



**José Francisco de Andrade Alvarenga**

**Por uma democracia não-domesticada: Marx Encontra  
Espinosa**

**Dissertação de Mestrado**

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

Orientador: Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Rio de Janeiro

Abril de 2017



**José Francisco de Andrade Alvarenga**

**Por uma democracia não-domesticada: Marx Encontra  
Espinosa**

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

**Prof. Rodrigo Guimarães Nunes**

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof. Maxime Rovere**

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof. Adriano Pilatti**

Departamento de Ciências Jurídicas - UFRJ

**Prof. Maurício Mello Vieira Martins**

Departamento de Sociologia - UFF

**Profa. Monah Winograd**

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas -  
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de abril de 2017

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

### **José Francisco de Andrade Alvarenga**

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

#### Ficha Catalográfica

Alvarenga, José Francisco de Andrade

Por uma democracia não-domesticada : Marx encontra Espinosa / José Francisco de Andrade Alvarenga ; orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. – 2017.

150 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2017.

Inclui bibliografia

.1. Filosofia – Teses. 2. Democracia. 3. Imanência. 4. Multidão. 5. Problemática. I. Nunes, Rodrigo Guimarães. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

à Suza Mara  
à Tico Aimoré (in memoriam)

## **Agradecimentos**

Ao professor orientador Rodrigo Nunes pela dedicação, seriedade e troca intelectual na produção dessa dissertação.

Aos membros da banca da defesa de projeto Maxime Rovere e Adriano Pilatti, cujos comentários e sugestões foram importantes para a elaboração dessa dissertação.

Aos amigos de longa data Michael, Aparecido e Lidiane.

Aos amigos Marcos e Jônatas.

Aos meus pais e ao meu irmão.

À CAPES pelo apoio financeiro.

## Resumo

Alvarenga, José Francisco de Andrade; Nunes, Rodrigo Guimarães. **Por uma democracia não-domesticada: Marx Encontra Espinosa**. Rio de Janeiro, 2017. 150p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo dessa dissertação é analisar as possíveis convergências e divergências nos pensamentos de Marx em 1843 e de Espinosa. Analisa-se, em maior profundidade, as possíveis ressonâncias entre os conceitos de democracia em Espinosa e de "verdadeira democracia" em Marx. Com base na análise dos *Cadernos Espinosa*, da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, do *Tratado Teológico-Político*, da *Ética* e do *Tratado Político*, demonstra-se, por um lado, que há uma forte convergência entre os conceitos de democracia em Espinosa e Marx, por outro lado, a ação da problemática do humanismo teórico provoca um ideal de sociedade transparente no qual os efeitos do imaginário são neutralizados na ideia de "verdadeira democracia".

## Palavras-chave

Democracia; imanência; multidão; problemática

## Abstract

Alvarenga, José Francisco de Andrade; Nunes, Rodrigo Guimarães (Advisor). **For a non-domesticated democracy: Marx Finds Spinoza.** Rio de Janeiro, 2017. 150p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of this dissertation is to analyse the possible convergences and divergences in the thoughts of Marx in 1843 and Spinoza. It is analysed in greater depth, the possible resonances between the concepts of democracy in Spinoza and of "true democracy" in Marx. Based on the analysis of *books Spinoza*, the *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, the *Theological-Political Treatise*, *Ethics* and *Political Treatise*, it is demonstrated, on the one hand, there is a strong convergence between the concepts of democracy in Spinoza and Marx, on the other hand, the action of the problematic of theoretical humanism provokes an ideal of a transparent society in which the effects of the imaginary are neutralized in the idea of "true democracy".

## Keywords

Democracy; immanence; multitude; problematic

## Sumário

Introdução	13
Marxismo e Espinosismo	14
O problema da Influência	18
1 Ruptura ou continuidade na obra de Marx: Althusser e o corte epistemológico	23
1.1. Introdução	24
1.2. A política na teoria	25
1.3. A questão teórica	26
1.4. A ideologia	28
1.5. A problemática	30
1.6. A história real como princípio de inteligibilidade da ideologia	33
1.7. O Corte	35
1.8. Um ou vários “cortes”?	37
1.9. Conclusão	40
2 A Crise de 1843	42
2.1. Introdução	42
2.2. Crise e ruptura	42
2.3. Misticismo lógico	45
2.4. A constituição	49
2.4.1. A constituição como um organismo	49
2.4.2. O misticismo na dedução da ideia de constituição	52
2.5. O Estado contra a Sociedade	57
2.5.1. Poder Governamental	57
2.6. Conclusão	67
3. Poder legislativo e representação estamental	69
3.1. Introdução	69



3.2. Qual poder modifica a constituição?	69
3.3. Estamentos	72
3.4. A clivagem da Modernidade	81
3.5. Representação	87
3.5.1. Representação “Imóvel”: o Morgadio	87
3.5.2. Representação ‘Móvel”: os Representantes da Economia Burguesa	92
3.6. Conclusão	96
4. Marx encontra Espinosa	98
4.1. Introdução	98
4.2. Poder Soberano	98
4.3. Soberania do Monarca ou Soberania Popular?	103
4.4. Marx e a Democracia	106
4.4.1. Abstração e Modernidade	106
4.4.2. Verdadeira Democracia	109
4.5. Marx leitor de Espinosa	114
4.5.1. Cadernos Espinosa	114
4.5.2. Espinosa na CFDH	119
4.6. Espinosa	121
4.6.1. Ontologia	121
4.6.2. Parte da Natureza	125
4.6.3. Estado Civil	130
4.6.4. Imaginação e superstição	132
4.7. “Verdadeira democracia” e sociedade transparente.	135
4.8. Conclusão	137
5. Conclusão	139
6 Referências bibliográficas	143
4.9. Bibliografia primária	143
4.10. Bibliografia secundária	144

