa feudal, dos artesãos, do pequeno capital, etc.. É pela determinação dessas relações que se consolida o Estado burguês, o qual é concebido como "ferramenta profana da sociedade civil" (MARX, 2010c, p. 132). A ausência dessas condições implica necessariamente na inviabilidade de uma revolução política burguesa nos moldes clássicos da *Revolução Inglesa* de 1648 e da *Revolução Francesa* de 1789 – revoluções estas de "tipo europeu".

Em 1848 o capitalismo já estava bem desenvolvido nesses países que consolidaram o poder da burguesia em sua expressão mais madura – o capital industrial. A classe do trabalho havia, concomitantemente, amadurecido e seus interesses haviam se alargado: estava claro que a necessidade mundial era a supressão do domínio burguês. Portanto, não é surpreendente que na França, após eliminar todos os obstáculos à dominação de sua própria classe, a burguesia tenha assumido a ponta da contrarrevolução – irrefutavelmente constatada na enérgica repressão às jornadas de junho.

Na Alemanha, por conseguinte, a burguesia não havia sequer derrotado seu antagonista histórico – o absolutismo feudal – e já tinha diante de si seu inimigo atual – o proletariado armado! A debilidade das relações capitalistas engendrava uma burguesia atrófica que para concretizar suas tarefas econômicas certamente teria de abdicar de seu poder

político exclusivo nos moldes de uma revolução puramente burguesa. Para desenvolver o capitalismo, e antecipadamente se resguardar frente à classe operária que a ela já se opunha, a modernização política do Estado seria fruto de acertos e concessões com a classe ainda no poder, mesmo que estivesse em franca decadência histórica! Por isso Marx visualiza ou uma contrarrevolução feudal absolutista ou uma revolução radical, social, da emancipação geral da humanidade, como as alternativas possíveis à *miséria alemã*. Daí também se compreende, como mencionado anteriormente, a aliança com o partido democrata na Alemanha e a colaboração no periódico *Nova Gazeta Renana*.

Junho de 1848 expõe a condição revolucionária da classe dos trabalhadores, ao mesmo tempo em que transforma praticamente o sentido do termo *revolução*, que agora é identificado, sem mais ressalvas, à *superação do capital*. Mas a burguesia também é modificada pela derrota dos trabalhadores: deixa de ser classe portadora do novo e assume a condução da contrarrevolução. A aliança da burguesia com as antigas forças feudais, em nome da derrota dos trabalhadores, torna-se comum, por exemplo, naqueles lugares onde o desenvolvimento capitalista é mais atrasado. Na maior parte dos movimentos, os objetivos mais imediatos voltavam-se à modernização das relações sociais com a instauração da sociedade burguesa. A abolição da sociedade feudal e absolutista era, pois, a necessidade do mundo de então. Esses movimentos são generalizados como *europeus* exatamente por expressarem a necessidade da época. Mas a própria repressão aos trabalhadores em junho, em Paris, faz com que a contrarrevolução adquira caráter *europeu*, no sentido de expor a contradição mais atual – a contradição que opõe capital e trabalho. A burguesia expõe sua face reacionária – não neste ou naquele lugar – mas essa passa a ser, então, sua própria condição de classe.

A sociabilidade do capital, ao promover o desenvolvimento das forças produtivas e a instauração das liberdades políticas (ao possibilitar que as contradições sejam expostas mais claramente) tem aí uma positividade que deve ser reconhecida. Ainda mais que é no evolver dessas condições que o aprendizado revolucionário da classe do trabalho tem suas possibilidades de se desenvolver. Mas tão logo essa formação social se desenvolva, seus limites ficam claros, evidenciando que tais relações obstaculizam o processo de autodeterminação das potencialidades humanas. A necessidade social passa a ser, então, sua própria superação, desenvolvendo a luta de classes num outro patamar, que tem nos trabalhadores seu polo revolucionário e a burguesia como expoente da contrarrevolução.

1848 exprime o caráter internacional da revolução. Sua condição de êxito envolve sua expansão em nível mundial, incorporando necessariamente o *locus* mais desenvolvido das relações socioeconômicas capitalistas – que, à época, significava a tomada de parte na guerra pela Inglaterra. Marx evidencia, pois, a necessidade de uma *guerra mundial*, de uma luta internacional contra o capital, valendo-se de forças produtivas amplamente desenvolvidas – posição identificada anteriormente e que vai sendo reconfirmada no curso revolucionário.

A análise das revoluções burguesas de "tipo europeu" (1648 e 1789) revela a politicidade como alvo imediato das transformações desencadeadas. Uma mudança que é determinada por alterações da própria ordem social; como resultado e expressão das mesmas, compreende-se que a burguesia assumiu o poder de um Estado por ela criado, necessariamente adequando-o à sua ordem social. Em contrapartida, outros elementos são esclarecidos a partir da análise do atraso alemão. A constatação das debilidades da formação social permite apreender o Estado como instrumento necessário para conservação de sociedades cindidas pela divisão social do trabalho – particularidade também própria à sociabilidade do capital. O Estado é forjado como contraponto, em separação da sociedade civil, funcionando como instrumento de sustentação de uma formação social incapaz de fazê-la por si mesma, a partir de suas próprias determinações. Operacionalizar esta função sempre apresenta caráter conservador, a qual será moldada de acordo com a peculiaridade da sociedade civil que o determina e que deve defender. No caso da sociedade civil burguesa, no tratamento da questão dos impostos (nº 232), Marx não esconde o papel mais geral do Estado moderno – que é pago pela sociedade civil para exercer seu poder como "comitê administrativo" dos interesses comuns ao conjunto dos burgueses.

Mas a crítica não permite que Marx desconsidere o lugar e a importância da política (nº 29 e nº 133). As *lutas políticas* são determinadas como "formas aparenciais das lutas sociais", mas nem por isso podem ser desprezadas; o que não implica em abstrair suas limitações intrínsecas. O enfrentamento das lutas políticas é necessário, mesmo porque a forma de Estado não é indiferente. Sempre é melhor a forma em que os antagonismos não são encobertos e o conflito aberto pode emergir. Assim é que a república democrática se destaca, ao permitir que os interesses de cada classe sejam explicitados. Em Paris, com a instauração da república, veio à luz, por exemplo, que a eliminação política das classes não significou sua abolição real; evidenciou-se, assim, a dominação de classe e suas raízes sociais.

Ao passo que a república se mostra como a melhor forma de governo para os trabalhadores, por expor os antagonismos e possibilitar a resolução em luta aberta, pelo mesmo motivo é a forma de governo mais inadequada para a burguesia sempre que as lutas de classe se agudizam. O domínio do capital pressupõe que as raízes e os conteúdos sociais sejam velados – caráter característico, inclusive, do *politicismo* que limita o pensamento burguês. Mas essa "ilusão" de um poder sem dominação só se sustenta enquanto as lutas de classe permanecem latentes. A burguesia lutou, em Paris, pela república; mas quando se conscientizou de que a forma pura de seu domínio expunha sua condição de classe dominante, inevitavelmente recaiu ao monarquismo que permitia a manutenção das ilusões do povo ao escamotear sua dominação. Com a agudização do antagonismo social, a república deixou de ser bem quista, e a burguesia torna-se disposta a abdicar da forma direta de exercer seu poder – o que não equivale a abrir mão de seu domínio. Mas, após junho, a monarquia já não era mais uma forma possível em seus moldes clássicos – e tanto isso foi constatado que, na análise depreendida dos desdobramentos das revoluções de 1848, Marx explica o episódio de Luís Bonaparte e seu *18 Brumário*.

Por outro lado, o reconhecimento de que a república constitui a melhor forma de governo para a classe trabalhadora não implica subsumir-se às suas mistificações quanto ao *sufrágio universal* e a *vontade da maioria* que ele promove (nº 205). Mesmo porque essa *vontade da maioria* nada mais é do que a expressão na esfera da politicidade dos interesses da classe dominante, que ao homogeneizar as individualidades como *cidadãos* abstratos, anula todas as contradições reais entre as classes por despojar os indivíduos das condições materiais de sua existência. Como resultado e expressão mesma da separação entre Estado e sociedade civil esta é a lógica da politicidade: cindida internamente em classes antagônicas, a sociedade civil demanda um poder externo capaz de garantir sua estabilidade, para a qual o Estado se mostra como esfera complementar, propondo-se como seu contraponto, mas cuja debilidade é incapaz de suprimir.

A partir do exemplo clássico francês, podemos sintetizar as revoluções políticas burguesas tendo como marco 1848, cuja revolução de *fevereiro* – e todas as lutas precedentes desde 1789 – atestam a burguesia como força revolucionária cujo objetivo é emancipar a sociedade das amarras feudo-absolutistas; com as jornadas de *junho*, e a entrada em cena do proletariado como agente independente, as forças burguesas assumem o leme da contrarrevolução, cujo inimigo direto são as forças do trabalho. E assim como as ações da

burguesia – já despida completamente de qualquer pretensão de caráter universal, bem como de sua tão almejada II República (aquela que seria sua forma clássica de dominação com o poder político direto em suas mãos) – vão nortear as forças repressivas por toda Europa, a movimentação do proletariado francês iluminará a luta pela revolução social no continente. A contradição assim modernizada, faz a burguesia se autodirecionar para os bastidores do poder, com controle político indireto, cuja forma estatal mais característica do período contrarrevolucionário é o *bonapartismo*.

Em 1830 já é possível identificar a forma acabada do poder político burguês, de modo que a partir de então, até 1848, a classe burguesa detém a hegemonia do poder estatal sob a forma de Monarquia Constitucional, sob direção da Casa Orleans, com controle exercido de forma direta, mas com um sistema eleitoral censitário, monopolizado exclusivamente pela aristocracia financeira – a única fração da classe burguesa dominante sob Luis Felipe. Enredado num círculo vicioso de penúria e endividamento do Estado, espoliado pela via de empréstimos e gastos públicos extraordinários, a Monarquia de Julho caía cada vez mais sob a dependência da alta burguesia, ao mesmo passo que mantinha excluída não só a participação política do proletariado, como também do campesinato, da pequena burguesia e parcelas significativas da burguesia industrial. A tensão mais iminente na cena política burguesa, portanto, centrava-se nos antagonismos entre as frações *financeira* e *industrial*. A sobrecarga de impostos a que era obrigado a lançar mão o governo de Luis Felipe, bem como a concentração do capital pela "bancocracia" dos Rothschild, agudizava, por seu turno, a miséria dos pequenos camponeses (altamente comprometidos com hipotecas), dos proletariados, como acabava também pondo em risco o desenvolvimento da burguesia industrial.

A impopularidade de um tal governo de rapinagem do Estado francês não poderia resistir (como não resistiu) à crise econômica que sobreveio no pré 1848 – às más colheitas agrícolas de 1845-1846 somaram-se os drásticos efeitos da crise do comércio e da indústria na Europa de 1847, que imediatamente leva a um questionamento geral, desencadeado inicialmente pela burguesia industrial, acerca do monopólio da aristocracia financeira. O fator econômico é o grande motor da agitação revolucionária que se verá em breve – tão oportuno que não será desperdiçado pela grande burguesia industrial que, crente de seu controle sobre a classe operária, insurge movimentos reivindicatórios no sentido de uma reforma eleitoral que ampliasse a participação política, no intuito de minar a hegemonia dos *notáveis* e alterar o

próprio governo. A Monarquia de Julho seria derrubada pela *Revolução de Fevereiro*, em nome da "fraternidade geral", pondo fim ao período de domínio incompleto da burguesia que, pela forma autocrática, restringia a luta de classes ao universo político institucional, camuflando seu protagonismo.

Por certo, a presença do proletariado nestas demandas, como anteriormente observado, radicaliza o processo com suas reivindicações democráticas que em 24 de fevereiro, com a proclamação da II República, sela o destino do mito no Estado e na política, expondo visceralmente a dominação burguesa. O *Governo Provisório* (24/02 – 04/05) então seguinte procura acomodar todas as classes e frações de classes envolvidas na luta contra a monarquia, com notada maioria da burguesia moderada reformista, representando a conciliação das classes proprietárias e comparecendo como articulador da ordem burguesa, tão necessária à segurança econômica. Ao Governo Provisório coube a herança de todo (des)governo de Luis Felipe, sendo imperioso respostas imediatas para tentar restabelecer o equilíbrio fiscal. O Estado devia saldar a dívida com a aristocracia financeira e não lhe restou alternativa senão confiscar os depósitos das caixas econômicas, agredindo diretamente a pequena burguesia, e criar novos impostos, que feria de morte o campesinato.

Por outro lado, apesar de sua debilidade – por conta do relativo atraso e incipiência do próprio desenvolvimento capitalista francês –, o proletariado ousa manifestar-se de modo independente, agindo para intensificar as mudanças, cujas expressões mais enérgicas são o sufrágio universal masculino e a consagração do "direito do trabalho". No caso do sufrágio universal, a despeito de concretizar a dominação de classe burguesa em sua completude – na medida em que incorporava e emancipava *todas* as classes e frações de classe *proprietárias* –, significou também a criação da base social e eleitoral decisiva de Luis Napoleão e de seu domínio sob o II Império. Isto porque, em sendo à época a França um país predominantemente agrícola, o sufrágio confere à grande massa de proprietários nominais, os *camponeses*, a condição de "árbitros dos destinos do país" (MARX, 1975c, p. 117). Como anteriormente referido, Marx identificava o verdadeiro significado do sufrágio: antes de equacionar os problemas sociais "magicamente", como querem os politicamente iludidos, acabava por explicitar os diferentes interesses de classes, dantes encobertos pela forma monárquica. No mais, expõe os interesses das frações burguesas como um todo contra o

restante da população. Quando o proletariado ousa manifestar-se[96], junto com os populares, a repressão e a prisão dos líderes Barbès e Blanqui aniquilam a inciativa, dando início a violência burguesa contrarrevolucionária. O objetivo era eliminar qualquer conquista social dos primeiros meses da revolução e isolar o proletariado. A repressão e o massacre das jornadas de junho, como exposto, representou o auge dessa escalada, extirpando quaisquer ilusões ainda remanescentes.

A retomada da prosperidade industrial em 1848, aliada à derrota de junho do proletariado francês, faz deste e do próximo ano um período de refluxo do movimento revolucionário. Mas a paralisação do comércio e da indústria, em decorrência das lutas, atirou a República Tricolor novamente nas mãos dos credores – a velha aristocracia financeira –, fazendo ruir a expectativa da pequena burguesia de renegociar as concordatas. Ademais, houve a limitação de todos os direitos democráticos conquistados em fevereiro (de associação, de liberdade de imprensa, de clubes políticos, etc.), mesmo que a contrarrevolução não tenha tido energias suficientes para banir o sufrágio, e o consequente acirramento dos ânimos. Já não sendo pouco, havia também os antagonismos constitucionais que opunham o executivo ao legislativo, cuja onipotência deste significava praticamente quase uma impossibilidade de um processo de revisão constitucional. Constituição, aliás, em que as liberdades genericamente afirmadas por vezes acabavam, pela regulamentação de leis orgânicas, aniquiladas – sempre segundo o interesse da "segurança pública", ou seja, da segurança e da ordem burguesas. Criava-se, progressivamente, um clima insustentável à manutenção dos republicanos no poder e, em que pesem suas razões particulares, todas as classes e suas respectivas frações alimentavam esse desejo. Mas o coadjuvante decisivo para a ascensão de Luis Napoleão ao leme da nação francesa, com a consequente destituição dos republicanos, foi o *campesinato* que, depositando no voto suas "fantasias", concedeu-lhe vitória esmagadora nas eleições presidenciais de 10 de dezembro de 1848.

No próximo ano, nas eleições para a Assembleia Nacional Legislativa em 13 de maio, será conduzido ao poder o *partido da ordem* – a união das duas casas dinásticas, legitimistas e orleanistas. Marx aponta as respectivas *condições materiais* – e não meras questões de princípio – como a diferença central que opunha a casa de Bourbon a de Orleans: suas condições sociais de existência se assentam em duas espécies de *propriedade* distintas,

[96] Manifestações de 15 de maio, que cobravam da Assembleia uma postura mais revolucionária.

irradiando "o velho contraste entre a cidade e o campo, a rivalidade entre o capital e o latifúndio" (MARX, 1975c, p. 224). Juntos, embora formalmente, porque a divergência de seus interesses materiais impedia sua união de fato. No entanto, neste momento específico, suas divergências políticas – que colocavam em questão as *formas* de Estado, no duelo entre monarquia e república – eram menos importante do que o "rótulo social" que reivindicavam para si: efetivos representantes do regime burguês, como classe burguesa organizada contra as demais classes, ampliando e endurecendo a dominação sobre a sociedade francesa. A coligação burguesa assim constituída na Assembleia Legislativa será oposta pelo novo *partido social-democrata*, a Montanha, que reconcilia a pequena burguesia com facções socialistas do proletariado[97].

Não mais como um regime de monopólio de uma facção, a República Parlamentar que, com a união da grande burguesia, "coloca na ordem do dia o domínio de sua classe", como forma política que lhe permite o domínio completo sobre a sociedade como um todo, defrontando-a com as demais classes subjugadas numa luta agora sem qualquer mediação. Com o funcionamento do parlamento burguês, portanto, as contradições sociais aparecerão explicitamente como luta de classes e não mais como uma questão política sobre formas de Estado.

Com seu estilo peculiar, na titubeante atitude social-democrata, a Montanha acaba acumulando derrotas e muito em breve, em junho de 1849, já estará praticamente liquidada. Agora era a pequena burguesia democrática que seria isolada e reprimida, nos mesmos moldes do que sofrera o proletariado em 1848, instaurando-se, pelo partido da ordem, uma espécie de "ditadura parlamentar". Na realidade, esta atitude de expulsar sua bancada mais popular, rendeu ao partido da ordem um sério desgaste e isolamento, cuja quebra da institucionalidade constitucional demonstrou enfraquecimento do Legislativo diante do poder executivo. Aliás, o constante enfoque na luta contra a "anarquia", a "ameaça vermelha", levou o partido da ordem a fortalecer o executivo com Luis Bonparte, equivalendo, em razão

[97] Marx é bastante cético em relação a essa aliança entre facções socialistas operárias e a pequena burguesia, tendo em vista que nela se abre mão do objetivo revolucionário de suprimir a contradição entre capital e trabalho, extremos irreconciliáveis, em nome de uma suposta harmonia adquirida pelo amortecimento do antagonismo através de transformações sociais por um processo democrático: "quebrou-se o aspecto revolucionário das reivindicações sociais do proletariado e deu-se a elas uma feição democrática; despiu-se a forma puramente política das reivindicações democráticas da pequena burguesia e ressaltou-se seu aspecto socialista. Assim surgiu a *social-democracia*" (MARX, 1975c, p. 226-227).

indireta, a debilidade do corpo social ao poder político que o mantém sob tutela[98]. Na Assembleia, a composição do "ministério de Bonaparte" era o atestado do fortalecimento e independência do executivo e a decomposição do poder parlamentar. Esta disputa entre o poder executivo em ascensão e o poder legislativo em decadência refletia os sinais iniciais da impossibilidade de a burguesia francesa exercer sua dominação direta sob a forma da República Parlamentar. A luta de classes a pressiona constantemente e em nome da ordem burguesa, ela mesma foi responsável por criar e amadurecer, gradativamente, as condições para o golpe. Assim,

> A marcha da contra-revolução mais uma vez favorecia ao aventureiro que, com a presidência da República, tinha se apoderado da máquina administrativa e a manejava com eficiência, agrupando em torno de si uma grande gama de interesses. Seu prestígio diante da população crescia na medida inversa dos políticos e do parlamento. Continuadamente, a burguesia, para manter e defender seus interesses materiais, era obrigada a reforçar, ampliar e centralizar o poder executivo, com o aumento da burocracia estatal e do exército, o que era também uma forma de absorver parte do excedente da população que não conseguia empregar e tê-la sob sua dependência (BARSOTTI, 2002, p. 305).

Com Bonaparte, o sobrinho, a aristocracia financeira foi reabilitada, agora com as manobras na Bolsa de Valores, a qual, com o suporte do Príncipe Presidente, pretendia recuperar a situação de domínio exclusivo, compartilhado desde a Revolução de Fevereiro. Para essa fração de classe "a luta parlamentar do partido da ordem contra o poder executivo [era vista] como uma *perturbação da ordem*, e comemorava cada vitória do presidente sobre os supostos representantes dela como *vitórias da ordem*" (MARX, 1975c, p. 263). No mesmo tom, a burguesia industrial condenava as disputas entre o Parlamento e o Executivo, também com o argumento de um desgaste prejudicial à ordem e aos seus negócios, selando a ruptura da burguesia com seus representantes políticos e fortalecendo ainda mais a Luis Napoleão.

As medidas antipopulares que o retorno ao velho sistema fiscal da Monarquia de Julho, e a correlata dominação concentrada outra vez em uma fração da burguesia – o setor financeiro – também reabilitou a radicalidade das lutas de classes, com o proletariado ciente

[98] "Torna-se imediatamente óbvio que num país como a França, onde o poder executivo controla um exército de funcionários que conta com mais de meio milhão de indivíduos e portanto mantém uma imensa massa de interesses e de existências na mais absoluta dependência; onde o Estado enfeixa, controla, regula, superintende e mantém a tutela da sociedade civil, desde as suas mais amplas manifestações de vida até suas vibrações mais insignificantes, desde suas formas mais gerais de comportamento até a vida privada dos indivíduos; onde através da mais extraordinária centralização, esse corpo de parasitas adquire ubiquidade, uma onisciência, uma capacidade de acelerada mobilidade e elasticidade que só encontra paralelo na dependência desamparada, no caráter caoticamente informe do próprio corpo social – compreende-se que em semelhante país a Assembleia Nacional perde toda a influência real quando perde o controle das pastas ministeriais" (MARX, 1975c, p. 234)

da necessidade da revolução ante o avanço contrarrevolucionário das forças burguesas. Os camponeses, por seu turno, se inserem na luta contra a República Parlamentar pois que suas condições de existência, notadamente com a tributação do vinho, resumiam-se em endividamento, hipoteca, ruína e subordinação ao capital financeiro. Por certo a repressão será intensificada onde surgem reivindicações de direitos democráticos que, antes tidas como liberais, são agora encaradas como ameaça "socialista", ou seja, como abalo a ordem, a paz e a segurança burguesas. Mais uma vez o crédito da impopularidade parlamentar terá como beneficiário Luis Bonaparte.

Em 10 de março de 1850, com as eleições suplementares para as vagas abertas em 13 de junho (1849), resultou na vitória do partido vermelho, representando a revogação de junho de 48. Em 04 de junho será a vez do retorno da burguesia democrata, através da recondução da Montanha à Assembleia. O *sufrágio*, que dantes servira como arma de luta para conduzir a burguesia ao poder, agora, com as vitórias eleitorais da oposição, fazia a classe burguesa deparar-se com os limites da forma republicana para sua dominação. O sentido da Constituição burguesa é apresentar a dominação burguesa como manifestação explícita da vontade soberana do povo, que emana e resulta diretamente do sufrágio universal. Mas, uma vez substituído esse *conteúdo* particular do direito de sufrágio – isto é, a dominação burguesa – a própria Constituição fica destituída de sentido, de sentido burguês. "Não é", portanto, "dever da burguesia regulamentar o direito de sufrágio para obter o que é razoável, isto é, para a sua dominação?" (MARX, 1975c, p. 186).

O partido da ordem dá então início a uma série de medidas que vão resultar no afastamento a oposição: uma proposta de reforma eleitoral que, com seus critérios mais rigorosos, reduzia drasticamente o número de eleitores; o estabelecimento da deportação como condenação para crimes políticos; liquidação da imprensa operária através de uma lei de imprensa que aumentava o selo e a fiança; enfim, com a aprovação de todas essas medidas a Montanha sai da cena política oficial. Bonaparte mais uma vez será o grande favorecido, desfrutando dos resultados políticos sem, no entanto, sofrer nenhum desgaste com tais medidas impopulares.

Ao final do mandato presidencial de Luis Bonaparte, em maio de 1852, a burguesia encontrava-se numa situação delicada: manter Bonaparte no poder implicava incorrer em vias inconstitucionais, uma vez que a reeleição não era prevista na Constituição e uma revisão constitucional era praticamente impossível; por outro lado, a realização de novas eleições

significava confrontar com as demais frações, o que certamente a debilitaria frente aos adversários que, afinal, conquistavam espaço a cada eleição. Precisavam de um "novo Luis Napoleão", cuja neutralidade permitiria que todas as suas frações fossem aglutinadas. Changarnier[99] poderia ser, para a burguesia, esse novo "baluarte da sociedade". Napoleão, certo de seu inimigo, não só o destruíra em seu próprio campo, o exército, como também agregara um novo elemento favorável às suas pretensões imperiais: além de afastar seu grande rival, lançando mão da corrupção, por certo, irá também separar o poder militar do Parlamento, assumindo plenamente seu comando.

Com apoio da Igreja, o controle do executivo, do exército e da política, como o grande favorecido pelo desgaste do parlamento e dos políticos, gozando de certo prestígio popular, Luis Bonaparte procura então promover a ruptura definitiva entre a burguesia extraparlamentar e seus representantes. A um só tempo, acusava o parlamento como responsável pelas tensões políticas e sociais, tão prejudiciais ao bom andamento dos negócios, apresentando-se, claro, como seu contraponto, como guardião da ordem e estimulador do progresso. Para atrair os democratas, Bonaparte mais uma vez joga com o Parlamento: em 04 de novembro de 1851 Luis Bonaparte pede à Assembleia o retorno do sufrágio universal, cuja rejeição pelo partido da ordem era certa, como ocorreu, selando o revés do Parlamento, agora nitidamente identificado como usurpador em nome de uma classe e não como corpo de representantes eleitos pelo povo. A disputa pelo exército, entre Luis Napoleão e o Parlamento que tenta recuperá-lo para si, será o derradeiro episódio para determinar o esgotamento do regime parlamentar burguês, que expõe sua incapacidade em cumprir sua finalidade, ou seja, promover o consenso geral das frações burguesas para que, como classe, pudesse exercer seu pleno domínio na sociedade.

Incapacitada de adotar acordos e com a Casa Bonaparte favorecida, a burguesia abdica do exercício direto do poder político, abandonando o Parlamento, como forma de garantir e ampliar o fundamento de sua dominação, seu regime de propriedade. Luis Bonaparte era, naquele momento, a única alternativa para a manutenção da ordem burguesa. Bonapartismo que, como sintetiza Marx, "era a única forma de governo possível, num momento em que a burguesia já havia perdido a capacidade de governar o país e a classe operária ainda não havia

[99] Nicolas Anne Theodule Changarnier (1793 - 1877): expressivo membro do Exército, com influência política, tornando-se General, e a partir de Junho de 1848 assumiu o comando da guarnição e da Guarda Nacional de Paris, participando inclusive na repressão contra a manifestação de 13 de Junho de 1849 em Paris.

adquirido" (MARX, 1975a, p. 196). Em 02 de dezembro de 1852 Luis Bonaparte é ungido pela burguesia, em nome de salvaguardar essa ordem, *aparecendo* diante de toda a sociedade francesa como "uma autoridade executiva que se tornou um poder independente" (MARX, 1975b, p. 282).

Pretende para si a imagem de "benfeitor patriarcal de todas as classes", mas a verdade é que Bonaparte não podia satisfazer uma classe sem espoliar outra: suas políticas de manobras consistem "primeiro em servir-se do povo contra a burguesia, depois da burguesia contra o povo, e utilizar-se do exército contra ambos" (MARX, 1975b, p. 285). O *estado de sítio* e o *sufrágio universal*, instrumentos criados pela República Burguesa, serão seus artifícios para levar a cabo tarefa tão contraditória – o primeiro para reprimir permanentemente todas as classes e o segundo como meio manipulatório das massas, requisitadas sempre que a conveniência assim exigir. No início de dezembro, entre 02 e 04, o estado de sítio será decretado, desarticulando todos os partidos políticos, prendendo e deportando líderes e afins; com o reestabelecimento do sufrágio e o plebiscito aos 20 do mesmo mês, as massas acéfalas sancionam o golpe e, pelo mesmo mecanismo, a restauração do Império aparece como "o chamamento do povo", com a aclamação de Luis Bonaparte sob o nome de Napoleão III. Eliminada a mediação do Parlamento, configura-se, assim, o Estado bonapartista em sua forma plena – a forma pura de oposição entre o poder estatal e a sociedade – que assumirá a condução da contrarrevolução burguesa, sustentando-a por todo continente europeu. O bonapartismo será, pois, a forma clássica de escamotear as limitações burguesas, demarcando sua perda completa de qualquer conteúdo revolucionário que antes impulsionaram suas conquistas.

As jornadas de junho de 1848 demarcaram o ponto de inflexão do movimento ascensional da burguesia, cuja repressão do proletariado é correlata ao crescente processo de liquidação das concessões liberais conquistadas em séculos de luta iniciado desde a Grande Revolução. Diante da modernização das contradições, com a explicitação da classe trabalhadora como seu oponente direto, a burguesia não hesitará em condenar suas próprias instituições políticas mais democráticas. Sua *posição* política tonar-se secundária ante a premência de conservar sua *posição* social – *seu regime de apropriação da produção social*. Para a classe do trabalho, os limites da revolução política tornam-se evidentes, cujo insistente movimento de aprimoramento do Estado antes revela sua natureza de classe e a faz despojar-se de suas ilusões parlamentares, colocando-lhe como urgência social a emancipação do

trabalho, pela revolução social, de modo independente, não mais ao lado, mas contra a burguesia. Em suas duas faces – o poder parlamentar e o executivo – o Estado moderno será contestado em sua totalidade, ainda em cena francesa, duas décadas depois na Comuna de Paris.

É, pois, pela via bonapartista que o processo de autonomização do Estado e da abstração da política, com *aparente* destituição de interesse de classe e como representante geral da sociedade, irá se completar. Com a vitória de Luis Felipe consumou-se a aparência de anulação do poder político da burguesia para a manutenção de seu poder social.

> O bonapartismo, como regime pós-parlamentar, essencialmente militar, centra-se no executivo que submete a si todos os poderes sociais e, "em contraste com o poder legislativo" que representa a autonomia da nação, o executivo representaria sua heteronomia, sua dependência e subordinação. Diferentemente do perseguido equilíbrio e independência entre os poderes do Estado, o legislativo, o executivo e o judiciário, no bonapartismo o que predomina é a crescente hipertrofia do executivo. Um poder estatal que se autonomizou, se deslocou, que levou a fundo e a cabo o processo de sua emancipação da sociedade, essa tendência genética do Estado moderno reiteradas vezes apontada por Marx, é o que leva a considerar o bonapartismo como o regime do máximo antagonismo e oposição entre o Estado e a sociedade. O processo de abstração dos indivíduos pelo Estado – pela anulação das suas diferenças reais pela emancipação política, pela separação entre o público e o privado e entre o *bourgeois* e o *citoyen* – alcança no Estado bonapartista sua maior expressão como "governo de salvação nacional" que leva ao extremo abstrações como "povo" e "nação". Dessa forma, dissolve com a maior eficiência possível todas as classes depois de incorporá-las na sua "comunidade ilusória", unidade fictícia mantida sob o permanente comando do sabre (BARSOTTI, 2002, p. 316-317).

Mais como uma *forma* superior do que um acidente histórico ou um momento relapso do Estado capitalista, o bonapartismo é uma experiência histórica da qual Marx extrai as tendências mais gerais do desenvolvimento do Estado moderno – o constante aperfeiçoamento de seu caráter burocrático como órgão repressivo e opressivo. As origens do poder executivo remontam à época das Monarquias Absolutas, isto é, a constituição da máquina burocrático-militar que de meio para a emancipação da burguesia do feudalismo evolui, já na ordem burguesa, para meio de dominação do trabalho pelo capital. Diante das constantes ameaças de ascensão das massas populares, evidentes desde 1848 e cujas contradições estão intensamente presentes na França até a década 1870, bem como das ainda prementes tarefas burguesas necessárias à modernização capitalista e à elevação da acumulação a um novo patamar, será pela via contrarrevolucionária bonapartista que a classe do trabalho será neutralizada, garantindo a ordem social para a consolidação e o desenvolvimento das relações capitalistas. O poder estatal comparece como força auxiliar – ainda pela debilidade mesma da própria classe proprietária – para completar a dominação econômica burguesa que, no caso em tela do

Segundo Império, se concretizou através de uma política interna de manobra de classes, de uma política econômica intervencionista (com favorecimento dos setores industriais e financeiros) e, finalmente, de uma política externa expansionista (expansões de molde imperialista, mais voltadas à satisfação do nacionalismo francês e para reiterar seu domínio interno). A repressão dos trabalhadores franceses, que por duas décadas foram subjugados pelo sabre, é, pois, condição para que esse domínio econômico seja viabilizado e garantido, cuja forma política molda-se pela máxima centralização e aperfeiçoamento estatal e pela intervenção direta do Estado sobre a economia.

A Revolução Francesa amplia e centraliza o que o Absolutismo iniciara, dando sequência a um movimento de usurpação do controle social e de absorção de atividades sociais pelo Estado que passam a ser submetidas ao controle político. A alienação do social pelo político se processava num movimento em que "todo interesse *comum* (*gemeinsame*) era imediatamente cortado da sociedade, contraposto a ela como um interesse superior *geral* (*allgemeins*), retirado da atividade dos próprios membros da sociedade e transformado em objeto do governo". Com a revolução social em cena, a República Parlamentar burguesa foi obrigada a "consolidar, juntamente com as medidas repressivas, os recursos e a centralização do poder estatal". Enfim, conclui Marx – ratificando posições forjadas já nas *Glosas* de 1844 – "Todas as revoluções [políticas burguesas] aperfeiçoaram essa máquina, ao invés de destroçá-la" (MARX, 1975b, p. 276).

Não é demais salientar que a burocracia, o Estado em seu constante aprimoramento e processo de autonomização, apesar de, em sua *aparência*, consolidar-se como poder completamente autônomo, como máquina estatal distinta e oposta à sociedade civil, "não está suspenso no ar". As bases econômico-sociais sobre as quais esse poder se assenta mantem a arena político-estatal sempre como domínio subalterno. Com Luis Bonaparte, por exemplo, é, ademais, a "ilusão" da classe mais numerosa da França, os pequenos camponeses, que sustém, por meio de eleições e plebiscitos, esse Estado hipostasiado. Por sua própria debilidade enquanto classe, fundados na precariedade e limitação de seu modo produtivo, permanecem centrados exclusivamente em seus interesses individuais, sendo incapazes, por conseguinte, de se desenvolverem como comunidade ou como organização política, isto é, enquanto uma classe para si. Não se representam porque nem sequer são conscientes de seus interesses enquanto classe, precisando sempre de uma liderança externa – cujo vácuo é imediatamente preenchido por Luis Bonaparte, inclusive lançando mão do "mito e do culto do tio"

fortemente arraigado nas consciências camponesas. Mas antes de comparecer como alternativa de superação de suas débeis condições materiais, a dinastia Bonaparte representa, na avaliação marxiana, o mundo rural conservador que estreita seu horizonte à consolidação da pequena propriedade. Se à época de sua criação, com Napoleão I, a pequena propriedade formava "fortificações naturais da burguesia" contra a reação feudal e seus antigos senhores, na República Parlamentar ela já é expressão da consciência tradicional que reluta e agoniza diante da modernidade das relações capitalistas: não é mais admitida como meio de autossuficiência mais sim como fonte de lucros, juros e renda da terra.

O bonapartismo representava a *ilusão* dos pequenos proprietários camponeses; ao mesmo tempo, ao zelar pela ordem burguesa e ser seu instrumento repressivo contra as classes subalternas, também foi promotor dos interesses dos diferentes setores da burguesia, o industrial, o comercial e, sobretudo, o financeiro. O desenvolvimento do grande capital inviabilizou a pequena propriedade, levando-a à bancarrota, não mais fazendo coincidir, como outrora, os interesses dos camponeses com os do capital. Antigos aliados das forças burguesas, o campesinato tem agora como aliado e "dirigente natural" o proletariado urbano, "cuja tarefa é derrubar o regime burguês" (MARX, 1975b, p. 280). Mas isto ainda haveria de se explicitar.

Como se pode notar, é pelo curso do desenvolvimento das relações capitalistas até sua maturidade, e a consequente instauração do Estado burguês em seu modo pleno – e que aqui vem sendo recuperado prioritariamente a partir da evolução do caso francês – que tanto *os limites intrínsecos da politicidade*, quanto a *necessidade da forma política* nas sociedades contraditórias, são admitidos por Marx como determinações que não mais podem ser renegadas historicamente, sob pena de comprometimento do desenvolvimento futuro da humanidade. Completa-se o processo de separação do Estado e da sociedade civil, e nesta escalada de sua autonomização, ele adquire a aparência de um Estado de todos, não mais, portanto, como vinculado a uma determinada classe. A sociedade civil tem como marca própria a subordinação de todos às condições de produção e intercâmbio burgueses, de modo que sua dominação de classe irá se realizar, complementarmente, pelo envolvimento e submissão de todas as classes à lógica da arena política. Assim é que o Estado, ao assumir esse caráter mais universal, mais geral, corresponde à forma que adquirem as classes na sociedade moderna, onde a determinação pela troca corresponde a sua relação mais

fundamental. Marx explica a aparência política assumida pelas lutas sociais e comprova, a partir da análise de episódios histórico-concretos, a *necessidade transitória* da forma política.

3.3 A Comuna de Paris de 1871: o advento histórico da "revolução política com alma social"

Os efeitos internos causados na França pela crise econômica mundial de 1857, agregados à crescente deterioração da legitimidade enfrentada por Napoleão III desde 1867, principalmente em decorrência das incursões aventureiras no México e na península itálica, deram sequência a uma escalada do movimento oposicionista contra o Estado bonapartista, verificado nas diversas classes e em suas respectivas frações, inclusive com a reorganização do movimento dos trabalhadores, que agora ressurgia com orientação ideológica bastante heterogênea. Com a guerra contra a Prússia – contra o "bonapartismo" de Bismarck –, a partir de julho de 1870, numa espécie de recurso ao apelo à unidade nacional como tentativa de neutralizar a luta interna, a queda de Napoleão – a 2 de setembro, na batalha de Sedan – foi inevitável. À farsa do 18 Brumário de Luis Bonaparte segue-se a Terceira República (1870-1940).

Com o perigo iminente da invasão prussiana na capital francesa, um grande contingente de trabalhadores é incorporado à Guarda Nacional, cujo ingresso dos quadros populares altera qualitativamente sua composição. Mas o proletariado armado de Paris, que com suas manifestações expressa o crescimento da consciência e do sentimento comunal, acaba por representar uma ameaça ao próprio governo provisório burguês, que não hesita negociar a entrega da cidade e sancionar a paz que seria imposta por Bismarck. A França sucumbe em condições humilhantes, e em 28 de janeiro de 1871 o armistício assinado em Versalhes a submete ao pagamento de uma indenização de guerra, à transferência da Alsácia e Lorena, à ocupação de tropas nos fortes do leste de Paris, à renúncia do governo provisório e à aceitação de se desarmar quase que completamente – embora a Guarda Nacional tenha se mantido organizada e armada, apenas no cumprimento do armistício ora firmado. O governo de "defesa nacional" adquiriu nitidamente a feição de governo de "traição nacional", comprometendo profundamente qualquer tipo de liderança ou condução da nação pela burguesia francesa.

Na sequência, no início de março, eleições são chamadas para recompor a Assembleia Nacional, em cuja maioria conservadora acaba predominando os monarquistas rurais. Instalado em Versalles, a primeira medida de Thiers, no comando no Executivo, volta-se para "pacificar" Paris. As medidas da contrarrevolução soam em Paris como uma declaração de guerra: fim do congelamento das dívidas e dos aluguéis em atraso e supressão do soldo da Guarda Nacional como forma de pressioná-la e desmobilizá-la. O desarmamento da Guarda Nacional é aprovado na Assembleia, impondo-se o cumprimento da medida; no entanto, a tentativa é frustrada, com a recusa dos soldados em abrir fogo contra a multidão, e, em 18 de março de 1871, com este estopim, o episódico acontecimento dos 72 dias da Comuna de Paris foi desencadeado, expondo uma fratura no poder: em Paris a revolução operária, em Versalhes a contrarrevolução burguesa.

Os trabalhadores parisienses, por meio do Comitê Central da Guarda Nacional, chegam ao poder pela composição do governo provisório de Paris após o 18 de março. Aos 26 a Comuna é eleita pelos trabalhadores pelo voto universal, sem restrições de renda, sexo ou nacionalidade, sendo proclamada dois dias após e passando, então, a administrar a cidade de Paris. Com preponderância de blanquistas e proudhonistas em sua composição, aqueles em clara maioria, o utopismo em suas concepções é hegemônico. Apesar de manter a guarda crítica, Marx conferiu apoio ao movimento.

De imediato, a Comuna decreta a um só golpe a abolição do alistamento militar, como um claro passo para suprimir o exército permanente e substituí-lo pelo povo em armas; a isenção dos pagamentos de alugueis de imóveis entre outubro de 1870 e abril de 1871; a equalização de todos os salários, inclusive os dos membros da Comuna; a expropriação da Igreja de seus privilégios, separando os poderes religiosos do Estado e nacionalizando todos os bens eclesiásticos, inclusive no processo educativo, garantindo a abertura gratuita de todas as escolas. Na contramão dos fundamentos liberais da divisão dos poderes, a Comuna afirmou a indissociabilidade das funções executiva e legislativa do Estado. Ademais, com conselhos eleitos pelo voto universal e com mandados revogáveis a qualquer momento, a Comuna atava a representação política e a administração pública, ocupando de fato todos os cargos públicos com tais conselhos que desempenhavam funções administrativas, judiciais e educacionais.

Mas em pouquíssimo tempo o poder contrarrevolucionário de Versalhes iria abortar a experiência inaugural da *revolução política com alma social*. A partir de fins de abril de 1871, após a assinatura do tratado de paz, que resultou na liberação de soldados aprisionados em

Sedam e Metz pelos prussianos, a supremacia dos versalheses sobre a Comuna revolucionária seria decisiva. Após sua entrada em Paris em 21 de maio, foram necessários ainda oito de dias de sucessivos massacres – com assassinatos de homens, mulheres e crianças desarmados – até que os últimos defensores da Comuna fossem derrotados.

A despeito das debilidades e dificuldades imensuráveis que se levantaram diante da primeira revolução proletária da história, a Comuna inaugurou um novo patamar das lutas sociais[100]. Sua importância histórica universal está fundada em seu caráter, cuja natureza da luta transcende a disputa por formas de domínio de classe, no interior da luta política institucional entre os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Em *A Guerra Civil na França* Marx faz seu relato histórico do significado da Comuna, oferecendo elementos decisivos de sua *crítica* ao Estado e à política.

A relevância central da Comuna consistiu em revelar *cabalmente* que a destruição do "poder estatal centralizado" é tarefa fundamental da revolução proletária, como necessidade vital para "levar a cabo a emancipação do trabalho", a ser realizada em paralelo ao processo que deve "extirpar os fundamentos econômicos sobre os quais se apoia a existência das classes e, por conseguinte, a dominação de classe". Por certo a necessidade de suprassunção do Estado burguês e a clareza de ter a emancipação dos trabalhadores como *télos* final já faziam parte do acervo marxiano há longa data. Cerca de duas décadas antes, por exemplo, n'*O 18 Brumário de Luis Bonaparte* a análise de Marx constata que todas as revoluções burguesas (desde a Monarquia Absoluta até o II Império) têm como denominador comum o constante *aperfeiçoamento* do poder governamental, independente das diversas formas políticas que possa ter adquirido, com seu progressivo fortalecimento, crescimento e centralização. Todas elas aperfeiçoaram essa máquina, ao invés de destroçá-las, conclui Marx, elucidando a perspectiva da futura revolução social. "O essencial para a verdadeira revolução popular" é, enfim, *destruir* a "máquina burocrática militar" e não prosseguir com sua transferência "de uma mão para outra" (MARX; ENGELS, 1972 – Carta a Kulgeman, 12 de abril de 1871).

---

[100] Sobre a legitimidade da Comuna, Marx e Engels (1973a, p. 395-396) escrevem: "A história mundial seria na verdade muito fácil de se fazer se a luta fosse desenvolvida apenas em condições nas quais as possibilidades fossem infalivelmente favoráveis. Por outro lado, seria de natureza muito mística se o 'azar' não desempenhasse papel algum [...]. A luta da classe operária contra a classe capitalista e seu Estado entrou, com a luta que se desenvolve em Paris, em nova fase. Quaisquer que sejam os resultados imediatos, conquistamos um novo ponto de partida de uma importância histórica universal".

A última forma de domínio da classe burguesa que se opôs diretamente à classe do trabalho se edificou no Estado bonapartista, expressão máxima e superior de "um Estado separado e independente da sociedade", oposto a ela. A esta forma política hipertrofiada da tendência à *autonomização* do Estado burguês opôs-se a Comuna, como sua "antítese direta", que se direcionou para a reapropriação do Estado pelos trabalhadores, para retomar e reincorporar as forças sociais historicamente usurpadas pelas classes dominantes por meio das instituições políticas. Em sua curtíssima existência, a Comuna esboça "um processo de reversão, de *desestatização* e *despolitização* da vida social, reduzindo as funções públicas a um caráter estritamente administrativo e colocadas sob *controle social*" (BARSOTTI, 2002, p. 357).

À *comunidade ilusória*, síntese da centralização política *artificial* e da unidade nacional construída pelo capital, Marx opõe a nova estrutura comunal – que em nada se confunde com as comunas medievais ou ao federalismo que pretendia fracionar a "unidade das nações" – em que a centralização efetiva-se concretamente pela determinação do *trabalho* que, pela reformulação de suas origens – a centralização nacional política como forma violenta de expropriação do trabalho social –, é em potência um "poderoso fator da produção social". Com a Comuna, objetiva-se, pois, converter em realidade a unificação ainda apenas formal[101]. Como forma política flexível, que extirpa o caráter repressivo comum às formas políticas anteriores, a estrutura comunal procura abranger tanto o campo como a cidade, com ordenamento em níveis local, departamental e nacional, com administração direta dos delgados eleitos; procura aprofundar o processo de democratização, objetivando gerir as funções legítimas e necessárias da organização e gestão da vida social, com o evidente desmonte da burocratização política opressiva. Com a Comuna, nesta dinâmica de *destruição* e *construção*, a velha máquina estatal foi sendo substituída por um *organismo de trabalho* e não fosse o golpe de morte pelas forças contrarrevolucionárias, "O regime comunal teria devolvido ao organismo social todas as forças sociais que até então vinham vendo absorvidas pelo *Estado parasitário*, que se nutre às custas da sociedade e freia seu livre desenvolvimento" (MARX, 1975a, p. 198).

[101] "Não se tratava de destruir a unidade da nação, mas ao contrário, organizá-la mediante o regime comunal, convertendo numa realidade ao *destruir o poder estatal*, que pretendia ser a encarnação daquela unidade, independente e situado acima da própria nação, em cujo corpo não eram mais que uma excrecência parasitária" (MARX, 1975a, p. 198).

Marx sintetiza a Comuna como "governo dos produtores pelos produtores", como a "forma política afinal descoberta para levar a cabo a emancipação do trabalho" (MARX, 1975a, p. 199), que substitui "a força artificial da sociedade"; sendo uma revolução "contra o próprio Estado, este aborto sobrenatural da sociedade", ela propicia a criação de um "ambiente racional no qual a luta de classes pode atravessar suas diferentes fases do modo mais racional e mais humano" e converge-se em *meio* de "retomada do poder de Estado pela sociedade" (MARX, 1972, p. 212-213).

A experiência da Comuna possibilitou, inclusive, um reexame crítico das próprias formulações marxianas referentes à consecução prática dos objetivos emancipatórios. O exemplo mais evidente foi registrado por Marx e Engels no prefácio que ambos escreveram em 1872 à edição alemã do *Manifesto Comunista*, cuja avaliação, cerca de 25 anos após sua publicação, reafirma a retidão de seus "princípios gerais", os quais mantém, em "seu conjunto, toda exatidão". Contudo, no tocante ao "programa de transição" – um "programa de estatizações", com medidas econômicas e sociais que alteram as relações jurídicas de propriedade e de produção e elevam o patamar de desenvolvimento material, preparando as bases para uma transição qualitativamente superior – reconhecem que, a partir da Revolução de Fevereiro de 1848, e, sobretudo, do impacto de 1871 – "que pela primeira vez permitiu ao proletariado, durante dois meses, a posse do poder político" – tornou-o "envelhecido em alguns pontos". Sua aplicação prática, com estratégias e táticas prático-políticas imediatas, dependerá das "circunstâncias históricas" de cada país, em razão do desenvolvimento da grande indústria e dos "progressos correspondentes da organização da classe operária em partido", sem, no entanto, abrir mão da concepção da destruição do Estado como urgência social – e, necessariamente, de sua outra face, a propriedade privada. Reiterando a negação da perenidade da política, posta por Marx de modo germinal nas *Glosas de 1844*, consta-se, então, que "A Comuna demonstrou, principalmente, que 'não basta que a classe operária se apodere da máquina do Estado para fazê-la servir aos seus próprios fins'" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 77), cujos horizontes da luta devem estar, intrinsecamente, para além dos fundamentos da sociabilidade do capital.

Em 1875, Marx retoma essa discussão na *Crítica do Programa de Gotha*[102], abordando questões altamente polêmicas e fundamentais, com considerações sobre o Estado,

[102] Trata-se de um conjunto de anotações críticas que Marx dirige ao "Programa de Gotha", um texto cujo propósito seria compor-se como resultado do projeto de unificação dos partidos socialistas alemães e que é

a revolução e o partido da classe operária, sendo inclusive mais uma das raras ocasiões em que estão explícitos elementos reflexivos sobre a transição socialista. Notadamente compõe outro exemplo da diretriz marxiana fundamental que ata a precisão analítico-teórica na compreensão dos determinantes da configuração da realidade com seus consequentes desdobramentos político-estratégicos que orientam e conduzem a *práxis* revolucionária imediata. Notas críticas que, ademais, corroboram posições já vislumbradas nos tempos juvenis, que agora comparecem com vigor redobrado dado o próprio desenvolvimento da classe do trabalho em suas experiências concretas, bem como o amadurecimento da analítica marxiana.

Já nos primeiros momentos de suas anotações, Marx explicita – no mesmo tom das descobertas levadas a cabo nos anos 1840 – a motivação e o objetivo mais geral que se desnudam a partir da condição da classe trabalhadora: a fabricação da riqueza social às expensas do trabalhador, visto que a apropriação privada das condições objetivas do trabalho (e, por conseguinte, de seu produto), o tem, *até o presente*, condenado à e*scravidão*. Historicamente, o desenvolvimento da atividade humana tem se processado em sociabilidades fundadas no estranhamento, e na segregação social que tais formas relacionais engendram, particularidade que faz com que *riqueza e cultura* e *pobreza e abandono* sejam, progressivamente e a um só tempo, produtos do trabalho. Portanto, dar respostas de *como* engendrar, a partir das condições atualmente dadas, a *ruptura* dessa situação histórica deve ser o foco das preocupações revolucionárias[103].