## **Tabela de siglas e abreviaturas**

### **Siglas para a obra de Espinosa**

E – *Ética*

TTP – *Tratado Teológico-Político*

TP – *Tratado Político*

### **Siglas e abreviaturas indicativas da *Ética***

ap. – Apêndice

ax. – Axioma

cor. – Corolário

def. – Definição

dem. – Demonstração

esc. – Escólio

expl. – Explicação

pref. – Prefácio

prop. – Proposição

### **Siglas para a obra de Marx**

CFDH – *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*

CFDHI – *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução*

QJ – *Questão Judaica*

O estado veio quente

Nóis já tá fervendo

Quer desafiar

Não tô entendendo

Mexeu com estudante

Vocês vão sair perdendo

(por quê)

O Fernão é Escola de Luta

Andronico é Escola de Luta

Ana Rosa é Escola de Luta

Fica preparado

Que se fecha

Nóis ocupa

(vai, vai)

Antônio Viana é Escola de Luta

Salim Maluf é Escola de Luta

EE Julieta é Escola de Luta

Fica preparado

Que se fecha

Nóis ocupa

Mc Foice e Martelo da Z/N

Escola de Luta

## Introdução

Esta dissertação tem como objetivo analisar as relações de continuidades e descontinuidades entre o pensamento político de Marx em 1843 e a filosofia de Espinosa.

Esta pesquisa visa aprofundar o debate iniciado no século XX a respeito da relação entre a filosofia de Espinosa e a de Marx<sup>1</sup>. Tal estudo visa preencher uma lacuna existente nas investigações sobre de que maneira a filosofia imanente espinosana abre uma nova perspectiva sobre a constituição do pensamento político marxiano. Embora análises sobre a relação entre Marx e Espinosa existam desde o início do século XX, foi na década de 60 do século XX que a aproximação entre os dois filósofos intensificou-se, sobretudo a partir dos estudos elaborados por Althusser e seus discípulos.

Essa dissertação busca melhor compreender, portanto, de que maneira podemos, a partir do pensamento espinosano, constituir um diálogo com o pensamento político de Marx desenvolvido na CFDH. Muitos dos problemas abordados por Espinosa são retomados por Marx e seus seguidores no século XX e na contemporaneidade, a saber: a crítica à transcendência, a questão da democracia, a potência da multidão, a liberdade de pensamento, etc. Tudo isso leva-nos a defender a importância de aprofundar-se o estudo sobre esse capítulo fundamental da modernidade: o papel da democracia na constituição de uma política da imanência.

A escolha desse tema se deu em virtude de que a ideia de democracia em Espinosa e Marx contribuiu diretamente para os debates contemporâneos a respeito dos limites da representação e das mediações institucionais, além de fornecer uma nova perspectiva em relação à construção de uma política da

---

<sup>1</sup> Entre tais autores podemos citar: Plekhanov, Labriola, Kosik, Block, Althusser, Macherey, Balibar, Tosel, Bidet, Fischbach, Pascucci, etc.

imanência, que inspira teóricos contemporâneos e militantes de uma democracia radical, cujas bases foram inauguradas por Espinosa e Marx.

## Marxismo e Espinosismo

A presença de Espinosa ao longo da tradição do marxismo possui um estatuto curioso: podemos encontrar maior número de citações e discussões a respeito de Espinosa ao longo da história do marxismo, de Plekhanov à Althusser, do que na própria obra de Marx<sup>2</sup>.

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

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

Uma vez que para Plekhanov o humanismo de Feuerbach é, na verdade, o “espinosismo desembaraçado de seu apêndice teológico”, a filosofia de Marx e Engels são o coroamento da filosofia espinosana, livre de sua base metafísica. Por isso, “desembaraçar o espinosismo”, afirma Plekhanov, “de seu apêndice teológico significava desvendar seu verdadeiro conteúdo *materialista*. Logo, o

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

*espinosismo* de Marx e Engels, era *precisamente* o materialismo mais moderno”<sup>3</sup> (1978, p.15).

No entanto, somente na década de 1960, com Althusser, é que Espinosa será visto não como um momento de uma teleologia que possui o seu fim no marxismo-leninismo, mas como um meio “para reformular a revolução teórica e científica de Marx sem recorrer somente à dialética hegeliana” (TOSEL, 1997. Tradução minha). Em Althusser, a presença de Espinosa ocorre com um duplo objetivo: em primeiro lugar, Espinosa é considerado, por Althusser, como aquele que primeiro elaborou um modelo de causalidade imanente. Em segundo lugar, o filósofo holandês foi o primeiro a elaborar uma teoria da ideologia na introdução do TTP. Tudo se passa como se a presença de Espinosa pudesse mostrar os limites internos da própria teoria e prática do marxismo. Mas quais são esses limites? 1. A ideia de que o conhecimento não é uma forma de saber absoluto, embora seja capaz de romper com a ideologia. (TOSEL, 1997) 2. A ideia de que não é possível que alguém deixe de ser uma parte da natureza, e, portanto, possa ser causa adequada de todas as suas afecções. O que Espinosa permite mostrar nesse ponto é que a ideologia é algo irreduzível e, mesmo em uma sociedade comunista a ideologia estará presente<sup>4</sup>. Como diz Tosel, o autor da *Ética* “obriga renunciar a uma ideia de comunismo compreendido como estado de reconciliação final no seio de relações sociais desprovidas de contradições”.