Em termos diversos, a resultante mais sintética da problemática pode assim ser indicada: até a história presente, o desenvolvimento do trabalho, no sentido de tornar-se cada vez mais social (e, portanto, da própria sociedade, em sinonímia)[104], tem sido *desigual* e *contraditório*, porque sua potência de produzir *riqueza e cultura* só tem se efetivado a partir

---

questionado principalmente por seu viés "revisionista" lassaliano, que notadamente significava a submissão dos socialistas revolucionários ante o recuo liberal na plataforma apresentada.

[103] "'Na medida em que o trabalho se desenvolve socialmente e se torna, desse modo, fonte de riqueza e cultura, desenvolvem-se a pobreza e o abandono do lado do trabalhador, a riqueza e a cultura do lado do não trabalhador'. Essa é a lei de toda a história até o presente. Portanto, em vez de lançar frases feitas sobre 'o trabalho' e 'a sociedade' [como consta no Programa tal como fora redigido], dever-se-ia demonstrar com precisão de que modo, na atual sociedade capitalista, são finalmente criadas as condições materiais etc. que habilitam e obrigam os trabalhadores a romper essa maldição histórica" (Marx, 2012, p. 25).

[104] Em uma de suas objeções, Marx refere-se ao *desenvolvimento social* do trabalho como condicionante para a criação da riqueza e da cultura, indicando, como contrapartida, que esta peculiaridade não se verifica no *trabalho isolado* que, pressupostas as condições materiais, também pode criar *valores de uso*. Mas "'O trabalho só se torna fonte de riqueza e cultura como trabalho social' ou, o que da no mesmo, 'na e por meio da sociedade' (MARX, 2012, p. 25).

da produção de uma correlata *pobreza e abandono* para o trabalhador. A ruptura dessa legalidade histórica tem, necessariamente, que partir do atual estágio de desenvolvimento social, a sociedade capitalista, e, a partir dela, equacionar as condições materiais e subjetivas que viabilizem a produção social sobre novos fundamentos – que não os reprodutores da *escravidão*, em qualquer de seus moldes.

Soando como eco das formulações doravante expostas nos *Manuscritos de 1844*, as correções das "frases feitas sobre 'o trabalho' e 'a sociedade'" são bastante esclarecedoras quanto às determinações que sustentam a argumentação marxiana. Um dos objetivos iniciais de Marx é demonstrar que o trabalho não é a fonte de toda riqueza, como consta no Programa – e em qualquer *manual burguês de economia*!

Marx sustenta que, na ordem determinativa real, a *natureza* é a fonte dos *valores de uso*, ou seja, daquilo em que consiste a riqueza material. O próprio *trabalho* é, pois, "a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana" (MARX, 2012, p. 23). Realiza-se, pois, com os objetos e meios a ele pertinentes, de modo que a *natureza* é precisamente a primeira fonte de todos estes meios e objetos de trabalho. Somente com estas *condições* subentendidas é que começa a se viabilizar a afirmação do "trabalho como fonte de toda riqueza"! É precisamente a relação de *propriedade* que o homem estabelece, desde o princípio, com a natureza (tratando-a como algo que lhe pertence) que – e apenas por isso – "seu trabalho se torna a fonte de todos os valores de uso, portanto, de toda riqueza" (MARX, 2012, p. 23).

É assentada no silêncio sobre estas determinações que o ordenamento capitalista pode "atribuir ao trabalho essa *força sobrenatural de criação*" e, a partir do "condicionamento natural do trabalho", justificar a subjugação e a submissão sociais. Assim é que "o homem que não possui outra propriedade senão sua força de trabalho torna-se necessariamente, em todas as condições sociais e culturais, um escravo daqueles que se apropriam das condições objetivas de trabalho. Ele só pode trabalhar com sua permissão, portanto, só pode viver com sua permissão" (MARX, 2012, p. 23-24), ou – o que tanto faz – sobreviver sob seu domínio.

No momento anterior, tivemos notícia que esse desenvolvimento contraditório – cuja raiz é a segregação e a desigualdade entre os homens decorrente da apropriação privada das condições objetivas de trabalho por apenas uma parcela da sociedade, a qual pode, então, submeter a maioria não proprietária (ou a parte apenas proprietária de sua própria força de trabalho [sic]) – tem marcado toda história *até o presente*, ou todo esse período que em outras

linhas Marx chama, precisamente por estar assentada nessa contradição, de *pré-história* humana. Com essas novas elucidações, compreende-se porque "os diferentes tipos de propriedade são os fundamentos da sociedade" (MARX, 2012, p. 25), bem como porque a "transformação em patrimônio comum" dos meios de trabalho é o ponto nevrálgico da problemática sobre o processo de autolibertação da classe trabalhadora, para além das preocupações restritas e restringentes às relações políticas e jurídicas e às formas de Estado.

Por isso, inclusive, Marx denuncia a nulidade das propostas que priorizam as questões relativas à *distribuição* (da produção, por certo), ainda mais quando encaradas como apelo a uma forma "justa"! Ante o "*monopólio dos meios de trabalho, isto é, das fontes de vida*" – expressão que consta nos Estatutos da Internacional e cuja correção é reiterada por Marx – que vigora na *sociedade atual*, Marx ironiza os "melhoramentos" decorrentes da nova proposta:

> Bela conclusão! Se o trabalho útil[105] só é possível na sociedade e por meio da sociedade, o fruto do trabalho pertence à sociedade – e desse produto só é dado ao trabalhador individual tanto quanto não é indispensável para a manutenção da 'condição' do trabalho, a sociedade.
>
> Na verdade, essa tese também foi defendida, em todos os tempos, pelos *espadachins da ordem social de cada época*. Primeiro, surgem as pretensões de governo, com tudo que nele está incluído, pois ele é o órgão social para a manutenção da ordem social; em seguida, surgem as pretensões dos diferentes tipos de proprietários privados, pois os diferentes tipos de propriedade privada são os fundamentos da sociedade etc. Como se vê, pode-se revirar e revirar essas frases como se queira (MARX, 2012, p. 25).

Primeiro, Marx aponta para a vacuidade de Lassale ao recorrer à "noção vazia" de "fruto do trabalho" para substituir conceitos econômicos determinados – como produto do trabalho, valor, etc.. Na sequência, se inquieta com o que viria a ser *distribuição* "*justa*". Afirma o condicionamento da *distribuição* pelo *modo de produção*, bem como a prioridade determinativa das relações econômicas ante o universo conceitual jurídico[106]. Ademais, acabara de fazer lembrar, tal como supra citado, que o próprio *governo* nada mais é que o "órgão social para a manutenção da ordem social", reportando à "antiga" tese que desvelara os Estado e as relações jurídicas, em geral, em suas raízes sociais, cujo universo produtivo é

---

[105] E trabalho *útil* "só pode ser o trabalho que gera o efeito útil visado" (MARX, 2012, p. 24) – não importando o seu grau de complexidade ou desenvolvimento (é *útil*, por exemplo, o abatimento de um animal por um selvagem!)

[106] "O que é a distribuição 'justa'? Os burgueses não consideram que a atual distribuição é 'justa'? E não é ela a única distribuição 'justa' tendo como base o atual modo de produção? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas? Os sectários socialistas não têm eles também as mais diferentes concepções de distribuição 'justa'?" (MARX, 2012, p. 27).

sua própria anatomia, de modo que a forma privada da *propriedade* é tão equivalente à *escravidão* quanto seu equivalente político-estatal o é do *poder* e da *subjugação*. Na passagem que segue, cuja transcrição só poderia ser integral, Marx, ao pôr nos devidos termos a questão da *distribuição*, oferece elementos concretos para pensar uma das etapas da transição socialista:

> O essencial é que, nessa sociedade comunista, cada trabalhador tem de receber seu 'fruto integral do trabalho' lassalliano.
>
> Se tomarmos, em primeiro lugar, o termo 'fruto do trabalho' no sentido do produto do trabalho, então o fruto do trabalho coletivo é o *produto social total*.
>
> Dele, é preciso deduzir:
>
> *Primeiro*: os recursos para a substituição dos *meios de produção* consumidos.
>
> *Segundo*: a parte adicional para a expansão da produção.
>
> *Terceiro*: um fundo de reserva ou segurança contra acidentes, prejuízos causados por fenômenos naturais etc..
>
> Essas deduções do 'fruto integral do trabalho' são uma necessidade econômica e sua grandeza deve ser determinada de acordo com os meios e as forças disponíveis, em parte por cálculo de probabilidades, porém elas não podem de modo algum ser calculadas com base na justiça.
>
> Resta a outra parte do produto total, que é destinada ao consumo.
>
> Mas antes de ser distribuídas entre os indivíduos, dela são novamente deduzidos:
>
> *Primeiro*: os custos gerais da administração, que não entram diretamente na produção.
>
> Essa fração será consideravelmente reduzida, desde o primeiro momento, em comparação com a sociedade atual e diminuirá na mesma medida em que a sociedade nova se desenvolver.
>
> *Segundo*: o que serve à satisfação das necessidades coletivas, como escolas, serviços de saúde etc..
>
> Essa parte crescerá significativamente, desde o início, em comparação com a sociedade atual e aumentará na mesma medida em que a nova sociedade de desenvolver.
>
> *Terceiro*: fundos para os incapacitados para o trabalho etc., em suma, para o que hoje forma a assim chamada assistência pública à população carente.
>
> Apenas agora chegamos àquilo que o programa, sob influência lassalliana, contempla de modo isolado e limitado – a 'distribuição', mais precisamente a parte dos meios de consumo que são repartidos entre os produtores individuais da sociedade cooperativa.
>
> O 'fruto integral do trabalho' se transformou imperceptivelmente em fruto 'parcial', embora aquilo que se tira do produtor em sua qualidade de indivíduo privado reverta-se direta ou indiretamente em seu proveito na qualidade de membro da sociedade (MARX, 2012, p. 28-29).

Em resumo, Marx delimita as *necessidades econômicas* para garantir e ampliar a produção e dimensiona a progressiva inversão, em comparação com a sociedade atual, tanto dos "*custos administrativos*" – cuja tendência é diminuir à medida que a nova sociedade desenvolva suas bases próprias – e dos "*custos sociais*" – que vão adquirindo, cada vez mais, maior centralidade na destinação da produção social. Equacionar a *distribuição* é, pois, determinar o caráter da *produção* – o que, por sua vez, implica determinada forma de

consumo. O ponto de partida de qualquer reflexão sobre a criação das bases de uma nova formação social só pode ser o atual estágio de desenvolvimento da sociedade atual, significando de antemão a realocação dos recursos sociais já disponíveis então. Compreende-se, portanto, que a *destinação* do *produto social total* ocupe as primeiras preocupações no raciocínio marxiano. Como *categorias da produção e reprodução da vida humana*, a prioridade ontológica das *necessidades econômicas* é reafirmada; portanto, reafirmando também a *essência genérica* ou a *sociabilidade* como raiz do homem, que produz para si e para o gênero ou se autoproduz pelo gênero, enfatizando o caráter *social* da produção humana. Assim, parcela significativa do *produto social total* deve retornar à esfera produtiva, no sentido não só de manter como também de ampliar as condições de satisfação das *necessidades* sociais. A *determinação* dessa grandeza é, pois, uma questão objetiva, em ternos da precisa avaliação dos *meios e forças disponíveis* (com cálculos e probabilidades por suposto) além de ser um momento decisivo de reabsorção das energias sociais usurpadas pela propriedade privada e alienadas à política e ao Estado, tendo em vista que aí deve comparecer o exercício consciente da condução da produção *social* – em nada determinada, então, por critérios "com base na justiça".

Da parte que agora resta para destinar-se ao consumo propriamente dito, Marx equaciona as diretrizes para outras deduções antes de chegar ao elo individual (o indivíduo singular mesmo) da cadeia produtiva. Refere-se, em síntese, aos *custos* com a *administração* e com as *necessidades sociais*, além daquela parcela *assistencial* – ou seja, a questão é determinar onde e como as energias sociais serão concentradas em cada etapa da transição, com nítida evidência que a prioridade da produção tende, progressivamente, a operar uma inversão no sentido de voltar-se à satisfação das necessidades dos indivíduos na "qualidade de membro da sociedade". Evidencia-se, aqui, não só o *caráter social* da *produção*, como também o da *apropriação*, cuja perspectiva é tornar a socialização uma realidade efetiva. É possível pensar que o caráter social da apropriação se expande na mesma proporção que os referidos "meios e forças disponíveis", mas agora – na sociedade futura – as potências genéricas de fato convertem-se em potências individuais, que o desenvolvimento das condições objetivas se revertem também em desenvolvimento da subjetividade, e o indivíduo privado vai sendo suplantado pelo indivíduo social, pela concretização de sua "qualidade de membro da sociedade", onde o descompasso entre o desenvolvimento da generidade e o da individualidade – isto é, do *estranhamento* em sua determinação mais geral – vai sendo

progressivamente suprassumido, promovendo o desenvolvimento da *generidade em-si* em *generidade para-si*.

Nesse sentido, a *propriedade comum dos meios de produção* engendra uma formação social em bases cooperativas – com *indivíduos livres, conscientemente associados para gerir sua autoprodução* – cuja finalidade da produção não é a *troca* de produtos, senão a própria satisfação social. Só assim suplantar-se-á, pois, o caráter fetichista da mercadoria (uma vez que o trabalho materializado em produtos não aparecerá como qualidade exclusiva dos mesmos, ou seja, como *valor* desses produtos), precisamente porque os trabalhos individuais se apresentam aos produtores como o que efetivamente o são, isto é, como parte integrante do trabalho total, como cooperação das energias sociais dos próprios indivíduos, para os próprios indivíduos sociais. Com a cooperação, as individualidades singulares comparecem na produção genérica como membros ativamente conscientes dessa generidade, sendo os únicos *senhores* de sua atividade e do produto de sua atividade. Portanto, transformar a *distribuição* "em algo essencial e pôr nela o acento principal" foi geralmente um erro, porque

> A distribuição dos meios de consumo é, em cada época, apenas a consequência da distribuição das próprias condições de produção; contudo, esta última é uma característica do próprio modo de produção. O modo de produção capitalista, por exemplo, baseia-se no fato de que as condições materiais de produção estão dadas aos não trabalhadores sob a forma de propriedade do capital e de propriedade fundiária, enquanto a massa é proprietária somente da condição pessoal de produção, daí decorre por si mesma a atual distribuição dos meios de consumo. Se as condições materiais de produção forem propriedade coletiva dos próprios trabalhadores, então o resultado seria uma distribuição dos meios de consumo diferente da atual (MARX, 2012, p. 32-33).

E nesse descaminho de considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo de produção – um procedimento que o "socialismo vulgar" (e a partir dele, por sua vez, uma parte da democracia) herdou da economia burguesa – incorreu-se no grave erro de expor o socialismo como uma doutrina que gira principalmente em torno da distribuição. E após essa ressalva crítica, Marx indaga: "Depois de a relação real estar há muito esclarecida, por que retroceder?" (MARX, 2012, p. 33) – apontando, assim, a diretriz ontológica de sua reflexão nos termos mais simples possíveis, isto é, proceder à *precisa apreensão ideal da relação real*, a qual inevitavelmente deve orientar constantemente a *práxis* revolucionária.

Certamente, essas mudanças em perspectiva constituem o passo a meio caminho da sociabilidade do capital em desconstrução e da nova formação social em edificação – em progressão e não finalísticas, portanto. Neste momento, o objetivo de Marx é tratar de "uma sociedade comunista, não como ela se *desenvolveu* a partir de suas próprias bases, mas, ao

contrário, como ela acaba de *sair* da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre saiu" (MARX, 2012, p. 29). No texto, Marx traz à reflexão algumas das dificuldades ainda operantes nesta que seria ainda a primeira etapa de desenvolvimento da sociedade comunista em formação, evidenciando, inclusive, limitações intrínsecas do horizonte social burguês, com nítida restrição ao formato jurídico e do direito em geral.

Neste momento, nos interessa precisamente pôr em relevo as indicações sobre as relações jurídicas próprias do direito burguês neste processo de transição, cuja efetivação do comunismo significaria, ademais, a *plena superação* do "estreito horizonte jurídico burguês", com a eliminação de todas as distorções causadas por suas limitações. Com o primeiro passo da transição em efetivação, Marx afirma uma situação em que o *direito*, em termos de *princípio* e *prática*, não mais estaria em contradição. Progresso que não eliminaria, no entanto, a *limitação burguesa* que marca esta *igualdade* ou este *igual direito*. Referindo-se à proporcionalidade entre o trabalho individual oferecido e os meios de consumo que seriam recebidos por esta atividade, Marx constata que o princípio da *troca de equivalentes* – o mesmo que regula a troca de mercadorias – ainda impera nesse estágio da transição, mesmo com novas condições que alteram seus *conteúdo* e *forma* (cada um oferece o seu trabalho, e a apropriação, por sua vez, é delimitada no interior dos meios individuais de consumo). No entanto, a distribuição desses meios de consumo entre os produtores individuais ainda é mensurada tal como a troca de mercadorias equivalentes, sendo uma quantidade igual de trabalho em uma forma trocada por uma quantidade equivalente em outra forma.

Esse *igual direito* seria, por princípio, *direito burguês* – ainda marcado, portanto, por uma limitação. O direito dos produtores *proporcional* a seus fornecimentos de trabalho, de modo que, no caso em questão, *igualdade* significa avaliar de acordo com um *padrão igual de medida – o trabalho*. Portanto, para trabalhos desiguais, esse direito igual seria, antes, desigual – reiterando em seu *conteúdo*, assim, o caráter de todo direito, como *direito da desigualdade*. Em síntese, o *direito, por natureza* (ou seja, pelo que se apreende das relações reais), consiste na aplicação de um padrão igual de medida, a partir de um aspecto determinado, abstraindo e desconsiderando todas as demais determinações, pulverizando as reais desigualdades dos indivíduos para, tomando-os por esta exclusividade, equalizá-los em

sua condição[107]. Daí a referência ao *cidadão* em sua *igualdade abstrata*, de modo que as distorções geradas por essa igualdade formal posta a partir da abstração das demais determinações só seriam evitadas, pois, somente se o *direito* fosse *desigual*. Desde os idos da década de 1840 Marx rechaça a compreensão das relações jurídicas, bem como das formas de Estado e das formas de consciência a elas associadas, a partir de si mesmas, sendo seu determinante – "a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, na sociedade" – também responsável pelo limite do direito. Para o direito burguês, dessa maneira, o modo de produção de mercadorias que o engendra e requisita faz também erigir sua própria limitação: sob a determinação do estranhamento, o resultado do trabalho humano, como mercadoria, gera a abstração dos indivíduos reais, pelos próprios indivíduos, já no ato produtivo, subtraindo-lhes sua potência, que é transferida às *coisas*, as quais agora adquirem uma realidade e movimento independentes que subjugam seus próprios criadores (por certo sabe-se que do lado do poder há um outro homem); de antemão, não esquecer que todos foram juridicamente equalizados como *proprietários privados* – uns possuidores das condições objetivas de trabalho, outros apenas sua própria força de trabalho, mesmo que as diferenças que daí decorram sejam "meros detalhes". Portanto, tais "distorções são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista, tal como surge, depois de um longo trabalho de parto, da sociedade capitalista".

Na sequência da argumentação, Marx enuncia a orientação, ou o princípio, mais geral da organização social sob novos fundamentos. Se pensarmos em todos os trabalhos nos quais Marx dedicou-se à *crítica* da sociabilidade sob a regência da lógica do capital, por um lado, e

---

[107] "Mas um trabalhador supera o outro física e mentalmente e fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar por mais tempo; o trabalho, para servir de medida, ou tem de ser determinado de acordo com sua extensão ou sua intensidade, ou deixa de ser padrão de medida. Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. *Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade*. O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto *determinado*, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados *apenas como trabalhadores* e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados.

Além disso: um trabalhador é casado, o outro não; um tem mais filhos do que o outro etc. etc.. Pelo mesmo trabalho e, assim, com a mesma participação no fundo social de consumo, um recebe, de fato, mais do que o outro etc.. A fim de evitar todas essas distorções, o direito teria de ser não igual, mas antes desigual.

Mas essas distorções são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista, tal como surge, depois de um longo trabalho de parto, da sociedade capitalista. O direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, na sociedade" (MARX, 2012, p. 30/32).

o princípio norteador fundante da sociedade comunista, por outro, podemos estabelecer o *fio condutor* para os objetivos emancipatórios a partir do desenvolvimento concretamente efetivado pelo ser social – ou seja: a humanidade em seu processo de autoconstrução, as contradições de seu atual estágio e seu *télos* em perspectiva, a liberdade social como realidade efetiva, sem, é claro, desconsiderar um intermédio híbrido que necessariamente se configura nesta processualidade. A *historicidade* é, portanto, geratriz da *essência* humana, transitividade pela qual os indivíduos em seu movimento social engendram (produzindo, destruindo e criando novos) as determinações que os qualificam socialmente em cada momento desse seu autofabricar-se. A *essência* humana de uma determinada época social está, pois, em plena harmonia com a forma de *existência* do conjunto de suas respectivas individualidades. Sob novas condições, portanto, as categorias sociais são alteradas em seu *conteúdo* e em sua *forma*, configurando, então, novos padrões relacionais. Ademais, novos patamares de desenvolvimento podem significar não só *mudança qualitativa* como, na radicalidade, a *superação plena* de certos complexos. Assim é que,

> Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes de riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: "De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!" (MARX, 2012, p. 30/32).

A politicidade – tanto em sua faceta político- juridica estabelecida como em sua forma de Leviatã, o poder de Estado corporificado[108] – é, uma vez mais, negativamente determinada e circunscrita precisamente às configurações socioeconômicas que impreterivelmente devem ser superadas para que comece ser possível uma formação social autoedificada, pela via da emancipação do trabalho, em bases efetivamente pautadas na liberdade humana. Uma vez formulada, a concepção que particulariza o complexo da politicidade às formações

[108] "A máquina centralizada, com cujos complexos e ubíquos órgãos – militares, burocráticos, clericais e jurídicos, o Estado enreda, como uma jiboia, a sociedade civil viva, se originou no início da monarquia absoluta, como arma da nascente sociedade moderna". De modo que os atributos anteriores do poder foram aglomerados no "poder de Estado unitário", constituindo "o poder de Estado ordenado e dotado de uma divisão do trabalho sistemática e hierarquizada, expandindo o raio de ação e a independência em relação à sociedade real e o controle sobrenatural sobre ela", constituindo-se, assim numa "excrecência parasitária sobre a sociedade civil, fingindo ser sua contrapartida ideal", cujo pleno desenvolvimento dessa configuração coincide com o reinado de Napoleão I. Até o advento da Comuna, as sucessivas "revoluções apenas aperfeiçoaram a máquina do Estado, em vez de se desfazer dela, desse *pesadelo asfixiante*" (MARX, 1992, p. 61/63).

contraditórias e o determina como atributo essencialmente negativo e limitado sempre compareceu na teoria marxiana até o fim, em sua maturidade, e toda sua reflexão política, em suas distintas modalidades, foi sempre fundamentada nesses padrões. Por certo a Comuna configurou *apenas* o enfrentamento inaugural contra a usurpação político-estatal rumo ao *télos* emancipatório; mas exatamente por isso – independente de qual foi seu resultado – seu caráter *social* universalizou seu significado. A Comuna foi, pois, "a verdadeira antítese do executivo centralizado", reconfigurando o sentido da *práxis* revolucionária. Porque

> Todas as revoluções anteriores só haviam transferido o poder organizado – essa forma organizada da escravidão do trabalho – de uma mão para outra. A Comuna não foi uma revolução contra esta ou aquela forma de poder de Estado – legitimista, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o próprio Estado, esse aborto prodigioso da sociedade; foi a retomada pelo povo, para o povo, de sua própria vida social. Não transferiu essa máquina terrível de dominação de classe de uma fração das classes dominantes para outra, mas uma revolução que demoliu a própria máquina. Não foi dessas lutas tacanhas entre a forma executiva e a parlamentar de dominação de classe, mas uma insurreição contra ambas, que se integram uma à outra, e das quais a forma parlamentar é somente a suplementação enganadora da ação do Executivo. Diante da forma final da usurpação estatal, que foi o Segundo Império, a Comuna foi sua negação clara e, por isso, o início da revolução social do século XIX. Em decorrência, seja qual for seu destino em Paris, dará volta ao mundo" (MARX, 1992, p. 65-66).

A perspectiva do trabalho consiste, de antemão, em "acabar com todas as classes, com toda a dominação de classe", uma tarefa cujo instrumento dessa dominação – "o Estado, o poder governamental centralizado e organizado, que, usurpador se pretende senhor, e não servidor da sociedade" – é o primeiro alvo a se quebrar. O poder de Estado deve ser reabsorvido pela sociedade, constituindo "suas próprias forças vivas, em lugar de forças que a controlem e subjuguem" (MARX, 1992, p. 68) – tal qual ousaram os trabalhadores na experiência inédita da Comuna: aquela que foi a "*forma política da emancipação social, da libertação do trabalho usurpado pelos monopolistas dos instrumentos de trabalho, criados pelos próprios trabalhadores ou que são dádivas da natureza*". Nesse sentido, adverte Marx, a Comuna não constitui "o movimento social de regeneração universal da humanidade, [sendo] somente o meio organizado de ação". Mas apesar de não acabar com a luta de classes, e, por meio dela, concretizar a abolição de todas as classes e toda dominação de classe (ou seja, a própria libertação do *trabalho* – "isto é, a condição fundamental e natural da vida individual e social"), a Comuna racionaliza as condições materiais no sentido de proporcionar um ambiente "mais racional e humano" para que essa luta de classes se desenvolva em suas diversas fases. Inicia, pois, a *emancipação do trabalho* – "sua grande meta – acabando com a obra improdutiva e perniciosa dos parasitas de Estado". No caso concreto da experiência

francesa, o fez "suprimindo, de um lado, as causas que sacrificam uma porção imensa do produto nacional na alimentação do monstro estatal; e, de outro, fazendo o trabalho real da administração local e nacional, pagando apenas salários de trabalhadores". E aquela inversão anteriormente referida na discussão sobre os aportes críticos de Marx ao *Programa de Gotha*, que eleva ao primeiro plano as necessidades sociais em detrimento dos custos político-administrativos, foi na Comuna desencadeada, pelo que recursos foram poupados e transformações políticas consentâneas com as novas orientações na base produtiva foram promovidas (MARX, 1992, p. 71/73).