Nesse sentido, Althusser (1978, p. 104) afirma que o desvio por Espinosa foi realizado “para ver um pouco mais claro na Filosofia de Marx. Precisemos: o materialismo de Marx nos obrigando a *pensar* seu desvio necessário por Hegel, *fizemos o desvio por Spinoza para ver um pouco mais claro no desvio de Marx por Hegel*”. Esse desvio foi necessário, segundo Althusser, para poder se compreender em que e sob quais condições pode ser materialista uma dialética que tem como arcabouço teórico a lógica de Hegel. Tal desvio por Espinosa, portanto, “deixava entrever então pela diferença uma radicalidade que falta a Hegel. Na negação da negação, no *Aufhebung* (= excesso que conserva aquilo que

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

<sup>4</sup> Ver capítulo 1.

ultrapassa), nos permita conhecer o Fim: forma e local privilegiado da ‘mistificação’ da dialética hegeliana.” (1978, p. 105). A partir de Espinosa foi possível ver, segundo Althusser, que o binômio Sujeito/fim constitui a “‘mistificação’ da dialética hegeliana” (1978, p.107). Dessa forma, Althusser considera que Marx possui somente um antecessor filosófico: “a filosofia de Spinoza introduz uma revolução teórica sem precedente na história da filosofia, e sem dúvida a maior revolução filosófica de todos os tempos, a ponto de podermos considerar Spinoza, do ponto de vista filosófico, como o único antepassado direto de Marx.” (ALTHUSSER, 1979, p.42). Recentemente encontramos também os trabalhos de Negri dedicados a estabelecer uma corrente alternativa à modernidade ocidental:

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

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

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

Entre tais estudos podemos destacar os textos de Rubel (2000) e de Yovel (1999) dedicados ao assunto. Para o primeiro, Marx encontra em Espinosa a possibilidade de reconciliação entre a existência social e o direito natural, ou ainda, “Marx encontrou e se inspirou em Espinosa para criticar a filosofia política de Hegel ao rejeitar a concepção de burocracia, de poder dos príncipes e da monarquia constitucional” (2000, p. 181). Yovel, por sua vez, considera que, embora Marx tenha feito juízos distintos ao longo de sua obra a respeito de Espinosa, “Marx utilizou o pensamento de Espinosa muito para além do que



admitiu” (1999, p. 295). A filosofia da imanência de Marx em muitos aspectos “parece-se com a de Espinosa” (p.296). Para Yovel, “Espinosa está quase sempre presente no pensamento de Marx” (p.296). Um ponto comum entre tais autores encontra-se na análise da relação de Marx com Espinosa sob a perspectiva da influência. Tal caminho também será seguido por Aurélio (2014). Para esse autor, Marx depara-se na obra de Espinosa com a defesa mais contundente da democracia no pensamento moderno. Para Aurélio, tal defesa, realizada por Espinosa, não é apenas em termos retóricos, mas consiste numa conclusão necessária decorrente duma ontologia que rejeita toda e qualquer transcendência e finalismo, e “não pode, em coerência, identificar a política senão com a realização coletiva dos indivíduos, preservando a liberdade de cada um deles e aumentando a sua potência de agir”. (AURÉLIO, 2014, pg.38) Embora Marx jamais tenha compartilhado do entusiasmo por Espinosa que podemos encontrar em Heine e Hess, o seu conceito “de democracia [...] apresenta marcas evidentes do autor cuja obra, redescoberta no último quartel do século XVIII, tinha inflamado a cultura alemã, suscitando a célebre ‘querela do panteísmo’” (AURÉLIO, 2014, p. 37). Seguindo a mesma linha, Pascucci (2006) considera que não só há uma influência de Espinosa na obra da juventude de Marx, mas também que parte do sistema da maturidade de Marx, principalmente *O Capital*, derivam da leitura que Marx efetuou da obra espinosana nos *Cadernos Espinosa*: “O aparato conceitual espinosano, da *Ética*, do TTP e das *Cartas*, é o fundamento de uma teoria da práxis que encontramos em *O Capital* e no *Grundrisse* e, sobretudo, no conceito de valor” (2006, p.11. Tradução minha). Bensussam, por outro lado, considera que não é possível falar de qualquer influência de Espinosa sobre Marx, pois o autor da CFDH e Engels, ao contrário de Hegel, não efetuaram nenhum “esforço teórico para pensar a relação com o espinosismo” (BENSUSSAM; LABICA, 1999, p.1082. Tradução minha) Além disso, embora possamos encontrar referências à Espinosa ao longo da obra de Marx e Engels, Bensussam considera que “o Espinosa invocado aqui ou ali por Marx e Engels é um Espinosa de ocasião, de segunda mão, mal interpretado no ato mesmo de sua citação.” (BENSUSSAM; LABICA, 1999, 1082. Tradução minha)

## O problema da Influência

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

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

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

<sup>5</sup> Os *Cadernos Espinosa* consistem em trechos do TTP e das Cartas copiados por Marx durante o período em que cursava o doutorado em 1841. Para uma análise mais detalhada desses cadernos ver o capítulo 4 dessa dissertação.

filósofos metafísicos do século XVII, juntamente com Descartes, Malebranche e Leibniz, ao qual o materialismo francês se opôs a partir do século XVIII<sup>6</sup>.