Por certo, "a substituição das condições econômicas da escravidão do trabalho pelas condições do trabalho livre e associado" é um resultado que, em paralelo às fases da luta de classes, demanda a ação progressiva do tempo. Tanto mais que não requerem mudanças restritas à distribuição, carecendo de intervenção direta na organização da produção, com "a libertação das formas sociais de produção existentes na organização atual do trabalho dos grilhões da escravidão que atualmente caracteriza a classe trabalhadora – bem como coordenação nacional e internacional harmoniosa das formas sociais de produção assim libertas". Trata-se, assim, de engendrar a "'ação espontânea das leis da economia social do trabalho livre e associado' através de longo processo de desenvolvimento de novas condições", para o qual a "forma comunal de organização política" constituiu o *meio* que, praticamente, a classe trabalhadora arquitetou para dar, de imediato, os primeiros passos na concretização do objetivo emancipatório (MARX, 1992, p. 73).

A despeito de sua negatividade intrínseca, fica aqui reiterada a concepção que toma a política como força auxiliar na desconstrução da "atual 'ação espontânea das leis naturais do capital'", precisamente a forma – ou o *meio* – cujo conteúdo – ou a "grande meta" – só pode ser social. Assim é que a *República* deve ser tornada, efetivamente, uma forma social de organização política, sob a forma de 'República Social' – "ou seja, de uma república que arranque a máquina do Estado da classe capitalista e dos proprietários rurais, e a substitua pela Comuna; que reconheça abertamente a 'emancipação social' como a grande meta da república, e deste modo garanta essa transformação social pela organização comunal". Precisamente porque "a outra república" (a meramente política, como referida em *Sobre a Questão Judaica*), assegura Marx, "nada pode ser além do terror *anônimo da dominação de classe*" (MARX, 1992, p. 81). E nesse diapasão, a experiência da classe trabalhadora francesa em 1871, apesar de sua curta existência e trágico desfecho, adquiriu significação por ter sido o

prelúdio histórico do processo emancipatório, daquilo que, nos idos de 1844, Marx chamou de "revolução política com alma social".

Capítulo 4

Para uma crítica do tratamento gnosiológico do ideário marxiano

4.1 Marxismo *autêntico*: questões preliminares

A problemática das relações entre ontologia e epistemologia, a despeito de ser questão polêmica entre as diversas correntes filosóficas em geral, é muito cara ao marxismo em particular, pois se vincula nevralgicamente com a interpretação oferecida por cada vertente do próprio caráter do pensamento de Marx. Inevitável, então, que sejam elevados ao primeiro plano das discussões a relação do pensamento de Marx com a Filosofia e também o esclarecimento da questão metodológica.

A linha reflexiva instaurada pela recuperação do *estatuto ontológico* do pensamento marxiano choca-se frontalmente com interpretações dos mais variados matizes, que vão do naturalismo de Kautsky ao viés gnosiológico de Althusser, passando, inclusive, pela tematização de Lenin que toma a teoria marxiana como síntese do socialismo francês, da economia política inglesa e da metodologia hegelina[109].

Nosso objetivo aqui é, prioritariamente, pôr em relevo alguns pontos fundamentais para indicar o perfil geral da questão, oferecendo elementos para elucidar os devidos encadeamentos dos territórios da ontologia e da epistemologia a partir do esclarecimento do modo como Marx entende e concebe as funções operativas da razão, atrelado ao estatuto que a objetividade possui em sua trajetória teórica. A relação entre Marx e a Filosofia – e, por conseguinte, a delimitação da questão metodológica – pode ser considerada uma das mais polêmicas discussões travadas em torno da obra marxiana[110]. De modo que propomos o

---

[109] Mesmo na atualidade é possível notar ecos desta peculiar formulação: "Enquanto têm existido muitos pensadores socialistas de mérito e interesse [...], somente Marx e Engels produziram um corpo teórico abrangente capaz de um desenvolvimento contínuo e cumulativo posterior a eles. Esta qualidade derivou, certamente, da síntese por eles realizada entre 'a filosofia alemã, a economia política inglesa e a política francesa', como colocou Lenin, que produziu uma quantidade de conceitos e teses inter-relacionados, recobrindo uma série de formas e práticas sociais mais vasta que qualquer alternativa poderia encontrar" (ANDERSON, 1987).

[110] Lembramos a tematização althusseriana, por exemplo, que rejeita toda e qualquer vinculação de Marx com a Filosofia. Por isso "é necessário deixar de lado as obras da juventude de Marx", dado estar ainda vinculado à especulação hegeliana e à antropologia feuerbachiana. Seu mérito, atesta Althusser, consiste em inaugurar "Uma ciência nova, a ciência da história, de que Marx vai estabelecer os primeiros fundamentos, ainda extremamente frágeis, em *A Ideologia Alemã*". Concebendo o binômio *filosofia-ideologia* oposto à teoria – porque esta corresponde a um "conhecimento objetivo" instransponível àquele que só pode ser sua negação –, o autor do "corte epistemológico" reduz toda reflexão filosófica à "ruminação do falso" que oculta o desvelamento da

tratamento do objetivo mais geral pelo resgate da linha analítica que desdobra as reflexões a partir da intelecção da *ontologia estatutária* levada a cabo por Marx, configurando o que entendemos por marxismo *autêntico*.

Mesmo porque,

> Sem espírito ou dimensão ontológica, ou seja, sem o estatuto de uma *filosofia primeira*, é impossível sequer perceber quais são, num dado momento, os problemas científicos verdadeiros – o que deve ser estudado, qual a hierarquia dos mesmos e suas posições no quadro hierárquico das urgências sociais – nem se posicionar em face das vertentes, sem cair na falácia da equivalência e/ou complementaridade das mesmas, ou ainda sucumbir, de forma ainda mais deletéria, à invocação do pluralismo, que de invocação antidogmática passa à simples condição de camuflagem da ignorância e subterfúgio do oportunismo em teoria (CHASIN, J., 2000, p. 14).

4.1.1 A *dimensão ontológica*

Nossa primeira constatação registra – ao menos nos últimos dois séculos – o predomínio da *perspectiva gnosiológica* no tratamento da *ontologia*, ou seja, a concepção designativa de ontologia como *fundamentação do saber*. A prioridade é, pois, determinada pelo processo de cognição, de modo que a ontologia, ao ser tratada unicamente como arcabouço teórico que viabiliza a ciência em seu conjunto, acaba por encerrar-se na esfera teórica. Em geral, na *teoria do conhecimento*, o saber, o próprio conhecimento, é a expressão da relação entre sujeito e objeto, entre ideia e ser. Ao partir do *sujeito*, tomando-o como organizador da realidade (proposição que culmina com o idealismo subjetivo de Kant), o ponto de vista gnosiológico conduz a admissibilidade da subjetividade como critério de verdade – por vezes o único considerável.

A colocação da ontologia como base do conhecimento não é, por si só, um equívoco. No entanto, corromper a prioridade ontológica do *ser* em relação à *consciência* – uma tese central do marxismo que não deriva, no entanto, qualquer hierarquia de valor entre essas categorias, mas que atesta o fato de que pode existir ser sem consciência, sendo o contrário simplesmente um absurdo – é a consequência necessária da distorção gerada pela priorização do saber, da subjetividade, na colocação da ontologia. Assim, a importância da *realidade*, da *objetividade*, acaba reduzida à função de ser simplesmente geradora da subjetividade, na determinação *a priorística* de *dação de sentido* pela razão – posicionamento que abrange

---

verdade próprio à cientificidade, demarcando, no interior do domínio teórico, os limites "entre ideias verdadeiras e ideias consideradas falsas, entre o científico e o ideológico". (ALTHUSSER, 1974, p. 27-28).

tanto as vertentes do 'criticismo kantiano' (em que a filosofia é nitidamente reduzida à esfera da problemática do conhecimento) quanto às da 'metafísica clássica' (cujo objetivo é claramente o alcance *a priori* da certeza cognitiva). Quando se reivindica a sustentação da objetividade por si mesma, destacando a sustentação e afirmação do ser, do existente, como a prioridade da *dimensão ontológica*, desloca-se da imputação ou da consideração restrita à organização e atividade do sujeito, para o esforço subjetivo de debruçar-se sobre a objetividade para apreensão da lógica da efetividade em sua processualidade constitutiva[111].
Em síntese, a prática intelectual de caráter ontológico concretiza-se como atividade rigorosa de pensar as coisas em seus próprios nexos, em que a prioridade das coisas é reconhecida nas relações cognitivas, não desconsiderando, ademais, o caráter ativo do investigador. De modo que *reconhecer* o mundo como multiverso de entes reais, é uma noção que ao mesmo tempo em que remete ao *caráter prático da aproximação do ente*, e não puramente teórico, é também precisa quanto à "natureza da operação mental que designa – constatação ou recognição, vale dizer a admissão de algo a respeito do qual o discurso pronuncia como forma imediata de representação" (VAISMAN, 2001, p. IX).

Ao facear, assim, a *objetividade*, evolui-se de uma aparente diversidade caótica e incongruente para uma concretude que é síntese de múltiplas determinações: unidade da diversidade – de um diverso que se constata não só na relação entre os objetos constitutivos da realidade como em relação a si próprios. Diversidade esta fundamentalmente determinada pela dinâmica processual dos seres, que incorpora sua origem e seu desenvolvimento, que desemboca em sua "desaparição inevitável"[112]. A questão do uno e do múltiplo, portanto, é central para pensar a objetividade; enquanto problema do conhecimento, trata-se, pois, de questão derivada – ou seja, só adquire sentido porque o existir se põe de forma multifacetária. Pela *posição ontológica*[113], portanto, a racionalidade apreende e reconhece que *a unidade está*

---

[111] CHASIN, José. *Superação do Liberalismo*, 2009. Disponível em: http://ebookbrowse.com/j-chasin-superacao-do-liberalismo-doc-d132585437.

[112] "O ser, portanto, não é eterno, nem imutável como na metafísica – substância aristotélica. É interessante observar que o "ser para a morte" é a exageração ou absolutização do momento de extinção do ser mutável; nessa transgressão é conferida ao ser uma essência de quando já não é ser; o ser é destacado pelo momento em que deixa a forma de – ser, de ser humano, regredindo na escala do ser; o ser é ser pelo seu devir em não-ser. Em Hegel vai-se do nada ao ser; em Heiddeger, do ser ao nada" (VAISMAN, 2006, p. 337).

[113] E. Vaismam, na na *Apresentação* de *Dossiê Marx* (*Ensaios Ad Hominem*, nº1, Tomo IV. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001, p. IX), afirma que *posição ontológica* é um designativo proposto por J. Chasin e que com ela, nas palavras de seu autor, pretende-se "remeter ao lugar e às coisas, ou seja, o reconhecimento do mundo como multiverso de entes reais, objetivos e que, por isso mesmo, faceiam o observador prático ou

no real. A ela se contrasta a propositura gnosiológica que, neste ponto, assume a unificação ao nível do saber, como sendo produto do sujeito. Trata-se, pois, do movimento inverso: o primado ontológico leva a constatação da unidade como intrínseca ao real; cabe questionar, então, qual a via de acesso que faculta ao sujeito captar esta unidade, essa *síntese de múltiplas determinações*, enquanto conhecimento.

4.1.2 As relações entre ontologia e epistemologia

Na reflexão ontológica, sem as distorções gnosiológicas – portanto, ontologia entendida como *consideração daquilo que é em sua efetividade* – o problema do saber se põe – mas como consequência e não como origem. Essa aproximação do problema é a nova perspectiva aberta pelo esforço de compreensão do pensamento marxiano e da afirmação de seu *estatuto ontológico*. Assim, na ordem determinativa do real, a *epistéme* emerge não como questão determinante, mas determinada, porque

> a determinação do que é antecede a admissão e o tratamento de temas gnósio-epistêmicos. Ao contrário de qualquer abordagem sob critério gnosiológico, em que um pré-discurso nesse diapasão pretende fundamentar o discurso propriamente dito a respeito do objeto, no pensamento marxiano o tratamento ontológico dos objetos, sujeito incluso, não só é imediato e independente, como autoriza e fundamenta o exame da problemática do conhecimento (CHASIN, J., 1995, p. 400).

Isto remete à concreta elucidação e exposição dos nexos efetivos – ao menos os mais fundamentais – da *coisa*, e das intrínsecas articulações entre eles, como centralidade da questão. Após a abordagem do *material* é que se pode viabilizar uma discussão adequada do problema do *método* – isto é, a questão do saber enquanto determinação de maneiras de tratamento dos objetos. Portanto, o *ontológico* suplanta os modos de abordagem do objeto, dirigindo-se a eles apenas em secundo plano, porquanto, primariamente, volta-se à *concepção* mesma do objeto[114].

---

teórico, não dependendo deste para existir, em face do qual são independentes. É, finalmente, o reconhecimento da prioridade das coisas nas relações cognitivas, sem desconhecer, é claro, o caráter do investigador".

[114] "Se por método se entende uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx. Em adjacência, se todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas cognitivas, preliminarmente estabelecida, que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou, então se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana. E essa inexistência de método e gnosiologia não representa lacuna, nem decorre, como sugere Lukács, às primeiras linhas de seu capítulo sobre Marx na *Ontologia do ser social*, do fato

O universo ontoprático compreende, pois, *o complexo dos homens vivos e ativos* – a efetividade ôntica do homem e do mundo, ambos reconhecidos como *atividade sensível*. A *prática real* é o pressuposto concreto do qual necessariamente a reflexão tem que partir – pois que não só antecede qualquer teoria como também é pré-condição para que qualquer pergunta teórica possa se dar. A partir do reconhecimento dos traços *categoriais* mais elementares da materialidade, da tematização daquela sua dimensão mais geral, é que então se põe a possibilidade efetiva de

> encontrar, já numa analítica de desentranhamento desse complexo real, o devido lugar da ontologia, da epistemologia e da ciência da história, que compreende dois grandes ramos: natureza e sociedade [...].
>
> Sem a consideração do ontoprático, torna-se aleatória a localização que se confere tanto ao ontológico quanto ao epistêmico. A opção por um deles se torna uma arbitrariedade teórica, e é justamente isso que gera a *querela da fundamentação*, pois a decisão fica submersa ao plano teórico, ao jogo dos argumentos, à ambivalência do *logos*, que é irresolutivo.
>
> Sem a consideração do ontoprático, parte-se, assim, de imediato da teoria e não do ser que faz a teoria, ou deste como uma abstração da inteligibilidade, ou seja, de uma faculdade abstraída do ser que a possui, gerando com isso um absurdo ontológico.
>
> É, portanto, a partir da analítica do ontoprático, pelo reconhecimento de seus traços categoriais, que tem início a elaboração ontológica. Ou seja, a ontologia nasce como reflexão, conscientização, conceituação do ontoprático, enquanto primeiro objeto da ontologia, a partir daí se encaminha em direção à crítica – em termos de sua necessidade e lógica específica – do próprio ontoprático, isto é, do complexo dos objetos reais, aí incluído o homem (CHASIN, J., *Apud* VAISMAN, 2001, p. X-XI)[115].

Situada no território da explicação imanente, a prática ontológica constitui-se como um processo de verificação, de constatação no plano real, em que "a pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar suas formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento do real". Ao apreender, portanto, os nexos mais essenciais das categorias do ser – isto é, das dimensões ou predicados fundamentais de uma forma de ser, das determinações de sua existência – a

---

deste jamais ter se preocupado em estudas relações entre ontologia, gnosiologia, lógica etc., uma vez que partira 'ainda que desde os inícios em termos críticos, da filosofia hegeliana', e que esta 'se move dentro de certa unidade, determinada pela ideia de sistema, entre ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito hegeliano de dialética implica, no próprio momento em que põe a si mesmo, uma semelhante unificação e, inclusive, tende a fundir uma coisa com outra'. Como se depreende dos passos ontocríticos que instauram o pensamento marxiano, não terá sido por resquícios de *hegelianismo* que Marx rompeu com o método lógico-especulativo, nem se situou, pela mediação do pressuposto ineliminável da atividade sensível do homem, para além da fundamentação gnosiológica. Isso equivale a admitir que suposta *falta* seja antes uma afirmação de ordem teórico-estrutural, do que uma debilidade por origem histórica insuficientemente digerida" (CHASIN, J., 1995, p. 409).

[115] Tais citações em *apud* referem-se a *manuscritos* deixados por J. Chasin publicados pela autora, após o falecimento do filósofo brasileiro.

ontologia efetiva-se como uma *afirmação fundamental*, abrindo caminho – ou mesmo estabelecendo o norte – para a elucidação *científica* das situações concretas. Nesse sentido, a crítica ontológica possui a função de "despertar a consciência científica no sentido de restaurar no pensamento a realidade autêntica", objetivando captar "todo ente na plena concretividade da forma de ser que lhe é própria" (LUKÁCS, 1979b, p. 27).

O padrão da cientificidade reivindicada faz confluir posição de objetividade e subsunção ativa do sujeito que conhece, avançando na apreensão do real através da produção de abstrações e concreções destas a partir do material. É pelo reconhecimento da desidentidade entre *ser* e *ideia* e da determinação precisa de sua correlação que torna possível a edificação de uma ciência de base ontológica, cuja peculiaridade está em fazer corresponder a *representação que reproduz o real* e o *real*[116]. As *categorias* tomadas como *formas de ser, determinações da existência*, como *o material transposto e traduzido para a cabeça do homem* põe como desafio investigativo a determinação precisa da *lógica da coisa*, da forma de ser particular de cada ente ou processo – portanto nunca uma resolução de caráter absoluto (MARX, 1974).

O conhecimento filosófico-científico é, nesse sentido, um objetivo em constante construção. A *posição ontológica*, com Marx, nunca configura, portanto, um sistema fechado e acabado de categorias encadeadas num ordenamento *a priori*, mas coloca-se, antes de tudo, como

> Afirmação da objetividade do mundo e a possibilidade de ser conhecido, possibilidade que é sócio-historicamente determinada, exercendo a função de base e guia para a ciência da história, especificamente como ontologia regional do ser social, e que se nutre das ciências e a elas respondem tanto quanto elas mesmas têm de responder aos lineamentos ontológicos pelos quais se guiam, mas com os quais não tomam como coágulo de saber imutável. De sorte que ontologia e ciência se potencializam e se criticam recíproca e permanentemente (CHASIN, J. *Apud* VAISMAN, 2001, p. VIII).

---

[116] "A ordem das coisas e da razão são distintas [...], ambas mutáveis e processuais – unidade da desidentidade em *ser* e *saber*. Assim, o mundo não pode ser deduzido racionalmente, mas reproduzido sob forma de ideia por meio de aproximações – empírico, abstrato, concreto – num processo intensivo e extensivo historicamente condicionado, possibilitado ou impedido – na dependência que fica da maturação do objeto e do posicionamento do sujeito. O processo mimético é, portanto, reprodução conceitual de efetividades, donde se lida com duas ordens de formação: real e ideal. A reprodução conceitual apresenta, portanto, sua própria lógica, mas no interior da determinação sócio-histórica do pensamento, de modo que uma teoria do conhecimento (morfologia e dinâmica da subjetividade *in abstratu* e imutável) é incapaz de explicar o processo cognitivo, pois a faculdade humana da 'força da abstração' depende das possibilidades oferecidas pela determinação social do pensamento, que, por sua vez, se manifesta e se configura pelo desenvolvimento dos objetos e da prática humana que sobre ela tem incidência" (CHASIN, J. *Apud* VAISMAN, 2001, p. XI)

Em contraposição, violar a ordem determinativa do real e deixar a ordenação do mundo *a mercê* do império da subjetividade, induz a uma ciência falsificadora ou, no mínimo, *mística*, na medida em que está, por seus pressupostos – de ordem gnósio-epistêmica puramente – impedida de desvelar a realidade. Virada à subjetividade desencadeada com Descartes e levada às últimas consequências com Kant, este tem sido o padrão dominante da cientificidade contemporânea. A argumentação racional não se desdobra na simples dependência da vontade ou como questão de consenso das subjetividades *estudiosas do ente*. É do próprio *ente* que emana a racionalidade e, portanto, a verdade científica. Sem que isto signifique, certamente, subestimar o sujeito; ao revés, a atividade cognitiva é qualidade sua e dele depende a escavação rigorosa e submissão ativa ao objeto tratado. Sendo a racionalidade *a expressão abstrata de uma trama de relações do real*, a *verdade ontológica* se estabelece, portanto, num movimento que vai da objetividade à subjetividade. Por esta via, fica vedado, pois, *o devaneio da imputação*.

O pressuposto para a prática teórica, em qualquer de seus níveis de intelecção, parte da constatação de que a unicidade é algo do próprio objeto – *um concreto que é concreto porque é síntese de múltiplas determinações* – e não resultado de um ordenamento subjetivo. O saber deve pronunciar aquilo que realmente é, em sua unicidade e multiplicidade, no próprio real. O existente, em sua expressividade historicamente desenvolvida, faculta as possibilidades e os limites de uma intelecção objetiva em cada momento. O conhecimento é, nesse sentido, objetivo e processual – não sendo gerado, portanto, pelo simples e puro desejo do investigador ou do uso do 'método correto' *a priori*.

> Mesmo porque a certeza cognitiva não pode estar no ponto de partida, mas compreendida como alvo de uma busca permanente; procura intensiva e extensiva, cuja infinitude é posta a cada momento entre parênteses, no qual o grau de certeza alcançado é assumido como realização máxima, tendo por limites as possibilidades do tempo ou cenário histórico, grau a ser confirmado ou ampliado ou, ao invés, restringido na parte ou descartado no todo, posteriormente, com todas as suas implicações correlatas (CHASIN, J., *Apud* VAISMAN, 2001, p. IX).

Quando o problema da ontologia é colocado pelo viés gnosiológico – ontologia como *base do saber*, ou seja, *fundamentalmente configurada em termos de que ela é aquilo que se põe para que a cognição se torne fundada* (tratamento característico da *metafísica clássica*) – sua dimensão essencial de ser uma *apreensão fundamental*, de se pôr *como apreensão de um real* tende a ser liquidada. Antes de ser simplesmente uma *condição de possibilidade do saber*, a ontologia já é um *saber*: *um saber constituído pelo em-si das coisas*. Sua importância resulta do fato de ser *um reconhecimento do real*, de modo que *o produto deste*

reconhecimento pode exercer as funções de base do conhecimento. Um saber que compreende dois momentos: é antes *ontológico prático* (enquanto base da atividade) para depois ser *ontológico crítico* (como base da ciência). Uma formulação precisa da ontologia, em termos de seu objeto e alcance, ou seja, de sua natureza e propósito, engloba tanto o reconhecimento de sua *origem prática, pré-teorética*, quanto de sua *função orientadora e sustentadora no plano teórico*. A *crítica ontológica* é, pois, a plataforma que apreende o ser em sua constatação mais abstrata, pelos traços categoriais fundamentais por-si, e leva à sua reprodução científica como substantivo. Como uma *filosofia primeira*,

> À ontologia estatutária compete o reconhecimento dessa dimensão mais geral, base para a decifração científica concreta dos casos efetivos, que por sua vez confirmam ou não criticamente a determinação mais geral, ontológica. Não há, portanto um abismo separando ontologia de ciência, mas a continuidade de momentos distintos de uma mesma unidade de conhecimento, que interagem e se medem reciprocamente, se apoiam, estimulam e criticam num infinito processo constitutivos das certezas (CHASIN, J., *Apud* VAISMAN, 2001, p. XVII).

Divergindo radicalmente de qualquer das variantes gnosiológicas que implicam em *dação de sentido* pela razão – não importando a forma peculiar de conferir sentido à entificação, se um construto *a priori* ou *a posteriori* – em Marx "a razão descobre, reproduz – 'na forma única pela qual a cabeça é capaz de fazê-lo' – pelo conceito o sentido das coisas" (VAISMAN, 2006, p. 329). Ao tomar as coisas como desprovidas de sentido e, portanto, admitir que seus significados são constituídos pela operação mental, pela razão, as opções gnosiológicas como ponto de partida não atinam que – as coisas do mundo tendo elas mesmas um sentido imanente – ao *método* incumbe precisamente a função de buscar e captar esse sentido. Nesta acepção marxiana, a razão (sempre entendida como histórica e socialmente construída) é reprodutora desse mesmo sentido – e não sua "usina originária" como determina o "imperialismo da subjetividade". Um processo em que o objeto, em sua concretude que lhe é própria, é passado a uma forma de pensamento – não sendo este, portanto, que dá forma àquele. Não se trata, no entanto, de uma subsunção direta e ajustamento do concreto ao abstrato que culmine num movimento autônomo dos conceitos, simplesmente regidos por sua lógica interna.