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

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

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

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

Diante disso, a relação aqui estudada entre Espinosa e Marx não se tratará de uma pesquisa de influência, cujas menções explícitas ao filósofo holandês e relações de continuidades constituiriam o objeto privilegiado de investigação. Nesse sentido, Citton (2007), referindo-se ao problema do estudo da presença do espinosismo nos pensadores do Iluminismo Radical francês, afirma que

as categorias tradicionais da história das ideias me parecem largamente incapazes de responder a essa questão. O modelo que está subjacente é o da *influência*: um autor do século XVIII leria os textos de Espinosa, aderiria ao sistema [...], e nós poderíamos hoje

<sup>6</sup> Nesse sentido, Tosel afirma que “o Espinosa aqui criticado é aquele da *Ética* compreendida como um tratado dogmático de metafísica que possui um ‘conteúdo profano’, mas que perdeu a sua razão histórica de existir. Não é mais o Espinosa antiteológico-político, mas o filósofo que especula” (1997. Tradução minha).

‘reconhecer’ em uma tal citação um traço dessa aderência, sob a forma de ecos repetidos algumas décadas depois a ideia ‘originalmente’ formulada pelo filósofo holandês. (p.299. Tradução minha)

Portanto, se buscará nessa pesquisa estabelecer um diálogo entre Espinosa e Marx, com o objetivo não de privilegiar as relações de continuidades, mas os elementos de descontinuidades, cujas discrepâncias constituem os fatores segundo os quais reside a originalidade e relevância de cada um desses filósofos.

Essa pesquisa se divide em 4 capítulos.

No primeiro capítulo abordamos a questão do estatuto das obras da juventude de Marx em seu desenvolvimento intelectual. Partimos da análise desenvolvida por Althusser, principalmente, em *Por Marx*. Em um primeiro momento, veremos que a leitura althusseriana objetivava separar o marxismo da concepção humanista, que prevalecia no Partido Comunista Francês a partir de 1960. O estatuto dos textos do jovem Marx foram objetos de disputas das mais variadas correntes do marxismo, e esse conflito decorre, sobretudo, do estranho processo de publicação desses textos: eles só foram publicados quase 100 anos após terem sido escritos, portanto, depois da própria consolidação dos marxismos. Diante da apropriação dos textos da juventude de Marx pelos socialdemocratas, buscou-se defender a unidade do pensamento de Marx. Para isso, sustentou-se que poderíamos encontrar as teses presentes na maturidade em formas de germes na obra da juventude. Essa defesa da unidade do pensamento será objeto de crítica por Althusser. Para o autor franco-argelino, querer sustentar tal unidade é aderir a três pressuposições: analítica, teleológica e toma a ideologia como o princípio de inteligibilidade da história. No entanto, o procedimento adequado para Althusser é dependente da constituição de uma teoria materialista da evolução ideológica. O conceito central para essa teoria é a noção de problemática, que será um conceito chave na argumentação desenvolvida nessa pesquisa. Por problemática Althusser compreende a unidade profunda de um pensamento. A partir da aplicação desse conceito, o filósofo franco-argelino conclui que há uma ruptura na trajetória intelectual de Marx, separando as obras da juventude das obras da maturidade. A primeira é marcada a partir da CFDH pela problemática do humanismo teórico, enquanto que a segunda marca a fundação da problemática do materialismo histórico.

No segundo capítulo, retomamos ao contexto de 1843 e analisamos o papel que a CFDH ocupa como obra de transição e crise, já que esse texto marca o início da problemática do humanismo teórico. Na CFDH encontramos não só uma crítica à filosofia de Hegel, mas também uma autocrítica em relação às próprias posições adotadas no período da *Gazeta Renana*. O elemento central dessa crise consiste na impossibilidade de se ter, de fato, um *Estado racional*. Daí o projeto teórico de Marx voltar-se nesse período para a crítica do Estado moderno, cuja construção é local de uma contradição insolúvel entre o seu projeto de universalidade e seus limites materiais. Para isso, Marx elegerá Hegel como o principal alvo de sua nova empreitada intelectual. Em um primeiro momento, o autor da CDFH aborda o problema do “misticismo lógico”, que consiste na inversão entre sujeito e predicado, na filosofia do direito hegeliana, para em seguida demonstrar que a transição da sociedade-civil para o Estado pretendida por Hegel é inconsistente. Em um segundo momento, veremos em que consiste a crítica de Marx ao conceito de constituição desenvolvido por Hegel. Na terceira e última parte desse capítulo desenvolvemos os argumentos de Marx a respeito do poder governamental. Para o autor de *O Capital*, Hegel novamente falha ao tentar superar a dicotomia entre sociedade-civil e Estado por meio das corporações e da burocracia.

No terceiro capítulo, veremos de que forma o poder legislativo não cumpre a sua função de integração da sociedade-civil no domínio da vontade substancial. Para Marx, essa incorporação ocorre apenas de maneira formal, o interesse geral do povo se consolida no Estado sem a participação direta da multidão na determinação do conteúdo da esfera estatal. Além disso, a função principal dos estamentos, para Marx, não consiste na incorporação do povo no Estado, mas na tarefa de neutralizar e proteger o Estado da população. Segundo Marx, a unidade proposta por Hegel, consiste, na verdade em um dualismo do povo contra o Estado.

No quarto capítulo, abordamos, em primeiro lugar, a oposição entre soberania do monarca e soberania popular. Em segundo lugar, demonstramos que, para Marx, a única possibilidade de superar a contradição entre interesses privados e universais presente na modernidade se dá por meio da “verdadeira democracia”. Nessa forma de governo todo o domínio estatal é decorrente da

causalidade eficiente imanente da potência da multidão, para utilizarmos um argumento espinosano. Com a democracia o Estado e a constituição perde o seu caráter transcendente tornando-se um produto da próprio povo. Em seguida, analisamos a convergência e a divergência de certas teses marxianas com o pensamento de Espinosa.

## 1 Ruptura ou continuidade na obra de Marx: Althusser e o corte epistemológico

No estudo das obras da juventude de Marx podemos encontrar duas teses principais a respeito da evolução de seu pensamento: 1. A tese continuísta afirma que há um desenvolvimento progressivo e ininterrupto do pensamento do filósofo alemão desde a sua tese de doutorado até as suas obras finais. 2. A tese da descontinuidade defende que ocorreu uma ruptura no desenvolvimento intelectual de Marx. Entre os defensores dessa ruptura encontramos Althusser e della Volpe. O primeiro sustenta que há um corte epistemológico separando as obras da juventude das obras da maturidade e esse corte ocorreu em 1845 nas Teses sobre Feuerbach e na Ideologia Alemã. Della Volpe, por sua vez, afirma, com base na autointerpretação que Marx dará no posfácio da segunda edição alemã de *O Capital*<sup>7</sup>, que o corte ocorreu não em 1845, mas em 1843 na CFDH<sup>8</sup>. Neste capítulo veremos em maior profundidade a interpretação desenvolvida por Althusser.

<sup>7</sup> “Há quase trinta anos, numa época em que ela ainda estava na moda, critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana” (MARX, 1988, p.26).

<sup>8</sup> Para della Volpe, a CFDH é a obra mais importante produzida por Marx na sua juventude, embora tenha tido menor acolhida do que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Na CFDH, segundo della Volpe, Marx rompe definitivamente a sua ligação com a filosofia de Hegel. A CFDH é a obra mais importante “porque contém”, afirma della Volpe, “as premissas mais gerais de um novo *método* filosófico – sob o aspecto daquela crítica da lógica hegeliana (mediante a crítica da filosofia ético-jurídica hegeliana) com que Marx desmascara as ‘mistificações’ da dialética apriorística, idealística e especulativa em geral, ou seja, as suas *constitucionais* petições de princípio ou tautologias substanciais (não meramente formais), consequentes da natureza *genérica* (apriorística) das construções conceptuais de tal dialética; contrapondo-lhe ao mesmo tempo aquela revolucionária ‘dialética científica’ para que se apelará explicitamente na *Miséria da Filosofia* (1847) e que aplicará no *Capital*, depois de ter tomado consciência específica dela no que se refere aos problemas econômicos na Introdução de 1857 e *Para a Crítica da Economia Política* (1859); ao passo que os Manuscritos de 44 apresentam um interesse filosófico só na última parte dedicada à crítica da filosofia hegeliana [...]” (1982, p.134. Grifos do autor). Embora della Volpe situe de forma distinta o momento do corte em relação a Althusser, ambos compartilham de uma interpretação que dá pouca importância aos Manuscritos de 44 na trajetória intelectual de Marx. Na CFDH “é já evidente como nasce aqui a consciência daquele novo *método* dialético-materialista enquanto dialético-experimental (galileiano) que será aplicado na investigação (histórico-dialética) do *Capital*” (DELLA VOLPE, 1982, p.137. Grifo do autor.).

## 1.1. Introdução

Com *Por Marx*, Althusser buscou renovar a abordagem do pensamento de Marx contra a posição oficial humanística que prevalecia no Partido Comunista Francês (PCF) a partir da década de 1960, além de elaborar uma interpretação original a respeito da evolução intelectual do jovem Marx e atualizar a sua crítica ao capitalismo. (GARO, 2011, p.283). Segundo Elliot (2006), o projeto althusseriano de renovação da teoria de Marx consistia na intercalação da crítica, reconstrução e defesa do marxismo. Diante do humanismo hegemônico no PCF, Althusser buscou com *Por Marx* e *Ler O Capital* construir um espaço de pesquisa independente das diretrizes oficiais do Partido comunista. O objetivo principal, portanto, de Althusser consistia na defesa da autonomia da teoria. No entanto, essa defesa traz consigo sérios problemas: “o preço a ser pago para um cartão do partido e para a imunidade da teoria foi alto: concordância – ou silêncio – sobre questões políticas.” (ELLIOT, 2006, p.52. Tradução minha). Nesse sentido, “a composição, mais frequente dos artigos, são marcados pela preocupação de renovar o marxismo e por transformar o Partido comunista em seu interior.”. (GARO, 2011, p.270. Tradução minha).

Uma vez que alguns dos principais textos de Marx do período de 1843-1845 só foram publicados quase 100 anos após terem sido escritos, isso colocou uma questão fundamental no seio da tradição marxista: qual seria o papel ocupado dessas obras na evolução intelectual de Marx?

Diante dessa questão, o artigo *Sobre o Jovem Marx* (1961) de Althusser desenvolve uma interpretação original e polêmica. Ao se problematizar a especificidade e o estatuto das obras da juventude de Marx, entrava em cena a questão da relação de Marx com as filosofias, principalmente, de Hegel e Feuerbach.

A questão da *diferença específica* da filosofia marxista toma, desse modo, a forma da questão de saber se existia ou não, no desenvolvimento intelectual de Marx, uma *cesura epistemológica*, marcando o surgimento de uma nova concepção de filosofia, assim como a questão correlativa *do lugar* preciso dessa cesura. (ALTHUSSER, 1979a, p.22. Grifos do autor)



Nesse sentido, o estudo das obras do jovem Marx possui, de acordo com Althusser, uma importância teórica e histórica, isto é, se houve uma cesura epistemológica; e, caso existiu essa ruptura, em que momento essa ocorreu.

A partir da análise de onze artigos reunidos numa coletânea publicada pela *Recherches Internationales*, Althusser investigou os problemas decorrentes do uso do método analítico-teleológico no estudo das obras da juventude de Marx a partir de três aspectos: político, teórico e histórico.