> O procedimento correto é o movimento que vai do abstrato ao concreto pela descoberta das determinações intermediárias do próprio movimento concreto. Tais elos intermediários devem ser considerados como elos de especificação, produzidos pela própria realidade e ainda não conhecidos, mas passíveis de cognição (VAISMAN, 2006, p. 330).

Assim Marx reconhece o caráter operativo da razão sem a tomar, por certo, como critério de si mesma. Portanto o imperativo que se põe, em termos bem simples, é a

organização da cabeça pelo mundo, não desconsiderando a fundamental apreensão do sensível, do existente – sujeito e objeto aí inclusos – como *atividade sensível*. Portanto o *ideal* só pode ser o *material transposto à cabeça* (MARX, 1984). Nesse sentido é que o "método dialético" marxiano transcende a mera observação gnosiológica, porquanto diz respeito a *modos de conceber* o real e o pensamento, na ordem determinativa que lhe é própria, trazendo ao seu cerne questões ontológicas das mais fundamentais. No "verdadeiro método", aquele "caminho de volta" indicado por Marx na tão referida *Introdução de 1857*,

> as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. [...] O método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo em concreto pensado. Mas esse não é de modo nenhum o processo de gênese do próprio concreto (MARX, 1974, p. 122-123).

O método de concreção é, pois, um processo determinativo e especificador, em que a abstração é apenas o primeiro momento e carece fundir-se a novas determinações que vão sendo progressivamente extraídas e estabelecidas a partir da própria realidade. É, assim, uma via de acesso que precisa ser edificada diante de cada ente investigado que não guarda qualquer relação com procedimentos de regras formais ou com uma normatividade arbitrária. O itinerário filosófico-científico sintetiza-se, portanto, como "apreensão da lógica objetiva dos seres e dos processos", como "concreção conceitual da regência imante das existências" (VAISMAN, 2006, p. 340).

4.1.3 O espaço próprio da *ideologia*

A constatação ontológica que se impõe, de início, refere-se ao reconhecimento do *homem ativo no mundo real*. Numa via de mão-dupla, portanto, ao mesmo tempo em que é afirmada a existência do mundo real, por sua constatação pelo *homem ativo*, afirma-se a capacidade humana, através de seu entendimento, de capturar o realmente existente. A *consciência* é, pois, um dado fundamental deste *homem ativo*, desta forma de ser própria que é o *ser social*.

Lukács afirma que "O homem é um ser que responde" – reagindo às demandas que emergem da realidade objetiva, transformando a natureza através de sua atividade como resposta a necessidades determinadas. De modo que o

> homem torna-se um ser que dá respostas, precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de

> satisfazê-los; e em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, frequentemente bem articuladas (LUKÁCS, 1978, p. 05).

Dar respostas implica, pois, reagir a alternativas dentro do campo das possibilidades verificáveis na realidade objetiva, na mesma medida em que significa reter certos elementos que nesta existem, transformando-os em perguntas – às quais busca-se responder do melhor modo possível naquele dado momento. Respostas estas que, por sua vez, podem tornar-se novas perguntas e assim sucessivamente, num movimento que, ao elaborar novos níveis de mediações, aprimoram e complexificam a atividade humana, enriquecendo e transformando sua existência. Afinal,

> tudo que a cultura humana criou até hoje nasceu não de misteriosas motivações internas espirituais (ou coisa que o valha), mas do fato de que, desde o começo, os homens se esforçam por resolver questões emergentes da existência social. É a série de respostas formuladas para tais questões que damos o nome de cultura humana (ABENDROTH, W.H.; KOFLER, L., 1969, p. 170-171).

A atividade humana caracteriza-se primordialmente pelo fato de ser um *ato consciente* – de ser, pois, um *pôr teleológico*. É nesse âmbito que o *trabalho*, a *atividade vital* do ser social, é entendido como *protoforma*[117] de toda atividade humana, sendo, a um só tempo, um ato que *sempre visa a um determinado fim*, ao mesmo tempo em que designa uma *escolha entre alternativas sobre posições teleológicas futuras*. Qualquer que seja a atividade humana em questão, em qualquer nível ou grau de complexidade, tem como denominador comum esses princípios fundantes.

As chamadas *posições teleológicas primárias* estão relacionadas ao intercâmbio orgânico do homem com a natureza, em sua forma mais elementar de relacionar-se com o meio exterior na satisfação de suas necessidades mais básicas e vitais. Neste âmbito, apesar não haver um conhecimento pleno e perfeito das mediações – configurando certo gradiente de incerteza, há um conhecimento real quanto às legalidades fundantes do objeto, na precisa determinação da adequação entre meios e fins.

É o próprio desenvolvimento e complexificação do trabalho configurado no âmbito *econômico* que cria a necessidade do desenvolvimento de *posições teleológicas secundárias*, as quais avançam progressivamente com a divisão social do trabalho. Assim,

> O processo de reprodução econômica, a partir de um estágio determinado, não poderia funcionar, nem no plano econômico, se não formassem campos de

[117] Do grego – *prôtos*: primitivo, primeiro, anterior, original.

> atividades não econômicas, que tornam possível no plano do ser o desenvolvimento desse processo (LUKÁCS, 2013, p. 367).

Atividades "não econômicas" estas que se sintetizam, por exemplo, naquelas atividades que promovem a organização social e que constituem a chamada "*superestrutura social*" – em particular a esfera jurídico-política, cujo conteúdo será plasmado seja para manter ou desenvolver o *status quo*, ou mesmo para destruí-lo, mas cuja existência tem como demanda fundante, em suas múltiplas determinações, as necessidades que emanam do desenvolvimento material da sociedade.

É para satisfazer estas necessidades da totalidade social que surgem e se desenvolvem – aumentando seu raio de ação e importância com o aumento do desenvolvimento das forças produtivas – essas posições teleológicas secundárias, formando nichos ideológicos específicos. Mesmo já estando presentes nas formas mais primitivas de organização social, os elementos dessas posições ganham plena corporificação à medida em que avança a divisão social do trabalho, de tal modo que "com a diferenciação de nível superior, com o nascimento das classes sociais com interesses antagônicos, esse tipo de posição teleológica torna-se a base estruturante do que o marxismo chama de ideologia" (LUKÁCS, 1978, p. 09).

Em outros termos, pode-se dizer que: a determinação do espaço próprio da *ideologia*, seu lugar genético e operacional, traz à luz a referência às posições teleológicas secundárias. Estas, da mesma forma que as posições teleológicas primárias – contidas no trabalho –, têm como raiz *decisões entre alternativas*. E, apesar de não pertencerem ao território econômico propriamente dito, desempenham papel fundamental na manutenção e reprodução deste – bem como, certamente, no processo de *humanização do homem*. As posições teleológicas secundárias têm essa importância por incidirem sobre o comportamento dos homens – ou seja, destinam-se a provocar novas posições teleológicas, indispensáveis para o processo de autorreprodução evolutiva do ser social.

> Em suma, o que identifica todas as posições teleológicas é o fato de que em todas se dá uma tomada de decisões entre alternativas. Ao lado dessa identidade, no entanto, coloca-se uma série de diferenças. A primeira e fundamental: o objeto das posições teleológicas secundárias são os próprios homens, as suas ações e seus afetos na práxis social extra-laborativa; decorrentemente, a segunda diferença está no grau de incerteza que permeia essas posições, que é muito maior que aquele que existe no caso do trabalho, o que não impede que haja um conhecimento racional das tendências em presença, mesmo que este conhecimento, de forma mais acabada, só se dê *post-festum* (VAISMAN, 1989, p. 416).

O espaço onde surge e opera a ideologia é delimitado pelas *respostas práticas dos homens*, as quais se voltam à resolução dos problemas que permeiam os vários níveis

interconexos de sua existência – seja na imediaticidade da vida cotidiana ou na complexa gama de problemas de caráter genérico. Planos estes que, mesmo distintos, não configuram universos isolados, mas complexos específicos do "complexo de complexos" do todo histórico-social. Tanto num quanto noutro, haverá sempre algum tipo de produção espiritual atuando como mediação, configurando *posições teleológicas secundárias*: é a *ideologia* no desempenho do papel de prévia-ideação da atividade. De qualquer modo, portanto, a ideologia funciona como *momento ideal*, que antecede e orienta o desencadeamento e o desdobramento da ação, nas posições teleológicas secundárias.

O homem é um *ser prático* e, ao reagir às necessidades historicamente colocadas, empenha seus produtos espirituais como forma de solucionar tais demandas. Como caráter geral, quaisquer que sejam estes produtos espirituais, portanto, se conscientizam e orientam condutas humanas neste evolver do ser social, podem vir a desempenhar função ideológica. Vinculando-se sempre à existência do ser social,

> a ideologia é acima de tudo aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa [no sentido mesmo de que] as formas ideológicas são instrumentos pelos quais são conscientizados e enfrentados os problemas que preenchem a cotidianeidade (LUKÁCS, 1981, p. 446).

Sendo, portanto, caracterizada como o *momento ideal* das posições teleológicas secundárias, a ideologia, numa acepção *ampla*, é sintetizada por Lukács, acima de tudo, como aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a *práxis* social dos homens consciente e operativa. A ideologia, no entanto, ao mesmo tempo em que é, em geral, momento ideal da *práxis* (dado que toda e qualquer ação humana é mediada pela consciência), é também determinada, numa acepção *restrita*, como instrumento através do qual os homens e as categorias sociais enfrentam as lutas sociais.

A concepção lukácsiana de ideologia implica, assim, em considerar este fenômeno em dois níveis distintos, porém intimamente relacionados. Em termos mais precisos, trata-se da especificação de um mesmo fenômeno, no qual a acepção *restrita* dos complexos ideológicos remete às lutas sociais, isto é, têm nestas seu *momento dominante*. Dominante na medida em que a prática social – precisamente naquelas formações sociais circunscritas à "pré-história" da humanidade – é essencialmente marcada pela *luta de classes*. Nessa prática determinada, a ideologia constitui-se como instrumento de conscientização e de luta social, uma ferramenta de combate tanto para a transformação quanto para a conservação social.

Quando, porém, a ideologia é formulada em sua concepção ampla, esta manifesta a necessidade e a universalidade do fenômeno, de modo tal que ideologia e existência social, do ponto de vista ontológico, são realidades inseparáveis.

Na perspectiva lukácsiana a ideologia só pode ser adequadamente analisada a partir do prisma *ontológico-prático*, e não sob o critério *científico-gnosiológico*. De fato, "a correção ou a falsidade não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual correta ou errônea são em si e por si uma ideologia" (LUKÁCS, 2013, p. 448) – precisamente porque "ser ideologia não é uma qualidade social fixa deste ou daquele produto espiritual, mas, ao invés, por sua natureza ontológica é uma função social, não uma espécie de ser" (LUKÁCS, 2013, p. 489). Uma *função social* que, por sua vez, pode vir a ser desempenhada por qualquer produção espiritual, intervindo no comportamento dos homens junto às lutas sociais em qualquer nível destas. Apreender a ideologia em termos ontológico-práticos significa, portanto, determinar esse complexo fenomênico essencialmente enquanto veículo de conscientização, de prévia-ideação e operacionalização da *práxis* humana[118].

Em termos gnosiológicos, pode-se determinar se um produto espiritual é falso ou verdadeiro em relação a um objeto – isto é, se a conceituação de um determinado complexo apreende e reproduz com integridade sua lógica imanente em sua real concretude –, mas não se pode determinar se o mesmo pode ou não vir a assumir uma função ideológica – para a qual, em rigor, a veracidade ou falsidade gnosiológicas são indiferentes. Somente a análise da função que um determinado pensamento desempenha na cotidianidade efetiva possibilita identificar, pois, se ele pode ou não assumir função ideológica, identificando se esta produção espiritual "pode ser usada como meio para dirimir conflitos sociais e, portanto, como ideologia" (LUKÁCS, 2013, p. 504).

Dentro da amplitude e universalidade do complexo ideológico, Lukács identifica diversos modos específicos de manifestação da ideologia: direito e política como exemplos de formas *restritas*; arte e filosofia correspondendo às suas formas *puras*; além daquelas que poderiam ser circunscritas como suas expressões espontâneas, como é o caso dos usos e costumes e da moral.

---

[118] Dentre as diversas tematizações, dentro do marxismo, sobre o fenômeno ideológico uma recorrente retoma a tese althusseriana do "corte epistemológico" presente na produção marxiana. Nesta acepção, haveria uma contraposição entre ciência e ideologia, estabelecendo uma diferenciação entre o supostamente verdadeiro do falso. Há, pois, uma radicalização do critério gnosiológico na determinação do que é ideologia, incorreção que facultou a disseminação da falsa propositura, ao menos segundo a analítica lukácsiana, da "ideologia como falsa consciência".

As ideologias identificadas como as de *acepção restrita*, têm seu aparecimento determinado pela complexificação da produção material e a correlata acentuação da divisão social do trabalho – processos que, em seu desenvolvimento, demandam progressivamente operações que aparentemente não estão relacionados a eles, mas que são indispensáveis para a sua própria efetivação. Em graus distintos e com consequências diversas, estas outras operações progridem até sua plena autonomização, distanciando essas atividades peculiares em relação à produção material, sem, no entanto, jamais perderem o vínculo genético e a destinação social que perfazem sua estrutura funcional.

No caso do *direito*,

> Em síntese, a esfera jurídica e os juristas de profissão surgem para ordenar e regulamentar as atividades econômicas [a troca, os contratos, etc..], as quais, a partir de certo grau de complexificação, seriam impossíveis sem tal regulagem. O direito é um corpo coerente e sistemático, que serve de instrumento, pois, para a resolução dos conflitos sociais (em sentido amplo) cotidianos imediatos, derivados do contexto produtivo. Resolução essa que é dada a partir da perspectiva da classe dominante, numa expressão, todavia, maximamente generalizante, ao limite da sociabilização concreta alcançada (VAISMAN, 1989, p. 424).

A *práxis política* é outra especificação da ideologia em termos restritos, cujo âmbito de atuação atinge a formação social em sua globalidade. Trata-se, pois, da forma pela qual são conscientizados e combatidos os conflitos que concernem à sociedade inteira.

> A política é uma práxis que, em última análise, é dirigida à totalidade da sociedade, mas de tal modo que, na imediaticidade, coloca em movimento o mundo social fenomênico como terreno da transformação, ou seja, de manutenção ou destruição do existente, e, todavia, a prática assim iniciada é inevitavelmente movida, por via indireta, também pela essência e mira, da mesma maneira indireta, também a essência. [Assim,] a unidade contraditória da essência e [do] fenômeno na sociedade assume na práxis política uma forma explícita (LUKÁCS, 2013, P. 483).

Vaisman (1989) explora esta dimensão da relação entre essência e fenômeno, no sentido de precisar, a partir da analítica de Marx, a relação entre base material e ideologia na concepção lukácsiana. Aqui, circunscrito a uma síntese geral da problemática, cabe ressaltar que essencialidade e fenomenalidade constituem um amálgama, cujas delimitações na realidade são extremamente fluidos, constatação que não pode ser negligenciada pelo agente que se propõe a intervir nesta efetividade. É da essência que provém as alternativas para a decisão política, oferecendo as possíveis formas de atuação para dos homens singulares.

> A prática política é uma posição teleológica que modifica o mundo fenomênico onde se desdobra o conflito, movimentando as alternativas postas pela essencialidade social e visando, ao mesmo tempo, a transformação da própria essência. Além disso, a relação entre essência e fenômeno que Lukács pretende retomar da tradição hegeliana-marxiana, no sentido de estabelecer o verdadeiro *tertium datur* na questão da ideologia, evidencia como não existe de um lado, um determinismo mecânico da base material em relação à superestrutura, e, de outro,

> como as ações humanas não se desenvolvem puramente na base de atos de vontade dos indivíduos singulares, ou reunidos em grupos, mas sim como há uma relação contraditória entre necessidade e possibilidade, onde as posições teleológicas de tipo político expressam e remetem exatamente à "obra plasmadora dos homens" (VAISMAN, 1989, p. 426-427).

A *práxis* política caracteriza-se por estar determinada a dirimir o conflito, a crise em amplitude global, necessariamente através do "elo mais próximo da cadeia", pois a intenção, o objetivo das posições teleológicas de tipo político estão primordialmente voltadas à *eficácia* imediata. Essa sua característica central não implica, no entanto, que sua precisa conceituação considere-a apenas em termos de *Realpolitik*. Outro critério para sua identificação é tematizado pelo filósofo húngaro no termo de *duração* – o qual não compreende apenas uma mera quantificação temporal mas agrega ao primeiro critério o questionamento quanto à repercussão da eficácia imediata para a resolução da problemática do processo em nível da totalidade. Ou seja, sua análise recai sobre a exigência de eficácia imediata que se demanda da prática política, bem como que se preste contas ao processo global – dado que, pelo simples fato de ser uma demanda, deixa posta a possibilidade de que não se cumpra efetivamente.

Quanto à arte e à filosofia, afloramos – apenas a título de registro introdutório – algumas indicações de Lukács de seus sentidos enquanto as formas mais puras de ideologia. Esta identificação refere-se ao fato de que, tanto arte quanto filosofia, não pretendem e nem podem exercer qualquer ação direta sobre a economia e sobre o plano extra-econômico a ela relacionado. São as mais puras porque estão distante da ação prática imediata e se dirigem aos conflitos mais elevados do gênero humano – isto é, ao ser social na sua generidade e na sua individuação. Ou seja, as questões sobre as quais se expressam ultrapassam a imediaticidade cotidiana (âmbito do direito) e também a globalidade social conflituada, que é o território da política. De outra parte e sintomaticamente, se caracterizam como puras por não dispor de meios próprios, ao contrário dos aparatos políticos e jurídicos, para colocar em prática suas generalizações.

A *filosofia* perfaz o exame da especificação da *generidade*, implicando, pois, homem e mundo, isto é, a sociabilização da sociedade, o que compreende intelecção e posse do mundo. É sobre o que se pronuncia a filosofia, como prévia-ideação dos embates do gênero humano em seu "de-onde e para-onde", enquanto generidade humana que se faz no mundo.

A arte, por sua vez – forma pura de ideologia tal qual a filosofia –, não se volta à resolução de conflitos imediatos. Seus produtos – miméticos, intencionalmente antropomórficos – voltam-se à conscientização e resolução de conflitos essenciais pertinentes

às relações entre individualidade e generidade, com ênfase na autoconstrução da primeira. A arte verdadeira, a pura ideologia da arte, é a prévia-ideação da luta pela autêntica individualidade genérica.

A formulação lukácsiana sobre *ideologia*, que aqui brevemente pontuamos, fornece amplas indicações no sentido de que o fenômeno ideológico seja tomado como parte constitutiva das produções ideais. Uma parcialidade, pois, com distintas especificações – como o direito, a política, a filosofia e arte – da *função ideológica*, pois cada uma, na sua peculiaridade, volta-se à resolução de problemas que são postos nos vários níveis da existência social, do mais imediato ao mais genérico, dos circunstanciais aos permanentes. Nesse sentido, pode-se dizer que as formas específicas, ou seja, as *formas concretas* de manifestação da função ideológica ocupam, no campo ideológico geral, pontos ou lugares que se demarcam pelo *objetivo* – mais ou menos restrito – e pelo tipo de *eficiência* – mais ou menos imediata – que caracteriza cada uma delas, tendo a ontologia da vida cotidiana como seu ponto de partida e de chegada.

4.2 Ontologia e política: *universalidade* X *negatividade imanente*

A despeito do "imperialismo gnosiológico ou epistêmico" dominante na *marxologia* nas últimas décadas – "de Goldman a Althusser ou de Della Volpe a Sartre, para sinalizar alguns nomes"–, cuja radicalização não só desrespeita frontalmente o caráter da elaboração marxiana como entorpece "o novo patamar de racionalidade que sua *posição* facultou compreender e tematizar, em proveito da apreensão do multiverso objetivo e subjetivo da mundaneidade humana" (CHASIN, J., 1995, p. 338), cabe salientar que uma leitura do pensamento marxiano com critério *ontológico* não conduz *necessariamente* ao entendimento da *negatividade imanente* (ou a "ontonegatividade") da política. Nesta outra ramificação, o caráter negativo que a política assume na sociabilidade do capital (ou nas sociedades classistas em geral) não é negligenciado; é entendida, pois, como uma *particularidade* desse complexo, própria à sua concretização em formações sociais contraditórias, que não anula, no entanto, sua dimensão *universal*, enquanto insuprimível mediação entre a individualidade e a generidade, cuja permanência se expandiria no desdobrar revolucionário, adquirindo nova *função* em sociedades emancipadas, não sendo – como se concebe na via analítica oposta – suprassumida nesta processualidade.

Em geral, o esforço central volta-se para a determinação categorial da política, na afirmação de sua dimensão *universal*, a partir da hipótese de que "não há forma de sociabilidade sem a práxis política", creditada à Lukács[119]. Admitindo que a práxis política é inerente à sociabilidade, em qualquer forma que tenha assumido ou possa assumir, o desafio mais imediato consiste em dimensionar esse complexo para além das formações cindidas em classes, determinando o comportamento político isento de seus condicionantes e limitações dessas particularidades históricas.

É da própria *Ontologia* que a determinação *universal* da política é recuperada (CARLI, 2013): "*a política é um complexo universal da totalidade social*, todavia pertencente à práxis e exatamente à práxis imediata, uma vez que não pode ter uma universalidade espontânea e permanente, similar, digamos, à linguagem" (LUKÁCS, 1981, p. 483, *grifos nossos*). Por esta via, a dificuldade com a qual se depara Lukács de determinar a *gênese histórica* da política seria decorrente da própria universalidade de sua natureza mesma. Explica-se que, a despeito da divisão do trabalho, a política não ficou reservada, como um monopólio, a um grupo de especialistas; seu exercício – em sua dimensão genérica – não se restringe a um lócus específico, podendo estar presente em distintos espaços, sempre que "o destino concreto da generalidade humana for colocado em discussão" (CARLI, 2013, p. 26), impedindo que se possa "fixar conceitualmente no plano formal os confins de onde a política provém e onde termina" (LUKÁCS, 1981, p. 482).

O caráter universal da práxis política seria determinado, nesse sentido, por possibilitar "posições de valor autêntico da generalidade" (LUKÁCS, 2002, p. 22), engendrando a transcendência do caráter imediato do cotidiano em favor da universalidade concreta do gênero humano, em paralelo à experiência catártica associada ao fenômeno ético, de promover uma reconfiguração da subjetividade que se orienta como humanização do indivíduo. O valor ético de uma escolha se dá por sua afirmação da dimensão genérica do ser social, transpondo a mera situação particular cotidiana, intensificando, portanto o caráter universal da individualidade humana (HELLER, 2002). A fundamentação basilar está na afirmação marxiana (*Manuscritos de Paris*) da dupla dimensão do ser social – a indissociável

---

[119] A tese da *universalidade da política* é amplamente defendida por Ranieri Carli (2013) em *A política em György Lukács*, que aqui tomamos por referência para as reflexões que serão exploradas no texto a seguir. Esclarecemos, no entanto, que apesar de Carli dirigir-se diretamente à concepção de Lukács sobre a política – em seu entendimento, por suposto – seria uma impossibilidade propor-se adentrar na discussão sobre as posições do filósofo húngaro (inclusive com análises de seus escritos políticos que aqui não nos detivemos em profundidade) a não ser como objeto de uma investigação que resultaria em tese distinta desta oportunamente proposta e desenvolvida.

face individual da universalidade genérica do homem – que, em sua práxis, "o homem realiza tanto a dimensão genérica quanto a dimensão singular de sua particularidade" (CARLI, 2013, p. 20). Como "toda decisão prática contém em si ao mesmo tempo elementos e tendências da mera particularidade, da simples singularidade existente em si, e aqueles da generalidade" (LUKÁCS, 1981, p. 276), optar pelas alternativas que enfatizam o segundo polo desse binômio – a ampliação do ser genérico do homem – é a possibilidade que se efetiva como comportamento ético.

Nesse sentido, entende-se que "a ética suspende o fluxo cotidiano", *lócus* privilegiado "de afirmação da singularidade do homem", como "realização de sua vida meramente prosaica" (CARLI, 2013, p. 20). O objetivo da "reflexão ética" não consiste em responder às necessidades imediatas da cotidianidade, mas sim sistematizar sua crítica e viabilizar às individualidades uma realização livre e consciente, para além de uma exclusiva preocupação individualista. Donde que, nesse sentido, acentua-se o caráter genérico da decisão ética, transcendendo a moralidade meramente particular (CARLI, 2013, p. 21). Negando a tendência burguesa de afirmar a *singularidade* como a categoria primordial do ser do homem[120], Lukács (2012) sustenta a via analítica que fundamenta "a gênese sócio-histórica determinada da individualidade humana", onde o próprio indivíduo é concebido como resultado do desenvolvimento social historicamente construído.

Estas categorias compõem o quadro elementar para esta análise da *universalidade* da política (CARLI, 2013), cuja orientação é dada pela verificação de seu enquadramento nessas teses mais gerais tomadas de Lukács – a dupla dimensão do homem, genérica e singular a um só tempo e a ética como veículo de elevação da individualidade à generalidade a partir da suspensão de sua singularidade imediata. Apesar de a definição lukásciana para a categoria da *catarse* referir-se prioritariamente ao universo artístico[121], admite-se que "o que Lukács constata no âmbito estético pode ser generalizado para todas as objetivações que permitem esta elevação à generalidade", afirmando mesmo que "a humanização dos homens singulares constitui-se de um acúmulo de experiências catárticas" (CARLI, 2013, p. 22-23).