## 1.2. A política na teoria

O primeiro problema na análise das obras do jovem Marx consiste em um problema político. Após a publicação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* em 1932, ao elaborarem interpretações do jovem Marx como um humanista, os teóricos ligados a socialdemocracia alemã se lançaram em uma ofensiva contra as posições teóricas do marxismo-leninismo. A principal tese defendida pela socialdemocracia a respeito das obras do jovem Marx pode ser resumida da seguinte maneira: “*O Capital* é uma teoria ética, cuja filosofia silenciosa fala em alta voz nas obras da juventude de Marx” (ALTHUSSER, 1979d, p.40). Tudo se passa como se houvesse apenas duas alternativas excludentes pelas quais se devesse escolher: ou afirmar que o jovem Marx é a base filosófica para uma concepção de um homem não alienado, que estaria presente de maneira implícita nas obras da maturidade, especialmente no *Capital*; ou que a obra da maturidade constitui uma traição em relação às teses desenvolvidas na juventude.

Pelo fato de a questão ter sido colocada por teóricos, em sua maior parte, adversários do marxismo-leninismo, “os jovens marxistas foram apanhados desprevenidos, mal preparados para um combate que não tinham previsto” (ALTHUSSER, 1979d, p.42) Na tentativa de refutarem os seus adversários socialdemocratas, buscou-se inverter a questão: ao invés de se ler as teses da juventude na maturidade, leem-se as teses da maturidade projetadas em forma de germes nas obras da juventude. O temor provocado pelo confronto entre o jovem

Marx e o Marx da maturidade, levou à defesa, principalmente por Lukács<sup>9</sup>, da unidade do pensamento do filósofo alemão.

### 1.3. A questão teórica

Essa defesa da integridade do pensamento de Marx, no entanto, acarreta importantes problemas teóricos e históricos. Uma das dificuldades consiste na denominada, por Althusser, teoria das origens ou das antecipações, cujas bases estão fundadas em três pressuposições:

1. A primeira pressuposição é analítica, que “toma todo sistema teórico, todo pensamento constituído por *reduíveis em seus elementos*; condição que permite pensar *à parte* um elemento desse sistema, e aproximá-lo de outro elemento semelhante pertencente a *outro sistema*.” (ALTHUSSER, 1979d, p.45. Grifos do autor). Dessa forma, divide-se o pensamento do jovem Marx em duas características principais: as que podem ser colocadas na categoria dos elementos materialistas e as que podem ser colocadas na categoria dos elementos idealistas. Tudo se passa como se a partir da comparação desses elementos retirados de seu sistema de origem eles pudessem decidir o “*sentido* do texto examinado” (ALTHUSSER, 1979d, p.44). É assim que se busca destacar, por exemplo, nos

---

<sup>9</sup> Para Lukács, em 1840-1841 já estaria presente de maneira embrionária os elementos pelos quais seria possível a superação de Marx em relação à filosofia de Hegel (Lukács, 2007, p.126). Embora esses elementos embrionários estivessem presentes na tese de doutorado de Marx, foi somente com a passagem do democratismo radical, contido na CFDH, para o comunismo que ocorreu a fundação de uma dialética materialista. Uma vez que Marx ao elaborar a sua reflexão a partir da filosofia de Feuerbach e adotar uma posição crítica à filosofia de Hegel nos artigos da *Gazeta Renana* de 1842, podemos, segundo Lukács, encontrar “o caminho que, nos anos seguintes irá levá-lo inevitavelmente à fundação do materialismo histórico”. (Lukács, 2007, p.133). Tudo se passa, então, como se houvesse um desenvolvimento intelectual de Marx progressivo e ininterrupto, cujas bases ou germes estariam presentes de forma latente até mesmo nos escritos de 1840-1841. Em outras palavras, “O método de leitura de Lukács concebe a história das ideias de Marx [...] como uma evolução sem ruptura” (BOITO JÚNIOR, 2013, p.45). A questão consiste, portanto, no tocante à evolução intelectual de Marx, em separar os elementos materialistas, presentes de forma muito geral nos artigos da *Gazeta Renana*, do método “inspirado no idealismo hegeliano” (Lukács, 2007, p.137). Para Lukács, dessa forma, Marx no período posterior a elaboração de sua tese de doutorado até o fechamento da *Gazeta Renana* foi um jacobino radical “no plano político” e um idealista no plano filosófico. “A metodologia empregada nos artigos da *Gazeta Renana* continua a ser, essencialmente, uma dialética idealista desenvolvida numa perspectiva democrático-revolucionária.” (LUKÁCS, 2007, p.142). Se até a crise de 1843 podemos encontrar, segundo Lukács, germes materialistas que só serão desenvolvidos posteriormente, na CFDH, Marx rompe de maneira definitiva com o idealismo de Hegel e passa ao materialismo sob a influência das *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* de Feuerbach.

artigos da *Gazeta Renana* elementos materialistas, embora ainda possuam uma forma estritamente hegeliana, na figura do ideal do Estado racional. Tal leitura se apoia no segundo pressuposto dessa teoria das origens:

2. A segunda pressuposição é teleológica: julgam-se os elementos retirados de seu sistema de origem a partir da medição de sua compatibilidade de acordo com as ideias e valores erigidos como num tribunal da história. Dessa maneira, a condição para que se possa dividir o pensamento de Marx em elementos idealistas e materialistas situa-se na constituição de um “tribunal do marxismo acabado”, cujas normas e valores estão previamente determinados a partir da perspectiva da obra da maturidade de Marx.