---

[120] Esta ressalva Carli confere importância pois "há fortes tendências na filosofia burguesa em atribuir à singularidade o predicado da ética" (2013, p. 21), cujo exemplo primígeno de relevância seria Schopenhauer – em cuja filosofia ética, sintetiza Lukács, "infla-se o indivíduo para convertê-lo em um fim em si mesmo absoluto" (LUKÁCS, 1968, p. 166). Exaltação à vida privada, à "contemplação silenciosa" que se desdobram, em uma de suas variantes, no existencialismo de Sartre (2007).

[121] A catarse "é um abalo de tal maneira da subjetividade do receptor que suas paixões vitalmente ativas adquirem novos conteúdos, uma nova direção, e, assim purificadas, se convertem em base anímica de 'disposições virtuosas'" (LUKÁCS, 1966, p. 508).

Esta ideia é associada à conceituação gramsciniana sobre a política, identificando que a categoria da *catarse*, que consta tanto em Lukács como em Gramsci, pode ser associada à política[122]. Lukács tematiza o processo catártico provocado pelo complexo estético, como aludimos; Gramsci identifica essa dimensão catártica na própria política – determinada como a "passagem do momento puramente econômico (ou egoísta-passional) ao momento ético-político [...]; a passagem do 'objetivo ao subjetivo' e da 'necessidade à liberdade'" (GRAMSCI, 2004, p. 314-315). O elo comum identificado nesse processo, seja pela arte – com Lukács –, seja pela política – com Gramsci –, é que ambas as formas de práxis provocam a elevação da individualidade de sua cotidianidade imediata à consciência de pertencimento à generalidade humana. Lukács é recordado, no prefácio à *Sociologia da vida cotidiana* (HELLER, 2002, p. 97-98), quando afirma "ética, filosofia, arte e, natural e principalmente, práxis social e política" como as formas de práxis capazes de promover esse "alçar-se" à generalidade. São, pois, formas de exteriorização – ideológicas e de comportamento – que explicitam a *essência humana*, pela qualidade de mediar, como "relação consciente", a particularidade e a generalidade. E – eis o ponto de arrimo nuclear desta tese – a existência de *formas alienadas* de quaisquer destas práxis, em nada interfere que possibilitem a "relação consciente com a generalidade".

Sem anular as "diferenças substanciais em seus modos de ser", cada qual dessas modalidades de práxis pode promover a elevação do indivíduo à condição genérica, pelo que, "também a política, neste sentido, é capaz de nos legar a autoconsciência do gênero humano" (CARLI, 2013, p. 29). Na *Ontologia do ser social*, Lukács determina *arte* e *filosofia* como formas de *ideologia pura*, por exemplo, por se constituírem como objetivações do ser social sem contato imediato com os conflitos da vida cotidiana, na tendência geral de se distanciarem da mera singularidade e se aproximarem da generalidade universal. Já a *política*, sua peculiaridade seria a capacidade de "disponibilizar ao homem a consciência de

[122] Carlos Nelson Coutinho expõe uma avaliação similar sobre esse aspecto da seguinte maneira: "É interessante observar, em Lukács e em Gramsci, a presença de um conceito comum (além, naturalmente, de muitos outros): o conceito de 'catarse'. Em Lukács, como podemos ver particularmente na *Estética*, a catarse – operando nas objetivações que se dão nas esferas estética e ética – faz com que o indivíduo se liberte de sua mera particularidade, de suas limitações singulares, e tome consciência ativa de sua dimensão universal enquanto parte integrante do gênero humano. Em Gramsci, o momento catártico – que ele chega mesmo a conceber como sinônimo de práxis política – é o processo mediante o qual um grupo social supera os interesses econômicos, meramente corporativos ou 'egoístico-passionais', e se eleva à consciência 'ético-política', à condição de classe universal, capaz de se tornar hegemônica por dar respostas historicamente universais às questões vividas pelo povo-nação e pela humanidade numa época concreta. Temos assim que, em ambos os pensadores, a catarse aparece – em diferentes esferas do ser social – como um elemento privilegiado de passagem do particular para o universal, da causalidade para a teleologia, da necessidade para a liberdade" (COUTINHO, 2008, p. 158-159).

pertencimento a seu gênero ao mesmo tempo em que se vincula de modo mais imediato à práxis cotidiana" (CARLI, 2013, p. 30). Carli exemplifica esta dupla angulação da práxis política – a concessão da generalidade à consciência individual e o vínculo ao imediato de forma tão estreita – com a referência de duas situações históricas bem distintas temporalmente, mas que, a seu ver, iluminam a mesma propositura: seja na interrupção das atividades cotidianas por uma tribo (caça, coleta, pesca etc.) em função da iminência de uma situação de guerra e da necessidade de um posicionamento da coletividade diante desse fenômeno imediato, seja pela nítida conexão de um manifesto partidário e as lutas cotidianas – nos dois exemplos de situações cotidianas, "os seus membros assim se comportam politicamente ao debater o destino de sua generalidade concreta", pelo que "o mundo humano, genérico, universal, totalizante, é vivenciado pelo membro desta universalidade com a prática da política catártica" (CARLI, 2013, p. 30-31).

Com esta explanação, evidencia-se uma rota que reconfigura conceitualmente o comportamento político quando nos atentamos às elaborações marxianas. Ranieri Carli constata que em Marx, com Engels, a política é determinada como *práxis* própria às sociedades divididas em classes, em que pese a subsunção de uma à outra[123] – circunscrição que, quando se admite a universalidade da política, é entendida *apenas como parte de seus aspectos*, certamente quando sob sua forma alienada. Há, porém, outros atributos do comportamento político que se transladam para formações sociais não classistas – sua positividade universal que compõe seu caráter próprio no conjunto das categorias permanentes do ser social. Ancorado das ideias de Lukács e Gramsci, R. Carli defende que "é cabível ao pensamento que herdamos de Marx uma teoria positiva da política catártica, ao lado de sua crítica à política de feição classista"[124]. A seguir fundamenta:

> Não se registra em estudos etnológicos uma sociedade sequer que não seja obrigada a interromper o fluxo do seu cotidiano para debater acerca do destino da generalidade, o que implica a passagem do momento egoístico-passional para o ético-político de que fala Gramsci, ou a posição de valores autênticos da generalidade de que fala Lukács. Esta política catártica universal já existia nas sociedades organizadas sob a forma do comunismo primitivo. O próprio Engels

[123] R. Carli cita a crítica presente no *Manifesto comunista* (1998, p. 58-59): "Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismo de classes e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público, 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 as classes em geral e, com isso, sua própria dominação enquanto classe".

[124] O próprio autor dá notícias sobre a autocrítica que a análise seguinte constitui em relação às suas posições anteriores (CARLI, 2007), "um verdadeiro giro de 180º" na verdade.

> deparou-se com estas formas de práxis nos seus estudos sobre a origem do Estado, ainda que não as nomeasse de "política" (CARLI, 2013, p. 35).

Ilustra sua argumentação – "da política em sua feição catártica, isto é, o debate público sobre o destino da espécie humana historicamente situada" – com o relato de Engels sobre as comunidades iroquesas na América do Norte – com o qual, reitera Carli, o mesmo "registra o comportamento político em contextos sociais cujas relações não se baseavam na exploração do homem" (p. 35-36):

> Sem soldados, policiais, nobreza, reis, governadores, prefeitos ou juízes, sem cárceres ou processos, tudo caminha com regularidade. Todas as querelas, todos os conflitos são dirimidos pela coletividade a que concernem, pela *gens* ou pela tribo, ou ainda pelas *gens* entre si (ENGELS, 2000, p. 106).

Além de Engels, Carli também recorre às ponderações de Lawrence Krader (1970, p. 54) e de Pierre Clastres (2004, p. 105), em seus estudos sobre povos primitivos e sua organização do poder, para, a título de arremate, sintetizar com Lukács:

> Não pode haver nenhuma comunidade humana, por menor e primitiva que seja, na qual e a propósito da qual não surjam continuamente questões que estamos acostumados a denominar, num nível mais evoluído, de políticas (LUKÁCS, 1981, p. 482).

Vistas essas passagens como conjunto, é necessário atentar, primeiro, à inversão da relação lógica que se procede: não consta como argumentação, em momento algum, que tenha existido uma sociedade sequer que não tenha sido *obrigada a interromper o fluxo de seu cotidiano para debater acerca do destino da generalidade*; pelo contrário, com Marx aprendemos que o indivíduo é o ser social; este sim é um vínculo inextricável. Tomar como sinônimo esta relação que se assenta no caractere fundamente do homem, sua *sociabilidade*, à *práxis* política, é uma afirmação altamente polêmica e, no mínimo, controversa. Mesmo porque ao se admitir aquele momento da essencialidade do gênero humano como política, suas determinações como prática siamesa às formas de produção subsumidas ao estranhamento são deliberadamente abstraídas, abrindo espaço, inclusive, para se adstringir o problema como algo de natureza semântica ou uma questão linguística de mera nomenclatura, afrontando diretamente a tese central marxiana da reciprocidade entre o fundamento material das formações sociais contraditórias e as formas de poder político, que emergem como sua determinação e somente em função do mesmo, uma vez que a *propriedade privada* – como relação que cinde a personalidade humana em classes antagônicas e engendra o *poder hostil* que subjuga os *produtores* ante a categoria social que privadamente se apropria dos meios de produção e, por conseguinte, da produção e da própria atividade social produtiva – é produto direto do *trabalho estranhado*.

Quanto a recorrência às comunidades primitivas, não se pode negligenciar que aí se tem um exemplo de um momento em que a potência genérica ainda não fora arrebatada à coletividade por um grupo particular que se alça ao poder como representante geral e promove seu interesse de classe como universal, ou seja, a força social desnaturada sob a forma de força política, alienando o controle da própria vida à uma casta apropriadora do produto socialmente produzido. Uma organização socioprodutiva em que nem as teleologias primárias (como controle do trabalho efetivo, a produção material propriamente dita) como as teleologias secundárias (como intervenção social na consciência dos próprios indivíduos e sua *práxis*, isto é, do evolver da própria evolução da sociedade) estão ainda asfixiadas pela *práxis* estranhada, cuja contraditoriedade faz do homem seu próprio algoz, em função de interesses particularistas que negam sua essência genérica, que para manter-se coesa e administrar seus conflitos demanda essa *força extra* que compõe o universo político-jurídico-estatal, a qual se "enreda na sociedade civil como uma jiboia" formatando-a em todos os seus poros ao molde dos critérios e necessidades da classe dominante.

Uma questão relevante a se considerar na tese de R. Carli, é a distinção – e como a procede – que é feita entre *política* e *Estado*: dissociados que estão, porque temporalmente distinguíveis em seus nascituros, somente o Estado, em sua gênese, "está determinado pela cisão do ser social em classes antagônicas", como uma "objetivação pertencente à pré-história do ser social" que se concretiza como "uma burocracia organizada por classes de indivíduos para o domínio dos demais" (CARLI, 2013, p. 37-39). Pontualmente, a seu ver, o itinerário histórico registra a ampliação do domínio humano sobre a natureza através do desenvolvimento de novas habilidades, proporcionadas principalmente pela prática da agricultura e da domesticação de animais, cuja consequência mais imediata foi a produção exponencial do excedente econômico; excedente este que, por sua vez, ao ser apropriado de modo desigual pelos diferentes agrupamentos sociais, condicionou materialmente o surgimento das relações escravistas de produção. À esta "transformação qualitativa" do escravismo, em relação ao comunismo primitivo, R. Carli associa a determinação do nascimento da esfera estatal e jurídica: "A violência do Estado é chamada à existência para gerir as relações entre classes sob a tutela das classes exploradoras. Eis então as razões históricas que determinam a gênese das esferas do Estado e de seu aparelho jurídico" (CARLI, 2013, p. 40).

Neste estágio de desenvolvimento – "a criação de excedente, a possibilidade de escravizar e o surgimento das classes" –, e somente aí, é que a *política* "torna-se igualmente a

organização do poder de um grupo de indivíduos sobre o outro" (CARLI, 2013, p. 41). Ante às novas circunstâncias históricas, com a sociabilidade apartada em classes e o Estado como órgão de defesa dos interesses comuns daquela que subjuga as demais, a política passa por uma "transformação qualitativa" e "assume como uma de suas dimensões aquela descrita por Marx e Engels no *Manifesto Comunista*" (CARLI, 2013, p. 41). Em qualquer de suas feições originárias (escravista ou asiático), "o Estado surge com função específica de classe" e por esta via, pela cisão da personalidade humana em antagonismos de classe, a política revela sua feição particular: como "*instância suprema de alienação que garantia a manutenção de uma sociedade baseada na exploração do homem pelo homem*" – na afirmação que Carli resgata de A. Boron (2003, p. 90, *grifos do original*).

Engendrada pela contraditoriedade que, então, com a divisão do trabalho entre classes antagônicas, matiza o desenvolvimento das forças produtivas e todo progresso econômico, esta "transformação qualitativa" da política não implicou, pois, a anulação de sua "dimensão universal catártica". A experiência comunitária da catarse já não é possível, de modo que "a elevação à generalidade humana pela via da política" está, neste momento, "condicionada à tomada de posição por uma das classes em luta":

> A contar daqui, o comportamento político significa a posição de um autêntico valor genérico quando se posiciona a favor da classe que porta o progresso, da classe que faz a roda da história mover-se para frente. Do que se conclui que a cisão entre classes sociais não cancela a possibilidade da política catártica, muito embora tenha modificado a sua forma de realização (CARLI, 2013, p. 43 – grifos do original).

A partir daí R. Carli pode fundamentar a posição do *operariado* como *a classe que porta o devir*, como a "possibilidade positiva da emancipação humana", na afirmação da universalidade do gênero humano. Mesmo porque a *universalidade* da política seria determinada por constituir-se como "a esfera em que há a possibilidade de uma autêntica posição de valor humano", de modo que nas sociedades de classe ela sofre uma mudança qualitativa, cuja alteração recai exclusivamente sobre "o modo pelo qual estes valores se realizam na política (determinados agora pelo posicionamento a favor da classe que porta o progresso genérico)", porque, "com todas as mediações sempre necessárias, a existência das classes não anula a possibilidade de uma política humanamente autêntica" (CARLI, p. 99-100).

A dissociação entre a *práxis* política e seu instrumento privilegiado de exercício, o Estado, também se choca com *crítica* de Marx a esse complexo que, em uma de suas vertentes

interpretativas, culminou com a propositura da *negatividade imanente* da política[125], precisamente por ter se "consubstanciado pela emergência de um complexo determinativo que se lastreia como reprodução ideal do efetivamente real", levando à "instauração de uma nova *posição* filosófico-científica e à sua correlata postura prática" (CHASIN, J., 1995, p. 367). Não integrando a essência do ser social, a política seria, nessa acepção, uma categoria particular e não universal, circunscrita à "pré-história" do ser social, às sociedades cindidas pela exploração do homem sobre o homem – uma vez que fundadas sob formas de produção subsumidas ao trabalho estranhado e que, portanto – tanto quanto a propriedade privada dos meios de produção – deve ser superada. Com o alerta para que se evitem reducionismos de talhe anarquista – da pura e simples "decretação" da extinção do Estado, a teoria marxiana da *determinação ontonegativa da politicidade* é assim apresentada:

> Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Donde, é *onto-negativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade ao longo do curso de sua *pré-história*. É no interior da intrincada trajetória dessa *pré-história* que a politicidade adquire sua fisionomia plena e perfeita, sob a forma de poder político centralizado, ou seja, do estado moderno: "a máquina que por meio de órgãos complexos e ubíquos enreda, como uma jibóia, a sociedade civil viva"; trata-se, pois, do "poder de estado ordenado e dotado de uma divisão do trabalho sistemática e hierarquizada, que expande seu raio de ação e independência em relação à sociedade real e o controle sobrenatural sobre ela", de modo que é uma "excrescência parasitária sobre a sociedade civil, fingindo ser sua contrapartida ideal" (Marx, *Materiais Preparatórios*, Primeiro Esboço) – (CHASIN, J., 1995, p. 386).

Não se contesta que, historicamente, o Estado surge como um necessário aglutinador – uma instituição cuja razão de ser se dá pela capacidade de manter a sociedade, então contraditória, coesa. Contraditória justamente por se tratar de uma sociedade de classes, fundada na propriedade privada – o que implica, assim, numa oposição direta entre os indivíduos. Já a análise do que aqui se entende por seu modo próprio de exercitação – a política – nas sociedades primitivas é fundamentalmente distinta.

---

[125] Como exemplos da leitura da concepção "negativa", R. Carli dialoga com as ideias de J. Chasin (1995, p. 398) – em referência à tese da ontonegatividade da política, e também com Atílio Baron (2003, p. 90), que expõe o vínculo da política com a teoria da alienação marxinana. Há ainda a menção à Lucio Colleti (1983, p. 119), com sua advertência para o fato de que em Marx há uma *crítica da política* e não uma "ciência da política", em sentido estrito, bem como a referência ao processo de transformação social, na tematização de Mészáros (2007, p. 80), que reconhece os "atos políticos" na "derrubada" e na "abolição" mas pressupõe o "surgimento de alguma coisa nova em seu lugar", quando da efetiva construção do historicamente novo.

Nesta linha analítica, parte-se do pressuposto que nas comunidades de molde antigo a natureza primitiva de sua tecitura societária põe uma totalidade particular onde as duas dimensões do ser social – individual e genérica – lhe são inerentes. Uma determinação das bases materiais que lhes são próprias e que se expande para o auto-tratamento que conferiam às suas necessidades sociais. Assim temos, por um lado, a conexão indissociável entre indivíduo e comunidade como fundamento reprodutivo do corpo social e, em paralelo, uma associação de homens que nas "assembleias" tratavam de si próprios e dos destinos de sua comunidade.

Essas remotas formas sociais, onde a propriedade da terra e a agricultura constituem a base da atividade material, são, por esta razão, muito pouco desenvolvidas. Nelas, a produção de valores de uso – ou seja, a reprodução dos indivíduos em relações bem específicas com a comunidade – é o objetivo da produção. Também verificamos que nessas formações sociais o indivíduo está em unidade com as condições objetivas de trabalho – no caso, a propriedade da terra. Mas a relação do sujeito produtor com as condições objetivas de trabalho como algo que lhe pertence só é possível através da mediação da comunidade, uma vez que o indivíduo isolado não teria condições de ser proprietário do solo – isto é, de se fixar, delimitar e defender as condições objetivas de trabalho. Portanto, as individualidades existem naturalmente como membros da comunidade – e só assim podem subsistir. A comunidade é, assim, a primeira força produtiva; e nesse estágio específico de desenvolvimento das forças produtivas, o objetivo da produção consiste em reproduzir o produtor e, simultaneamente, as condições objetivas de sua existência, isto é, a comunidade. É nesse sentido – nessa relação de unidade fundamental – que se afirma que indivíduo e gênero são inseparáveis. Unidade, pois, cuja cisão será a própria secção da sociedade em classes antagônicas.

Por outro lado – e está é sua dimensão negativa, tão intrínseca quanto sua faceta positiva –, todas essas formações onde *a comunidade pressupõe sujeitos em determinada unidade objetiva com as condições da atividade produtiva* correspondem necessariamente a um desenvolvimento limitado das forças produtivas. Limitações estas que condicionam uma existência restrita tanto do indivíduo como da comunidade, sendo imperiosa a reprodução inalterada dessas relações. Isto, pois, qualquer desenvolvimento implicaria – como de fato implicou – em desmantelar as determinações dessa forma de existência, ou seja, a decadência e a consequente desintegração da formação social. Assim, o desenvolvimento das forças produtivas significa, necessariamente, a dissolução dessas formas de sociabilidade ainda muito próximas e dependentes da natureza. É impreterível, pois, uma constante autolimitação,

singular e universal, que garanta a estabilidade e a coesão dessa sociabilidade (MARX, 2011a, p. 541-542).

O importante é que são exatamente esses limites da comunidade – a debilidade de suas forças produtivas – que, com o desenvolvimento das forças humanas de produção processado a partir da ruptura da referida unidade genérico-individual – ou seja, viabilizado pelo então descompasso que o estranhamento significou, implicando em um desenvolvimento *desigual* e *contraditório* às dimensões objetiva e subjetiva do ser social – geraram a necessidade e os espaços próprios para a emergência do Estado e da política. Ou seja, a politicidade surge não dos melhores atributos da sociabilidade, mas sim de suas fraquezas e debilidades historicamente circunstaciais – as quais demandam essa "força extra" capaz de aglutinar um corpo social cujas "cooperação" e "solidariedade" não poderiam subsistir pelas próprias energias sociais, uma vez apartados e opostos que estiveram os homens, como *classes*, desde então, com a privatização da potência socioprodutiva por uma categoria social às expensas das demais[126].

A teoria da *negatividade imanente* da política objetiva expressar, antes de mais nada, essa sua *gênese* como desfiguração da auto-regência da personalidade humana, cujo controle e decisão de sua *atividade vital* é perdido e transferido, como *força alienada*, como *poder político*, a uma parcela exclusiva do corpo social, ratificado e, sobretudo, facultado pelo *poder material* desse mesmo grupo, como uma *necessidade* insuprimível para manutenção de seu domínio, sobre a sociedade como um todo. Nestas formações contraditórias, a política é uma proeminente *mediação* que articula uma congruência impositiva às individualidades, enquanto classes subjugadas, em um ordenamento social que reproduz o *estranhamento* de sua generidade e a hegemonia da classe beneficiária dessa configuração socioprodutiva. Indivíduo e gênero são mediados pelo complexo da política somente e enquanto, portanto, a fabricação da sociabilidade estiver fundada na *práxis estranhada*.

A concepção tradicional de politicidade, por seu turno, é radicalmente distinta da propositura marxiana, cujas divergências podem até ecoar contra a afirmação da *universalidade* da política. Mesmo porque

> Esse traçado marxiano é o oposto, sem dúvida, de qualquer expressão própria ao âmbito secularmente predominante da determinação *onto-positiva* da política, para a qual o atributo da politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser humano-societário – é intrínseco a ele – mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência, a mais elevada, espiritualmente,

[126] Ver J. Chasin (2000) na parte inicial de seu artigo *O Futuro Ausente* para maiores aprofundamentos e desdobramentos reflexivos.

> ou a mais indispensável pragmaticamente; tanto que conduz à indissolubilidade entre política e sociedade, a ponto de tornar quase impossível, até mesmo para a simples *imaginação*, um formato social que independa de qualquer forma de poder político (CHASIN, J., 1995, p. 386).

Como se evidencia, a *positividade* ou a *negatividade* que é atribuída à categoria da politicidade possui caráter determinativo da *forma de ser*, como *determinação da existência* do ser social e precisamente por isto consta como *ontológica*. Tradicionalmente, como caractere inerente ao homem, a política se confunde com a própria história da humanidade, onde passado e futuro se distinguem apenas pelo grau de desenvolvimento das relações e aperfeiçoamento das instituições *políticas*. Aliás, o desenvolvimento geral mesmo do ser social se confunde, aí, com a perfectibilização da politicidade. Com um refinamento extra, a concepção da *universalidade* da política dissocia qualitativamente esse complexo em função da suposta emergência de uma particularidade alienada, posta com a cisão da sociedade em classes. De outro modo, como *negatividade* própria às formações sociais que tem seu desenvolvimento fundado na contradição entre a individualidade e a generidade, a politicidade só é admitida nesta particularidade histórica, não importando se mais ou menos desenvolvida, e sim o fundamento que lhe permite emergir e atuar como vínculo mediador dessa contraditoriedade que dissocia os homens. A potência humana de autorregulação de seu processo sócio-metabólico com a natureza e, ademais, da produção e reprodução da mundaneidade social como um todo, não existe, nas sociedades classistas, como autodomínio de indivíduos *livres, conscientemente associados*, mas sim, como domínio da *atividade vital humana* por uma classe que, inclusive por isso, reproduz tais condições segregadoras para reiterar o poder de regulação social sob seus interesses particularistas. Isto posto, compreende-se o sentido que Marx confere à *emancipação* que, na interpretação de Chasin, é assim exposto:

> Ao identificar a natureza da força política como *força pervertida e usurpada*, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente capazes de auto-regulação puramente social, nas quais, pela fiera dos sucessivos sistemas sociais, quanto mais o estado se entifica real e verdadeiramente, tanto mais é contraditório em relação à sociedade civil e ao desenvolvimento das individualidades que a integram, Marx assinala, categoricamente – que a emancipação é na essência a reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas à política, ou seja, que ela só pode se realizar como reabsorção de energias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se auto-aprisionado e perdido. É o que sustenta, seja no início de sua obra adulta, como por exemplo em *Sobre a Questão Judaica*, seja em plena maturidade, tal qual se expressa no *Materiais Preparatórios* para a redação de *A Guerra Civil na França* (CHASIN, 1995, p. 369).

Chasin identifica a *politicidade* e a *propriedade privada dos meios de produção e reprodução da vida material* como determinações recíprocas e complementares que sustentam as formas de existência do ser social por toda *pré-história* – formações pouco evoluídas e racionais e, portanto, ainda contraditórias. Como faces inseparáveis dessas configurações sociais – "siamesas" – a suprassunção de uma implica, necessariamente, a da outra. Salienta também que a *reiteração por atos de poder*, tão logo esteja presente o atributo da politicidade, se impõe como uma exigência inextirpável às sociedades cindidas em classes, generalizando a necessidade de atividade política, seja para respaldá-los como para contestá-los. Pelo que, passa à determinação do que viria a ser uma contestação orientada para a emancipação:

> Quando a contestação visa consciente e deliberadamente a emancipação, necessita transmigrar para outra esfera, tem de praticar uma política orientada pela superação da política, *fazer uma política que desfaça a política*, pois seu escopo é a reconversão e o resgate das energias sociais desnaturadas em vetores políticos. Portanto, a revolução radical, isto é, *social*, desentranhada por Marx na intelecção da sociedade contemporânea, bem compreendido o fundamento de sua reflexão política – a *determinação onto-negativa da politicidade* – não demanda ou propõe a mera prática política, nem a reconhece como sua atividade característica e decisiva, mas exige uma prática *metapolítica*: conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para as substituir por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, à medida em que se eleva da aparência política à essência social das lutas históricas concretas, à proporção em que promove a afloração e realiza seus objetivos humano-societários, os quais, em suma, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos bens de produção. Numa frase, a crítica marxiana da política, decifração da natureza da politicidade e de seus limites, é por consequência o desvendamento da estreiteza e insuficiência da *prática política* enquanto atividade humana racional e universal, donde o salto metapolítico ao encontro resolutivo da *sociabilidade*, essência do homem e de todas as formas da prática humana (CHASIN, 1995, p. 369).