3. O terceiro pressuposto é a tese de que a ideologia é o seu próprio princípio de inteligibilidade, “que considera a história das ideias como o seu próprio elemento, que assegura que aí nada acontece que não evoque a própria história das ideias, e que o mundo da ideologia é por si mesmo *seu próprio princípio de inteligência*.” (ALTHUSSER, 1979d, p.45. Grifos do autor).

Esse método analítico-teleológico traz consigo, segundo Althusser, princípios e argumentos advindos da dialética de Hegel e, por conseguinte, são afetados pela teleologia inerente ao *Aufhebung* hegeliano. No entanto, é necessário para poder elaborar um estudo das obras da juventude de Marx desenvolver, segundo Althusser, uma teoria que esteja de acordo com os princípios marxistas de “uma teoria da evolução ideológica” (ALTHUSSER, 1979, p.51). Para isso, é preciso que cada ideologia seja tomada como um todo unificado pela sua problemática, que, como veremos adiante, é a unidade “constitutiva dos pensamentos efetivos que compõem esse domínio do campo *ideológico* existente, com o qual um autor singular se explica em seu próprio pensamento” (ALTHUSSER, 1979d, p.54). Em segundo lugar, o “sentido desse todo, de uma ideologia singular (aqui significando o pensamento de um indivíduo) depende [...] de sua relação com o campo *ideológico* existente e com os *problemas* e com as *estruturas sociais* que a sustentam e se refletem nela” (ALTHUSSER, 1979d, p.51). O desenvolvimento dessa ideologia singular depende das mutações ocorridas tanto nessa ideologia quanto no campo ideológico existente além “dos problemas e relações sociais que o sustentam”

(ALTHUSSER, 1979d, p.51). Em terceiro lugar, o princípio pelo qual é possível explicar o desenvolvimento de uma ideologia singular não reside na própria ideologia, “mas fora dela, no *aquém* da ideologia singular: seu autor como indivíduo concreto e a história efetiva, que se reflete em seu desenvolvimento individual segundo os vínculos complexos do indivíduo a essa história” (ALTHUSSER, 1979d, p.51). Dessa forma, ao contrário do método analítico-teleológico que decompunha os elementos constitutivos de um pensamento e comparava esses elementos retirados de seu sistema de origem, a teoria da evolução ideológica proposta por Althusser defende que há uma unidade profunda pela qual é unificada uma ideologia, que o pensamento singular de um indivíduo é explicado pela sua relação com o campo ideológico existente e com as estruturas sociais que a sustentam e se refletem nessa ideologia.

#### 1.4. A ideologia

Mas em que consiste a ideologia? Como nos diz Althusser em *Marxismo e Humanismo*, a ideologia é um sistema de representações “dotado de uma existência e de um papel histórico no seio de uma sociedade dada” (ALTHUSSER, 1979b, p.204). A ideologia, por conseguinte, se distingue da ciência na medida em que na ideologia há a predominância da sua função prático-social sobre a sua função teórica.<sup>10</sup>

Com efeito, qual é a função prático-social da ideologia? Dado que as sociedades humanas se apresentam como totalidades, “cuja unidade é constituída por certo tipo de *complexidade*, pondo em jogo as instâncias” (ALTHUSSER, 1979b, p.204) da economia, da política e da ideologia, a “*ideologia faz, pois, organicamente, parte, como tal, de toda uma totalidade social*” (ALTHUSSER, 1979b, p.205). Dessa forma, nenhuma sociedade pode prescindir, sob o risco de sua ruína, desses sistemas de representações. Até mesmo em uma sociedade

<sup>10</sup> Embora não altere esse argumento posteriormente, essa tese da predominância da função prático-social sobre a função teórica da ideologia será objeto de uma autocrítica por Althusser. Nos *Elementos de Autocrítica* Althusser denomina tal procedimento de desvio teoricista, que consiste na redução da “novidade revolucionária” do materialismo histórico, em detrimento de sua dimensão histórica, social, política e teórica, ao corte epistemológico, cujos fundamentos estavam baseados na oposição racionalista entre a verdade e o erro, representados, respectivamente, pela ciência e pela ideologia.

comunista não seria possível subsistir sem a ideologia; podem ocorrer, segundo Althusser, mutações históricas pelas quais as formas ideológicas podem se modificar substancialmente, mas jamais podem ser eliminadas ou substituídas pela ciência. “A ideologia”, dessa forma, “não é, pois, uma aberração ou uma excrescência contingente da História: é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades.” (ALTHUSSER, 1979b, p.205).

A ideologia, no entanto, não é, na maior parte das vezes, um sistema de representações conscientes, mas um sistema de representações inconscientes. O campo ideológico é constituído por imagens e conceitos, mas, sobretudo, por estruturas que “se impõem à imensa maioria dos homens, sem passar para a sua ‘consciência’” (ALTHUSSER, 1979b, p.206). Esse sistema de representações “são objetos culturais percebidos-aceitos-suportados, e que agem funcionalmente sobre os homens por um processo que lhes escapa” (ALTHUSSER, 1979b, p.206). Dessa forma, a ideologia não constitui apenas uma “consciência falsa”, mas também é a expressão da relação dos homens com o seu mundo, isto é, “a unidade (sobredeterminada) da sua relação real e da sua relação imaginária com as suas condições de existência reais.” (ALTHUSSER, 1979b, p.207).

Se há uma sobredeterminação do real pelo imaginário e do imaginário pelo real, a ideologia é capaz de modificar ou reforçar as condições de existência dos homens a partir de sua relação imaginária. Portanto, a ideologia é ativa e, por conseguinte, não pode ser objeto de uma ação puramente instrumental, como no caso de uma sociedade de classes na qual a ideologia dominante será a da classe dominante, pois “os homens que se servirem de uma ideologia como de um puro meio de ação, de um instrumento, se encontram tomados nela, e envolvidos por ela no momento mesmo em que eles se servem dela, e acreditam serem os senhores incondicionais dela.” (ALTHUSSER, 1979b, p.207).