Racionalidade e universalidade que não comparecem como qualidades da politicidade porque somente quando as interrelações entre os homens em seu metabolismo com a natureza, mediado por sua *atividade sensível*, é particularizada como *domínio do homem sobre o homem* para levar a cabo, por meio do *trabalho estranhado*, essa iteratividade produtora da sociabilidade, que surgem os determinativos da *gênese* e *necessidade* social da política. Por isto minar suas bases fundantes – a *propriedade privada dos meios de produção* e todas as contradições que daí decorrem – significa minar-se a si própria, restaurando – agora em patamar distinto – a dimensão genérica da individualidade humana que conscientemente atua no ininterrupto processo de socialização tanto da natureza e quando do mundo socialmente produzido, afirmando a *sociabilidade* assim emancipada como sua autêntica *essência*.

4.3 A política em Marx: a *crítica* como arma revolucionária

Após o resgate que aqui fizemos, na consecução deste trabalho, do percurso analítico levado a cabo por Marx desde os anos 1843-44 até a plena maturidade de seu posicionamento, bem como dos momentos mais expressivos do contexto histórico em que sua concepção floresceu e se solidificou, é possível compreender melhor – porque agora com elementos já concretamente explicitados – a assertiva de Lukács ao afirmar que *fundamentação filosófico-científica* e *consequências políticas* estão necessariamente atadas no pensamento marxiano. A *crítica* desempenha, portanto, função de extrema importância, precisamente por constituir-se como *momento ideal* da *práxis* revolucionária, comparecendo como elemento indispensável de esclarecimento da classe trabalhadora, atando, deste modo, fundamentação teórica e luta política. Este objetivo – como salientamos nas discussões iniciais apresentadas – foi incorporado às preocupações de Marx, de modo explícito, desde a segunda metade dos anos 1840, nitidamente visível com a nova forma expositiva que se verifica a partir de então, cujo conteúdo muito mais se aprofunda na investigação das determinações ontológicas do ser social do que configura uma *cisão* ou uma *ruptura epistemológica*. A decifração dos nexos reais da vida em sociedade, enquanto totalidade determinada, é um dos passos de que não se pode prescindir para uma intervenção transformadora dessa mesma realidade. Trata-se mesmo de apreender constantemente o movimento do real, em seus desdobramentos objetivos e subjetivos, e adequar os instrumentos e formas organizativas da luta revolucionária em cada um de seus momentos particulares. Uma transitividade constante entre as demandas materialmente constituídas e os reais meios – como os efetivamente possíveis e potencialmente eficazes – de se inserir nesses conflitos e a eles buscar forjar uma solução pautada pelo *télos* emancipatório. Em 1843, na *Crítica da Filosofia do Direito – Introdução*, Marx já sinalizava a diretriz reflexiva sobre tais questões, sintetizando-a da seguinte forma:

> É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrocado pelo poder material, mas também a teoria se transforma em poder material logo que se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas quando argumenta e demonstra *ad hominem*, e argumenta e demonstra *ad hominem* quando se torna radical; ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem (MARX, 2005, p. 151).

É este o sentido mais geral que norteia, por exemplo, a discussão sobre *partido* ou *formas* de organização da classe trabalhadora na reflexão marxiana. Sendo inclusive este o momento privilegiado para a consecução do marxismo como ideologia – a concepção que argumenta e demonstra *ad hominem*, conscientizando as individualidades acerca dos conflitos sociais e buscando engendrar, nesses mesmos indivíduos – agora conscientemente

organizados em classes –, uma *práxis* que mine as bases da escravidão do trabalho, revolucionando os fundamentos da vida humana para a edificação de uma sociabilidade efetivamente emancipada, ou seja, intervindo para criar "as condições para que a humanidade supere os estorvos de sua pré-história e que possa começar sua história efetiva" (LUKÁCS, 2012, p. 374). A "organização dos proletários em classe e, portanto, em partido político" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 93) é um objetivo premente para o qual Marx busca contribuir através de uma constante disputa pela hegemonia na condução teórica e prática do movimento operário ao longo de seu processo de formação e evolução histórica, mesmo desde as primeiras manifestações ainda incongruentes do operariado inglês até a ousada incursão em solo francês com o movimento da Comuna. Essa concepção orgânica de partido-classe ou classe partido, que se forja na "luta de classes" – a "luta política" mesma –, de modo independente e autoconsciente, em uma processualidade que evolui de *classe em si* até constituir-se como *classe para si*, aparece já na *Miséria da Filosofia*, como também no próprio *Manifesto Comunista*, sendo reiterada nas análises de Marx sobre o processo revolucionário de 1848. Como foi evidenciado, Marx volta sua atenção para a ação política de toda uma classe, ou de uma aliança de classes, em luta contra outras, focando no caráter geral da luta política de então, superando uma analítica restritiva de uma ou outra organização particular de uma classe, apesar de que compareçam como suas respectivas *frações* em disputa.

Apesar de não haver uma sistematização explícita sobre uma teoria do partido, Marx orienta-se pela convicção de que as formas de organização da classe do trabalho são determinadas – e constantemente reorientadas – pelas demandas político-econômicas de cada momento da luta, onde o próprio processo exige uma constante reorganização do proletariado. Daí novamente a importância da precisão analítica na compreensão das demandas materiais e das urgências sociais que delas decorrem. Uma forma específica ou exclusiva de organização (aos moldes da fossilizada concepção stalinista, com seu Estado hipertrofiado centrado na enorme máquina burocrático-militar-partidária) age, portanto, em desfavor da atividade revolucionária no processo de auto-organização política do proletariado. Para Marx, "partido" é uma expressão ampla, carregada de perspectiva histórica de classe, distinta do sentido efêmero do termo, ou seja, trata-se de uma associação concretamente constituída de acordo com as circunstâncias e, por seu turno, em função delas mesmas poderá ser desfeita, se

tornada desnecessária[127]. As organizações formais do proletariado possuem, então, caráter transitório, cujas importância e existência são, enfim, determinadas por seu valor como instrumento do processo revolucionário; manifesta sua inutilidade, não se deve hesitar em destruí-las, como assim o foram no caso da Liga dos Comunistas ou da própria Internacional.

No *Manifesto* os comunistas foram identificados como "a fração mais resoluta dos partidos operários", aquela que "impulsiona as demais", exatamente por ter a "vantagem teórica" da "compreensão nítida das condições, da marcha e dos fins gerais do movimento proletário", não formando, portanto – resguardadas as condições políticas da época – "um partido à parte, oposto aos partidos operários", e sim se organizado em seu interior como a "fração" mais decidida e consciente das contradições sociais, pautado pela certeza de que a luta ideológica é um momento importante da luta revolucionária (MARX; ENGELS, 1977a, p. 96). A "vantagem teórica" dos comunistas se explicita precisamente quando está em questão o efetivo objetivo da luta, cujo horizonte enfoca a alteração na *forma da dominação social* e não da mera *forma política*, expondo cabalmente o caráter da luta de classes e a emancipação do trabalho como *télos* resolutivo da contradição da sociabilidade moderna. Passo subsequente, compete, pois, identificar quais são as condições e possibilidades reais da luta para uma precisa escolha dentre os meios de organização potencialmente capazes de gerar êxito. O *marxismo autêntico* – aqui referido como a perspectiva comunista – ao conscientizar e buscar engendrar ações dessa natureza – da autoconstrução da mundaneidade social fundada da liberdade humana –, quando é capaz de desencadear ações e lutas concretas, quando é capaz de se apoderar das massas, é socializado como *ideologia revolucionária*, onde a política é o meio imediato de luta para a desconstrução dos fundamentos socioeconômicos da escravidão, comparecendo como estágio inicial do longo processo para a emancipação do trabalho pela revolução social.

A "revolução política com alma social", nos termos das *Glosas de 1844*, é a "primeira etapa da revolução operária" – sua "etapa destrutiva" que compreende o "advento do

---

[127] "Antes de tudo, faço nota, que desde novembro de 1852, quando por *proposta minha* a Liga [dos Comunistas] foi dissolvida, *nunca mais* pertenci e nem pertenço a nenhuma associação, *secreta ou pública*, e, por conseguinte, faz oito anos que, no sentido totalmente efêmero da palavra, o *partido* deixou de existir para mim [...]. Recordas que recebi dos dirigentes da Liga de Nova Iorque (sic!) uma carta em que me pediam para reorganizar a antiga Liga. Demorei um ano para responder-lhes e finalmente disse que desde 1852 não estou ligado a nenhuma organização e tenho convencimento profundo de que meu trabalho é muito mais benéfico para a classe operária que a participação em organizações cujo o tempo já passou no continente [...]. Se você é *poeta*, eu sou *crítico*, e verdade seja dita, me basta a experiência de 1850-1852. A Liga, como a Sociedade das Estações de Paris, assim como centenas de outras associações, não foi mais que um episódio na história do partido que nasce espontaneamente, aonde seja, do solo da sociedade moderna [...], do partido no grande sentido histórico do termo" (*Apud* Claudin, 1985, p. 322).

proletariado como classe dominante, com a conquista da democracia" (MARX; ENGELS, 1977a, p. 103), e em cujo início tende a desencadear um processo de centralização de "todos os meios de produção nas mãos do Estado" com a finalidade de desenvolver as forças produtivas. Um processo que necessariamente viola despoticamente os direitos de propriedade e das relações burguesas de produção – mediações que no início aparecem como insuficientes e insustentáveis mas que tendem, no aprofundamento do movimento, a transcenderem a si mesmas, engendrando reiteradas modificações na antiga ordem social e viabilizando a transformação radical de todo o modo de produção.

Com tais alterações das relações jurídicas de propriedade e de produção e a elevação dos níveis de desenvolvimento material, começa a ser possível o desenvolvimento da segunda etapa da revolução – uma vez que constituem sua base e pressuposto. Em sua "fase construtiva", inicia-se, pois, o processo de *despolitização* da vida social. Se a dominação política do proletariado é um meio necessário, cuja finalidade compreende a democratização radical da vida social, é necessário enfatizar seu caráter *transitório*, que se sustenta apenas e enquanto permanecem as "distinções de classe". Porque

> Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecem as distinções de classe e toda a produção *concentrar-se* nas mãos dos indivíduos associados, o *poder público perderá seu caráter político*. O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe sobre a outra (MARX, 1982b, p. 104).

O Estado é – enquanto poder político conquistado – nessa processualidade, a mediação para concretizar a expropriação dos meios de produção da burguesia e sua seguinte transferência aos "indivíduos associados". Eternizar esse poder político – ainda que na modalidade do proletariado – significaria perpetuar o estranhamento da produção da vida social e a consequente alienação política. Aqui a cisão que aparta indivíduo e gênero humanos pode começar a ser superada, tendo em vista que as individualidades vão adquirindo condições de se tornarem conscientes da dependência recíproca que a divisão do trabalho engendra, associando-se, pois, de modo consciente e assumindo tal associação como poder social – agora como seu efetivo poder social, uma vez que não mais será alienado na forma de poder político, alienando os indivíduos de seu poder de se produzir a si mesmos enquanto gênero social.

Marx sintetiza pontualmente (1982b, p. 104). o itinerário da seguinte forma: o proletariado, no seio da própria luta contra a burguesia, é impelido a organizar-se como classe; com o desdobramento revolucionário da luta, torna-se a classe hegemônica, promovendo a destruição das antigas relações de produção – e com elas destrói as condições de existência dos antagonismos das classes, as próprias classes em geral, extinguindo, assim,

sua dominação de classe Somente então é que, no lugar da "antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classe, surge uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos", suprimindo o descompasso gerado pelo estranhamento entre o desenvolvimento objetivamente dado para a generidade e o desenvolvimento subjetivado pela individualidade.

Uma ontologia materialista tornada histórica, ao apreender os nexos mais essenciais do ser social e de seu devir – a partir da explicitação da gênese, do crescimento e das contradições no interior do desenvolvimento unitário – revela o homem como simultaneamente produtor e produto da sociedade que, em um nível mais desenvolvido, engendra uma generalização que vai além de uma ligação "muda" de seus vários exemplares, uma ligação que, na verdade, se põe e segue se elevando de modo cada vez mais articulado, em que a sua singularidade, convertida historicamente em individualidade, sintetiza-se como gênero humano, consciente de si. As consequências desse desenvolvimento histórico são extraídas por Marx, ao descobrir que os homens se autocriam através do trabalho, mas que sua história até o presente restringe-se à particularidade da pré-história da humanidade. O comunismo – enquanto formato social em que o trabalho emancipou-se – portanto, como aquele estágio superior do socialismo – é, nesta perspectiva, o efetivo início de sua história autêntica. Longe de ser um imaginário estado de perfeição utópico-ideal, o comunismo "é o início real da explicitação das energias autenticamente humanas que o desenvolvimento ocorrido até hoje suscitou, reproduziu, elevou contraditoriamente a níveis superiores, enquanto importantes realizações da humanização", enquanto resultado dos próprios homens, de sua própria atividade (LUKÁCS, 1978, p. 14).

Fazer sua história, mas em circunstâncias dadas e não escolhidas – nos termos em que coloca Marx – é uma determinação ontológica resumida por Lukács com a afirmação de que "o homem é um ser que dá respostas". Uma assertiva que sintetiza a indissolúvel contradição do ser social que ata os complexos da *liberdade* e da *necessidade*. Esta unidade já é *in nuce* operativa no trabalho, cuja consecução é necessariamente síntese da contradição entre "decisões teleológicas entre alternativas" e "as premissas e consequências ineliminavelmente vinculadas por uma relação causal necessária". Em todos os níveis da atividade humana essa unidade se reproduz, por certo de modos distintos e novos, cada vez mais complexos e mediatizados.

A autêntica história da humanidade à qual se refere Marx inicia-se precisamente quando o complexo da liberdade adquire preponderância, constituindo aquilo que ele

denominou de “reino da liberdade”. Preponderante justamente porque só pôde se edificar após um longo percurso de desenvolvimento das forças sócioprodutivas que constitui sua própria base – o “reino da necessidade” ou o complexo da reprodução econômico-social da humanidade. É este vínculo ineliminável entre o reino da liberdade com sua base sócio-material (ou o reino econômico da necessidade) que desnuda a liberdade do gênero humano, bem como sua possibilidade, como resultado de sua própria atividade, historicamente produzida e ampliada, objetivamente e de modo contínuo, no interior do processo de desenvolvimento econômico, que expande objetivamente não só a dimensão e o alcance das decisões humanas entre alternativas, como, simultaneamente, eleva a capacidade subjetiva dos homens, a partir da complexificação das tarefas de sua própria atividade.

Ademais dessas capacidades genéricas objetivamente efetivadas, é também consequência do desenvolvimento do processo de trabalho, de modo indireto, *o surgimento e a explicitação da personalidade humana*. Por certo, a elevação das capacidades, ao nível genérico, é sua base inevitável, porém não decorre como sua simples e linear consecução. Na verdade, no desenvolvimento até então verificado, a objetividade genérica e a subjetividade individual desdobraram-se de modo desigual e frequentemente em relação de oposição, de acordo com cada etapa desse mesmo desenvolvimento geral e que nitidamente se aprofundou com sua elevação. No estágio atual, inclusive, com diferenciações cada vez mais expressivas e abrangentes das capacidades, esse patamar genérico de desenvolvimento, não raro aparece como um obstáculo para o devir da personalidade, “como um veículo para a alienação da personalidade humana (LUKÁCS, 1978, p. 15).

Lukács salienta que a superação do “mutismo” na adequação dos homens ao gênero é um passo que o trabalho mais primitivo já viabiliza, apenas como um *ser-em-si*, no entanto: “a consciência ativa do respectivo contexto social, economicamente fundado”. Afirma que a consciência geral do gênero humano – por maiores que sejam os progressos da socialidade e que seus horizontes sejam expandidos – não supera ainda a condição particular do indivíduo e do gênero posta a cada oportunidade concreta. Adequar-se ao gênero – a edificação do “reino da liberdade” ou o desenvolvimento da energia e das potencialidades humanas –, de modo cada vez mais elevado, é uma premência histórica constante, cujo conteúdo, tanto para o homem individual quanto para a sociedade, constitui um fim em si mesmo. Autonomia que, antes de mais nada, se assenta em um alto nível de desenvolvimento da base material – do reino da necessidade –, a tal ponto que

> Só quando o trabalho for efetiva e completamente dominado pela humanidade e, portanto, só quando ele tiver em si a possibilidade de ser “não apenas

> meio de vida", mas "o primeiro carecimento da vida", só quando a humanidade tiver superado qualquer caráter coercitivo em sua própria autoprodução, só então terá sido aberto o caminho social da atividade humana como fim autônomo (LUKÁCS, 1978, p. 16).

Ou seja, trata-se mesmo de que as condições materiais necessárias sejam criadas, tanto quanto o sejam as possibilidades para o livre emprego de si, adequando dimensão objetiva e subjetividade humanas. Aquela decorre de um desenvolvimento necessário enquanto esta resulta, ademais, da correção da utilização dessa produção, sendo ambas, portanto, fruto da atividade humana. Assim é que, a despeito de as possibilidades efetivas de explicitação e realização da liberdade estar fundadas nesse desenvolvimento, não seria correto admitir que ela seja simplesmente seu produto necessário, como um resultado inexorável. A liberdade é adquirida pelo homem através, pois, de sua própria atuação. A relevância do momento da liberdade na decisão entre alternativas já se verifica no trabalho em seu estágio mais primitivo e é exatamente essa sua qualidade, de ter em si o momento da liberdade enquanto parte constitutiva necessária, que permite ao homem realizar e expandir sua liberdade através de sua atividade.

Há um amplo leque de questões que aqui se abrem. Lukács salienta, inclusive, que esse momento da liberdade desempenha o papel de *fator subjetivo* no processo de desenvolvimento da generidade humana, cada vez mais se autoconstituindo como gênero para-si, cuja constante manifestação no curso de toda história humana é a mais clara evidência de tal qualidade. Como o desenvolvimento se processa de modo *desigual* e *contraditório*, há consequências inevitáveis que daí decorrem. Os resultados das posições teleológicas, precisamente por seu caráter *causal*, "faz que todo progresso surja ao ser como unidade na contradição de progresso e regressão" (LUKÁCS, 1978, p. 16). Aqui as *ideologias* comparecem com a responsabilidade de não só elevar esse desenvolvimento à consciência dos homens (o que não elimina de, com frequência, a realidade ser obscurecida por "falsas consciências"), de modo sempre vinculado aos respectivos interesses sociais antagônicos por certo, como de orientar a personalidade humana na busca de seu verdadeiro sentido, da vida em sociedade como uma totalidade viva.

É certo afirmar que grande parte das ideologias "estiveram e estão a serviço da conservação e do desenvolvimento da adequação ao gênero em si", voltadas para a atualidade concreta e aparelhadas com o sentido de corresponder aos diversos tipos de luta atual (LUKÁCS, 1978, p. 17). No entanto, salienta que apenas a *grande filosofia* e a *grande arte*, assim como alguns indivíduos que contribuem concretamente como vanguarda desse processo, operam efetivamente nessa direção e conservam-se espontaneamente na memória da

humanidade, como parte da *cultura* genuinamente humana, precisamente por disponibilizar subjetivamente os homens para o *reino da liberdade*, ao mesmo tempo em que recusam, pela via da luta ideológica, as tendências opostas ao revolucionamento social. Portanto, desenvolver o marxismo como forma de conscientizar os homens das modernas contradições sociais, predispondo-os para a luta emancipatória, para à qual busca nortear as possibilidades reais de sua efetiva consecução, significa socializá-lo como *ideologia revolucionária*, cuja determinação de sua autenticidade, diretamente com Marx, consiste em uma tomada de posição tanto na luta ideológica quanto nas questões prático-concretas que daí decorrem. Portanto – da parte que aqui nos cabe enfatizar –, claro deve estar que Estado e política são *meios*, ferramentas de luta que comparecem como agentes destrutivos dos determinativos das contradições da sociabilidade atual, fundada no estranhamento e, assim, na exploração do homem sobre o homem. Eternizar qualquer sorte desse complexo seria, no mínimo, um contrassenso.

Propriedade privada e *Estado político*, os "siameses" que mediatizam a organicidade do fundamento material da sociabilidade do capital e do complexo da politicidade, são, pela analítica marxiana, os grandes estranhamentos de nossa época ou os grandes entraves para a emancipação humana. Pelo resgate da ontologia marxiana, com a precisa delimitação do que se entende por *marxismo autêntico*, reconhece-se a prioridade do elemento material na essência constitutiva do ser social, deslocando-se, portanto, a política do foco que tradicionalmente ocupa, e elevando ao primeiro plano a *emancipação do trabalho*. Esse fundamento irremovível é, pois, pressuposto da luta revolucionária – tendo aqui sido demonstrado que, uma vez apreendido (tanto este como outras fundamentações da ontologia dos ser social levada a cabo por Marx), constituirá denominador reflexivo no desdobrar de toda obra marxiana. Portanto, privilegiar os escritos mais tardios em detrimento dos produzidos na tenra idade – ou seja, a "*epsteme* marxiana" – não só corrompe a integralidade do pensamento marxiano como compromete a luta emancipatória em seu cerne, hipostasiando um formato político qualquer em detrimento da efetivação da liberdade humana, na auto-edificação da mundaneidade pelo trabalho social.

Conclusão

Iniciamos nossa discussão fazendo referência à notável divergência entre as linhas interpretativas, no interior do próprio círculo marxista, do pensamento de Marx. Para além de qualquer pretensão restrita ao plano da erudição teórica, esse debate interfere diretamente no projeto mais geral que, pelo menos em tese, é o denominador comum entre as diferentes correntes do marxismo: a *luta revolucionária* pela ultrapassagem das barreiras que obstruem o desenvolvimento humano e pela suprassunção de todo e qualquer caráter coercitivo da *práxis* social, como síntese da *emancipação do trabalho* ou da livre edificação da humanidade social. Debate imprescindível visto que se constitui como momento crítico-prático que fundamenta as tomadas de decisão e intervenção na realidade social de modo concreto, assumindo, nesse sentido, o papel de *prévia ideação* da luta emancipatória.

A *luta ideológica* é, pois, um momento decisivo da *luta revolucionária*. A *emancipação humana* é o *télos* prioritário no quadro das "urgências sociais", de modo que nossa pesquisa se levanta e se justifica precisamente por comparecer nessa problemática como uma via alternativa consistente a ser considerada. A *função social* do marxismo, no âmbito restrito, delimitado pela luta de classes, intervém para dirimir os conflitos sociais; mas, numa acepção ampla, esse ideário é veículo de conscientização do atual estágio de desenvolvimento e dos possíveis destinos humanos, orientando para a necessidade de transformação da realidade, no incessante processo de humanização do homem, no sentido de despertar a personalidade humana para os autênticos valores sociais de alcance universal.

Nesse sentido, sustentamos que, além da própria concepção de *ideologia*, a concepção sobre a *politicidade* têm implicações práticas decisivas para o marxismo enquanto momento ideal da *práxis* revolucionária – ambas inseridas, por certo, no contexto mais amplo de afirmação do caráter e da natureza *autênticos* do ideário marxiano. Isto porque a determinação categorial do complexo da política implica em uma configuração específica quanto à delimitação do objetivo, das estratégias e instrumentos de luta, da condução da luta política mesma e da própria clareza quanto ao efetivo significado da politicidade, não só acerca de seu papel na desconstrução das bases que sustentam a atual configuração socioprodutiva como sobre sua viabilidade e necessidade em uma sociabilidade autoemancipada de seus grilhões.

No plano geral, defendemos o resgate da perspectiva ontológica como determinante na analítica marxiana da realidade e na apreensão das *formas de ser* e das *determinações da*

existência do ser social. Dimensão ontológica que viabiliza a compreensão dos complexos categoriais universais do ser social bem como o posicionamento crítico ante às formas particulares, explicitando, assim, tanto os autênticos valores humanos a serem afirmados quanto os estranhamentos próprios à *pré-história* humana, cuja negação e suprassunção é mesmo condição para o livre desenvolvimento da personalidade humana. Especificamente no que se refere à concepção marxiana sobre a politicidade, demonstramos ao longo da tese que os fundamentos da *crítica ontológica* da política remontam ao período em que Marx, a partir da ruptura com o idealismo hegeliano – e, portanto, com a concepção que vinculava Estado e política à racionalidade e universalidade humanas – principia a desenvolver as bases próprias de suas formulações e posicionamentos originais. Ou seja, em meados de 1843, em plena "juventude", Marx rompe definitivamente com a filosofia da autoconsciência e, pela *crítica* desse universo conceitual, demarca, paralelamente, a gênese de seu *corpus* teórico-filosófico e da sua concepção sobre a politicidade, que é determinada por sua *negatividade imanente*. Convicções forjadas na tenra idade que o tempo e a história da luta de classes só reiteraram e fizeram desdobrar.

A *ontologia* é a admissão da concreticidade do mundo, em suas múltiplas determinações, em que o homem – como ser *ativo* – é reconhecido neste mesmo real. Não sendo uma "ilusão dos sentidos", a realidade existente é, pois, passível de ser capturada intelectualmente, cujo entendimento é a primeira arma de intervenção nesse mundo para transformá-lo. A *liberdade* humana (como determinação ontológica do *trabalho* e da *práxis* social em todos os outros âmbitos e níveis) está no *transformar* o mundo, no sentido de fazer surgir uma nova objetividade a partir dessa transitividade recíproca de objetividade *subjetivável* e subjetividade *objetivável*. Isto é, materialidade que é passível de apreensão pelo sujeito, o qual, por sua vez, capacitado por sua *práxis*, é proponente e intervém ativamente na reconfiguração dessa mesma materialidade. Em termos de sua gênese ontológica, a liberdade se explicita no momento da decisão entre alternativas que configura a *práxis* humana, com forma originária bem primitiva, mas que, por se desenvolver paralelamente ao desenvolvimento do trabalho e da sociabilidade, apresenta formas concretas em cada estágio dessa processualidade até a atualidade do capital.

Não é demais recuperar à memória que, a partir da desagregação das sociedade primitivas – que ainda mantinham em harmonia subjetividade e objetividade humanas, ainda muito próximas das determinações naturais justamente pelo caráter limitado e limitador de seu desenvolvimento – o avanço das forças humanas de produção, bem como o processo de

socialização da humanidade, tem sido marcado pelo *estranhamento*. A personalidade humana foi cindida com a segregação da sociedade em classes sociais, suas dimensões individual e genérica foram contrapostas, sendo que o desenvolvimento das potências do gênero se deu a expensas das singularidades e de classes inteiras. A contradição entre *parcialidade* e *universalidade* surgiu com a subsunção da sociedade como um todo ao domínio da parcialidade política, em benefício dos setores dominantes da sociedade civil. Tal realidade política, sintetizada com a força estatal, foi forjada pela própria dimensão socioeconômica que *privatizou* a potência e a regência humanas de produzir-se livremente a si mesma, subjetiva e objetivamente. Frutos univitelinos da *práxis* social *estranhada*, *propriedade privada* e *Estado e política* se engendraram e reiteraram mutuamente, desde então, por diversas vias ao longo da história. Atualmente, os pressupostos recíprocos do capital e do Estado compõem um "*círculo vicioso*", que "compreende o imenso papel que desempenha o poder político na auto-reprodução do universo regido pelo capital; e, vice-versa, o modo pelo qual a sociedade civil do capital representa e reproduz a formação política dominante segundo sua própria imagem" (CHASIN, J., 2000, p. 93)[128].

Na ontologia marxiana o *fundamento material* das formas de sociabilidade e as esferas do *poder político* estão em reciprocidade dialética, sendo esta a determinação central no desenvolvimento de sua concepção sobre a politicidade. Isto porque o *econômico* – como complexo da produção e reprodução da base material da existência humana – é o determinante em *última instância* de todas as formas de atualização social, remetendo ao indissociável complexo *homem-atividade-sociabilidade* – o *agente*, sua *capacidade* e o *exercício real* da mesma, que configuram formações sociais particulares de acordo com o nível do desenvolvimento socioprodutivo atingido em cada período histórico-concreto (CHASIN, J., 2000, p. 14). A política, bem como o Estado, comparece nessa processualidade exatamente *quando* e *enquanto* o desenvolvimento se processa sob o *estranhamento* – em níveis restritos, portanto, com debilidades congênitas, marcado por constrangimentos, desigualdades e insuficiências típicas.

A sociabilidade em qualquer estágio de sua *pré-história* é incapaz de desenvolver-se autonomamente como complexo estruturado. Nessa particularidade, a formação social está impedida de sustentar-se exclusivamente a partir uma ética social pautada em valores racionais e universais, estando sua *força social* de *autodeterminação* desfigurada na forma de

[128] Ver também a este respeito a análise de Mészáros (2002) ao tratar da *atualidade histórica da ofensiva socialista*.

força política – alienação da força humana genericamente desenvolvida, que foi perdida e transferida ao domínio exclusivo e a favor de uma única classe. É uma impossibilidade admitir a *dominação*, sob qualquer forma, como racional ou como valor humanamente autêntico. A política não é, pois, uma *universalidade* que possui uma forma alienada negativa, mas precisamente é a política a *alienação* da potência humana de autodeterminação, que nega e subtrai às singularidas sua auto-regência na qualidade de *individualidade social*.

Intrinsecamente negativa porque a política é uma força cuja gênese e necessidade emanam de solo social contraditório, que demanda *poder* e *dominação* do homem sobre o homem para administrar os conflitos entre as *classes* e garantir coesão em formações geneticamente desagregadoras. O *indivíduo isolado*, orientado praticamente pelo *egoísmo racional* e pela *concorrência*, se opõe ao *gênero*, de modo que tais formações contraditórias não subsistem sem a regulação complementar conferida por meio de seu aparato jurídico-político-estatal. Superar positivamente a *propriedade privada*, suprassumindo a forma particular da atividade social que a engendra – o *trabalho estranhado* – como apropriação social da vida humana, significa a concomitante superação positiva de todo modo de existência do homem como *alienação*, política e Estado aí inclusos. É o caráter coercitivo do *trabalho* – a categoria fundante do ser social – que faz emergir e reiterar as formas de dominação política. É de máxima urgência que o *força social* de se produzir e reproduzir, então usurpada pela classe dominante e a ela alienada como poder político, seja reabsorvida pela personalidade humana, na individuação e na livre associação comunitária, por meio de sua própria atividade – pela *emancipação do trabalho*.

Vinculada ao processo de socialização do ser social de modo inerente, a questão da *emancipação* se insere na reconfiguração da realidade humana que projeta a humanização do homem em patamares distintos e de complexidade superior. Esta é a diretriz para compreender o salto qualitativo a ser dado com a *emancipação* – o início *efetivo* da *história* humana – quando Marx dimensiona a superação dos *estranhamentos* que asfixiam o desenvolvimento humano ao longo de sua *pré-história*. A *emancipação* significa, portanto, a superação de todo e qualquer caráter coercitivo sobre a atividade humana. Não é um ideal prefixado a se realizar inexoravelmente nem uma utopia irrealizável, "mas simplesmente auto-organização e desenvolvimento do trabalho, enquanto atividade livre e essencial da própria individuação" (CHASIN, J., 2000, p. 97).

Na processualidade revolucionária, a política é, a um só tempo, *meio* de luta e *alvo* a ser minado em suas próprias bases, precisamente porque seus fundamentos negam

visceralmente a efetivação da autêntica liberdade humana na auto-edificação da mundaneidade pelo trabalho social. Isto posto, fica claro – como afirmou Marx até seus últimos escritos – que a reiteração de um formato político qualquer compromete a luta emancipatória em sua demanda nuclear. Em nossa atualidade, diante da evidente ausência de condições subjetivas por parte da categoria do trabalho para a superação da crise materialmente posta, a conscientização e a orientação prática para a resolução das contradições sociais é tarefa de primeira ordem para o marxismo, cuja autenticidade e integridade do pensamento marxiano é necessidade irremovível para uma *práxis* revolucionária consequente e resolutiva.

Referências Bibliográficas

ABENDROTH, W. H.; KOFLER, L. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra 1969.

ACANDA, J. L. *Sociedade civil e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

ALCKMIN, Rodrigo M. *Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível.* Belo Horizonte: UFMG, Dissertação de Mestrado, 2003.

ALTHUSSER, L. *Análise Crítica da Teoria Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

_____. *Lenine e a filosofia*. Lisboa: Estampa, 1974a.

_____. *A favor de Marx* (*Pour Marx*). Rio de Janeiro, Zahar, 1974b.

_____. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

_____. *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*. Lisboa: Presença, 1976.

_____. *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979a.

_____. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1979b.

_____. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983.

_____. *Política e História: de Maquiavel a Marx*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDERSON, P. *A Crise da Crise do Marxismo: introdução a um debate contemporâneo.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

ANDREUCCI, F. A difusão e a vulgarização do marxismo. In: HOBSBAWM, E. J. / et. al. / *História do Marxismo II: o marxismo da Segunda Internacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979a (*Os Pensadores*).

_____. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979b (*Os Pensadores*).

_____. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *A Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a (*Os Pensadores*).

_____. *Organon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b (*Os Pensadores*).

_____. *Econômicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

AVINERI. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

BARSOTTI, P. D. *Marx: defensor do estado? O estado, a política e o bonapartismo no pensamento marxiano*. São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2002.

BOBBIO, N. *Ensaios Escolhidos*. São Paulo: C.H. Cardim ed.. s/d.

_____. (org.) *O Marxismo e o Estado.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1982.

_____. *O futuro da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Ed. Unesp/Ed. Brasiliense, 1991.

_____. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

_____. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense: 2005.

_____. *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

BOITO JR., A.; TOLEDO, C. N.; RANIERI, J.; TRÓPIA, P. (orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidades, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã/IFCH Unicamp, 2002.

BORON, A. Friedrich Engels e a teoria marxista da política. In. *Revista Praxis*, n. 9, Belo Horizonte: Ed. Joaquim de Oliveira.

BORON, N. *Filosofia política marxista*. Rio de Janeiro: Cortez, 2003.

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.

BLACKBURN, R.; JOHNSON, C. *El pensamiento politico de Karl Marx*. México: Fontamara, 1992.

BLITZER, C. *The american journalism fo Marx/Engels – a selection from tthe NYDT*, New York, 1966.

CALVEZ, J.Y. *La pensée de Karl Marx*. Paris: Editions du Seuil, 1970.

CASSIRER, E. *O Mito do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

CARLI, R. O conceito de ideologia no último Lukács. *Novos Rumos*, São Paulo, Instituto Astrogildo Pereira, n. 47, p. 27-52, 2007.

_____. *A política em György Lukács*. São Paulo: Cortez, 2013.

CHASIN, J. Marx no tempo da Gazeta Renana. In: MARX, K. *A burguesia e a contra-revolução*. São Paulo: Editora Ensaio,1987.

_____. Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. *Marx Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1988.

_____. *Superação do Liberalismo*. 2009. Disponível em: http://ebookbrowse.com/j-chasin-superacao-do-liberalismo-doc-d132585437.

_____. *Ensaios Ad Hominem, Tomo III - Política: A determinação ontonegativa da politicidade*. Santo André: Ad Hominem, 2000.

_____. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica (posfácio). In. TEIXEIRA, F.J.S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995, p. 335-537.

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

CHASIN, M. *Política, Limite e Mediania em Aristóteles*. São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2007.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*: ensaios de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

CLAUDIN, F. *Marx, Engels y la Revolución de 1848*. Madri: Siglo XXI Editores, 1985.

COLETTI, L. *Ultrapassando o marxismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

CORNU, A. *Marx-Engels: del idealismo al materialismo.* Buenos Aires: Platina Stilograf, 1965.

COTRIM, L. *Marx: Política e Emancipação Humana – 1848-1871*. São Paulo: PUC, Tese de Doutorado, 2007.

COUTINHO, C. N. *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez.

_____. *Democracia e Socialismo: questões de princípio e contexto brasileiro*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1992.

_____. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. *Intervenções: o marxismo na batalha de ideias*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Lukács, a ontologia e a política. In: *Marxismo e política*: a dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. *O Estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *De Rousseau a Gramsci*. São Paulo: Boitempo, 2011.

DEL ROIO, M. T. Lênin e a transição socialista. *Lutas & Resistências*, Londrina, n. 3, v. 2. P. 67-82, 2º sem. 2007. Disponível em: http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/revista3aedicao/lr3-6-delroio.pdf.

_____. Marx e a questão do Oriente. In: DEL ROIO, M. T. (org.) *Marxismo e Oriente*. São Paulo: Ícone; Marília, SP: Oficina Universitária da FFC – Unesp Marília, 2008.

_____. Da crise do movimento operário ao proletariado do século XXI: a construção de uma nova subjetividade. In: ROCHA, E. (org.) *100 anos de movimento sindical no Brasil: balanço histórico e desafios futuros – Seminário Nacional da UGT*. Brasília: Editorial Abaré, 2010.

DELLA VOLPI, G. *Rousseau y Marx y otors ensayos de crítica materialis*. Barcelona: Ediciones Martine Roca, 1969.

DEUS, L. G. *Soberania Popular e Sufrágio Universal: o pensamento político de Marx na Crítica de 43*. Belo Horizonte: UFMG, Dissertação de Mestrado, 2001.

EIDT, C. *O Estado Racional: Lineamentos do Pensamento Político de Karl Marx nos Artigos da Gazeta Renana: 1842-1843*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1998.

ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. Belo Horizonte: UFMG, Dissertação de Mestrado, 2000.

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1963.

_____. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1975.

_____. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979a.

_____. *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979b.

_____. *A origem da família, da propriedade e do Estado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010.

EVANGELISTA, J. *Crise do Marxismo e irracionalismo pós-moderno*. São Paulo: Cortez, 2002.

FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FORTES, R. V. *Las categorías de objetivación, enajenación y alienación en el último Lukács*. In. INFRANCA, A.; VEDDA, M. (org). *La alienación: historia y actualidade*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.

FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Campinas: Papirus, 1997.

_____. *A essência do cristianismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

FREDERICO, C. *O jovem Marx (1843-44 As origens da ontologia do ser social)* São Paulo: Cortez, 1995.

FREDERICO, C.; SAMPAIO, A. B. MARX, 1843. *Revista Novos Rumos 2,* São Paulo, 1986.

FURET, F. *Marx e a revolução francesa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GIANOTTI, J. A. *As origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difel, 1966.

_____. Contra Althusser. In: *Teoria e Prática*, n.3, São Paulo, 1968.

_____. *Trabalho e reflexão*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Marx: vida e obra.* Porto Alegre: L&PM, 2000.

_____. *Marx além do marxismo*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere:* Introdução ao estudo da Filosofia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, v. III.

_____. *Cadernos do Cárcere:* Maquiavel: Notas sobre o Estado e a política (vol. 3). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, v. I.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Coimbra: Américo Amado Editor, 1961.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1976.

_____. *Fenomenologia del Espiritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830).* São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone Editora, 1997.

_____. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB, 1999.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HEIDEGGER, M. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.

HELLER, A. *O homem do renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.

_____. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península, 1983.

_____. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

_____. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 2002.

HODGES, H. A. Lukács, sobre irracionalismo. In: PARKINSON, G. H. F. (Org.). *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas*. Barcelona: Grijalbo, 1973.

INFRANCA, A.; VEDDA, M. (org.) *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.

JAESCHKE, W. *Direito e eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

KONDER, L. *Marxismo e alienação.* São Paulo: Civilização Brasileira, 1965.

_____. *O indivíduo no socialismo.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

_____. *O marxismo na batalha das ideias.* São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KRADER, L. *O nascimento do Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

LÁPINE, N. *O jovem Marx*. Lisboa: Ed. Caminho, 1983.

LEFORT, C. *Le travail et l'oeuvre de Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986a.

_____. *Political forms of modern society: bureaucracy, democracy, totalitarianism.* Cambrige: Mit, 1986b.

_____. *Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *La complication: retour sur Le communism*. Paris: Fayard, 1999.

_____. *Essais sur la politique: XIX et XX siecles*. Paris: Les Éditions Du Seuil, 2001.

_____. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001a.

_____. *Maquiavelo.* n/c: Trotta, 2010.

_____. *Machiavelli in the making.* n/c: Northwestern University Press, 2011.

LENIN, V. I. Deux tactiques de la social-démocratie dans la révoolution démocratique. In: LENIN, V. I. *Ouvres* (v. 9). Paris: Éditions Socialies/Éditions Progrès, 1966.

_____. *Que fazer?* Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

_____. Las tareas del proletariado em nuestra revolucion. In: LENIN, V.I. *Obras Escogidas*. Moscú: Progreso, Tomo VI, 1976.

_____. Karl Marx. In: LENIN, V. L. *Obras Escolhidas,* t. 1. São Paulo: Alfa-Ômega, 1986a.

_____. As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo. In: LENIN, V. L. *Obras Escolhidas*, t. 1. São Paulo: Alfa-Ômega, 1986b.

_____. *O Estado e a revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito. Ensaio sobre o discurso hegeliano.* São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

LESSA, S. *Lukács: ética e política*. Chapecó: Argos, 2007.

_____. *Para compreender a ontologia de Lukács*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade, Estado*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

LÖWY, M. *A evolução política de Lukács: 1909-1929*. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta y El Colectivo, 2010.

LUKÁCS, G. *Prolegomeni a un'estetica marxista*. Roma: Riuniti, 1957.

_____. *Estetica*. (2 vol.) Torino: Giulio Einaudi Editore, 1963.

_____. *Estética I: la peculiaridade de lo estético*. Barcelona/México, DF: Grijalbo, 1966.

_____. *El asalto a la razón*. Barcelona/México: Grijalbo, 1968.

_____. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1976 (v. 1 e v. 2 – tomos 1 e 2).

_____. Carta sobre o stalinismo. In: *Temas de Ciências Humanas*. Vol. 1. São Paulo: Temas, 1977.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Temas de Ciências Humanas*, n.4, São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1978.

_____. *A verdadeira e a falsa ontologia de Hegel*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1979a.

_____. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1979b.

_____. *Ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981, v. II.

_____. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1985.

_____. *Pensamento vivido*. Autobiografia em diálogo. São Paulo/Viçosa: Ed. Ad Hominem/Ed. UFV, 1999.

_____. Prefácio. In. HELLER, A. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 2002, p. 15-27.

_____. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Testamento político y otros escritos sobre politica y filosofia*. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

_____. As bases ontológicas da atividade e do pensamento do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2007a.

_____. *Marx: ontologia del ser social*. Madri: Akal, 2007b.

_____. *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

_____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Materialismo e dialética.* Brasília: Ed. Kiron, 2011a.

_____. *Lenin*. São Paulo: Boitempo, 2012a.

_____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MACCIÓ, M. Las posiciones teóricas y políticas del último Lukács. *Cuadernos de Pasado y Presente*. Córdoba, n.16, 1970.

MANDEL, E. La teoria de la alienación. In: MANDER, E.; NOVAK, G. *Teoria marxista de la alienación*. Bogotá: Editora Pluma, 1977a.

_____. *Teoria marxista do Estado*. México: Siglo XXI, Cuadernos de Pasado e Presente, 1977b.

MAQUIAVEL, N. *Escritos Políticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *A arte de guerra*. Brasília: Ed. Unb, 1980.

_____. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

MARX, K. I e II Manifesto do Conselho Geral da Associação Geral dos Trabalhadores sobre a Guerra Franco-Prussian e Manifesto do Conselho Geral da A.I.T. sobre a Guerra Civil na França de 1871. In: *Obras Escolhidas – Marx e Engels*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1961.

_____. *Sobre a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Laemmert,1969.

_____. *La Nouvelle Gazette Rhénane*. Paris: Editions Sociales, 1971.

_____. *La guerre civile em France – 1871*. Paris: Editions Sociales, 1972

_____. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. A guerra civil na França. In. *Marx e Engels*. São Paulo: Edições Sociais, Textos 1, 1975a.

_____. O 18 Brumário de Luis Bonaparte. In. *Marx e Engels*. São Paulo: Edições Sociais, Textos 3, 1975b.

_____. As lutas de classes na França de 1848 a 1850. In. *Marx e Engels*. São Paulo: Edições Sociais, Textos 3, 1975c.

_____. *Miséria da Filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1976.

_____. Carta a W. Liebknecht, de 6 de abril de 1871. In. *Marx e Engels: Correspondência*. México: Edições de Cultura Popular, 1977.

_____. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economia Política*. México: Siglo XXI, vol I, 1978.

_____. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982a.

_____. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982b.

_____. Posfácio à 2ª edição. In: MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Manuscritos: Economia y Filosofia.*Madrid: Editorial Alianza, 1985.

_____. *A burguesia e a contra-revolução*. São Paulo: Ensaio, 1987a.

_____. *Diferencia entre la filosofia democriteana y epicúrea de la natureza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987b.

_____. *Escritos económicos menores*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1987c.

_____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1992, (v. 2).

_____. *Glosas críticas marginais ao artigo "O reio da Prússia e a reforma social. De um prussiano".* In: Revista *Praxis*, n.5, Belo Horizonte: Editora Projeto Joaquim de Oliveria, 1995.

_____. *Para a crítica da Economia Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boiempo, 2004.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005a.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2005b, p. 145-156.

_____. *Liberdade de imprensa*. Porto Alegre: LP&M, 2007.

_____. Glosas Críticas ao artigo "O rei da Prússia e a Reforma Social". In: *As lutas de classes na Alemanha.* São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. *Nova Gazeta Renana*: artigos de Karl Marx. São Paulo: Educ, 2010c.

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *A Guerra Civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011c.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARK, K.; ENGELS, F. *Selected Correspondence*. Moscou: Progress Publishers, 1965.

_____. *La Ideologia Alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1973a.

_____. *La Sagrada Família*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1973b.

_____. A crítica moralizante o la moral critica – contribuición a la história de la civilización alemana, contra Carlos Heinzen. In: MARX e ENGELS. *La Sagrada Família.* Buenos Aires: Editorial Claridad, 1973c.

_____. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1975, (3 vol.).

_____. *Corespondencia*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1977.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASCARO, A. L. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx.* Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição.* São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Filosofia, ideologia e ciência social. Ensaios de afirmação e negação*. São Paulo: Boitempo, 2008.

NETTO, J. P. Lukács e a problemática cultural da era stalinista. *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo, n.6, 1979.

_____. Para ler o *Manifesto do partido comunista*. In: *Marxismo impenitente: contribuição histórica das ideias marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 45-86.

_____. Introdução: sobre Lukács e a política. In: LUKÁCS, G. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008, p. 7-31.

NIETZSCHE, F. *Para além o bem e do mal*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

OLDRINI, G. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.

OSTRENSKY, E. *As revoluções do poder.* São Paulo: Alameda, 2005.

PINASSI, M. O. *Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

PINASSI, M. O.; LESSA, S. (org.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais*. Porto: Portucalense, 1971.

_____. *Fascismo e ditadura*. Porto: Portucalense, 1972.

RANIERI, Jesus. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.

_____. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo, 2003.

ROSENFIELD, D. *Política e liberdade em Hegel.* São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. (ed.) Estado e política: a filosofia política de Hegel. *Filosofia Política*, série III, n. 5. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

RUBEL, M. *Karl Marx devant le bonapartismo*. Paris: Paris-La Haye, 1960.

_____. *Karl Marx – Ensayo de biografia intellectual*. Buenos Aires: Paidos, 1971.

_____. Páginas escogidas de Marx para uma ética socialista: 2. *Revolución y socialismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974a.

_____. *Marx critique du marxisme.* Paris: Payot, 1974b.

_____. El Estado visto por Marx. In. *Revista Críticas de la Economia Política*. México: Fondo, 1980.

_____. *Crônica de Marx: vida e obra.* São Paulo: Ed. Ensaio, 1991.

_____. Marx: teórico do anarquismo. *Novos Rumos*, v. 49, n.1, p.13-36, Jan.-Jun., 2012.

SADER, E. *Estado e política em Marx*. São Paulo: Cortez, 1993.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

SERPA, P. B. As relações entre ontologia e epistemologia: elementos para uma contribuição marxista. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: Ed. da Universidade Católica Portuguesa, v. 68. 1-2, 2012, p. 337-350.

_____. Ontologia e Epistemologia: uma leitura do marxismo de J. Chasin. *COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia*, vol. 9, nº. 2. São Paulo: CEP/PUC-SP, 2012, p. 243-251.

_____. Renascença: Aurora Feroz da Modernidade – Capital; Política; Maquiavel. *Revista História & Luta de Classes*, ano 9, edição nº 15, março 2013, p. 55-60.

_____. Negação do homem; afirmação da política: Maquiavel e a politicidade moderna. *Revista Mediações*, vol. 18, nº 1, 2013, p. 271-291.

SKINNER, Q. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

SMITH, A. *A riqueza das nações*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

STRAUSS, L. *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis.* Chicago: University of Chicago Press, 1973.

_____. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

_____. *What is political philosophy?* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

_____. *Historia de La filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Liberalism: ancient and modern.* Chicago: University of Chicago Press, 1995.

_____. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009.

THAO, T. V. *Marx, Engels et le journalism révolutionnaire*. Paris: Éditions Anthropos, 1978.

TEIXEIRA, F. *Economia e filosofia no pensamento político moderno*. São Paulo: Pontes, 1995.

TERTULIAN, N. O pensamento do último Lukács. *Outubro* - Revista do Instituto de Estudos Socialistas. São Paulo, Alameda, n. 16, p. 225-227, 2007.

_____. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. *Ensaio*, n. 17/18*,* São Paulo, p. 399-444, 1989.

_____. A usina onto-societária do conhecimento, *Ensaios Ad Hominem,* Tomo I – Marxismo, Santo André, 1999.

_____. Apresentação: Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. *Ensaios Ad Hominem*, Tomo IV – Dossiê Marx, Ijuí, p. I-XXIX, 2001.

_____. Marx e a filosofia: elementos para a discussão ainda necessária. *Nova Economia*, v. 16, n. 2, p. 327-341, 2006.

_____. O "jovem" Lukács: trágico, utópico, romântico? *Kriteron*, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, 2005.

VAISMAN, E.; FORTES, R. Apresentação. In. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social.* São Paulo: Boitempo, 2010.

WOOD, E. M. O processo histórico de diferenciação: o poder das classes e o poder do Estado. In. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.