Resumindo: a ideologia possui uma predominância de sua função prático-social em detrimento de sua função teórica; é parte imprescindível da totalidade social; é, na maioria das vezes, inconsciente; e é ativa.

## 1.5. A problemática

Uma vez que até mesmo os filósofos estão submetidos à ideologia de seu tempo, é preciso analisar em que medida a obra da Juventude de Marx ultrapassa a problemática hegemônica de sua época ou permanece no campo ideológico existente. Para isso, Althusser toma de empréstimo o conceito, formulado por Jacques Martin, de problemática, que é a unidade constitutiva dos pensamentos que compõem o campo ideológico existente, permitindo que cada ideologia seja tomada como um todo unificado pela sua estrutura sistemática típica<sup>11</sup>. A problemática é um conjunto de questões, noções e suposições “que delimitam o terreno no qual se produz uma determinada teoria”. (BOITO JÚNIOR, 2004, p.64).

Diante disso, é preciso conhecer, em primeiro lugar, o campo ideológico no qual Marx estava submetido em sua juventude. No entanto, não se trata de uma relação pela qual o pensamento de um indivíduo singular estaria submetido de maneira absoluta à ideologia existente, mas de uma relação na qual há uma unidade entre o pensamento singular, que ao pensar o universo ideológico existente efetua trocas e contestações com o “mundo dos pensamentos de seu

---

<sup>11</sup> Maniglier (2012) e Sereni (2013) questionam a afirmação de Althusser de que o conceito de problemática tenha uma genealogia a partir de Jacques Martin. Para Maniglier, o livro *O Racionalismo Aplicado* de Bachelard é essencial para se compreender a filosofia francesa no século XX, pois nessa obra Bachelard formula o conceito de problemática. “Esta palavra é tão popular que muitos esqueceram que ela foi inventada muito recentemente por Bachelard em *Le Rationalisme appliqué*. Isto é muito surpreendente já que este conceito serviu para várias elaborações sofisticadas na subsequente história da filosofia: esse conceito inspirou Althusser na sua leitura de Marx e mais geralmente a sua tentativa de construir um conceito materialista do conhecimento científico; está implicitamente na base do conceito foucaultiano de *episteme* e explicitamente em sua última noção de *problematization*; e no coração das meditações de Deleuze sobre o “problema-ideia” em *Diferença e Repetição* (p.21. Tradução minha). Sereni, por sua vez, afirma que embora Althusser escreva que o conceito de problemática foi retirado de Martin, “eu não encontrei nenhum traço escrito de uma noção de problemática que ele [Martin] elaborou ou que ele conheceu por meio de seu trabalho de tradutor e que teria por conseguinte transmitido.” (2013. Tradução minha). Outra genealogia possível, como aponta Sereni, do conceito de problemática foi levantada por Balibar no prefácio da reedição do *Pour Marx*. Para Balibar, o conceito de problemática “provem indiretamente da *Problemstellung* de Heidegger; palavra que se também traduz por problemática em francês” (SERENI, 2013. Tradução minha). No entanto, para Sereni, uma genealogia possível consiste no uso que Bachelard faz desse conceito em *Racionalismo Aplicado*. “Bachelard mostra que: 1) não somente os desenvolvimentos recentes na física, mas também na instituição da química como ciência ou a invenção da ampola elétrica, supõe uma ruptura com a percepção comum; 2) esta ruptura é inseparável da maneira pela qual a

tempo” (ALTHUSSER, 1979d, p.52). Para isso, no entanto, não basta ter um conhecimento parcial desse campo ideológico, é necessário “um conhecimento efetivo” pelo qual será possível ultrapassar a própria representação que Marx fará em seus textos a respeito de seus interlocutores privilegiados: Hegel, Feuerbach, etc.

### O conhecimento efetivo do campo ideológico existente

se joga entre personagens ideológicas *concretas*, às quais o contexto ideológico impõe uma *figura determinada*, que não coincide necessariamente com a sua identidade histórica literal (ex. Hegel), que ultrapassa amplamente a representação explícita que delas dá Marx nos próprios textos onde estão citadas, invocadas, criticadas (por exemplo: Feuerbach), e, ademais, as características gerais resumidas que delas oferece Engels quarenta anos mais tarde. (ALTHUSSER, 1979d, p. 53).

Uma vez que a problemática é a unidade constitutiva dos pensamentos que compõe um campo ideológico, a problemática permite

que seja posta em evidência a *estrutura sistemática típica*, que unifica todos os elementos do pensamento, e, portanto, descobrir nessa unidade um *conteúdo determinado*, que permite simultaneamente conceber o *sentido* dos ‘elementos’ da ideologia considerada, e *relacionar essa ideologia com os problemas legados ou colocados a todo pensador pelo tempo histórico que ele vive*. (ALTHUSSER, 1979d, p.55. Grifos do autor).

Com efeito, a originalidade do conceito de problemática consiste em que esse “põe em evidência, no interior de um pensamento, o *sistema de referência interna objetivo dos seus próprios* temas: o sistema das *questões* que comandam as *respostas* dadas por essa ideologia.” (ALTHUSSER, 1979d, p.55. grifos do autor). Dessa forma, a chave, como já havia afirmado Marx na *Ideologia Alemã*, para a busca da mistificação ideológica encontra-se, não nas respostas dadas por uma filosofia, mas na maneira pela qual são formuladas as questões por uma determinada filosofia. Na comparação entre os problemas colocados pela ideologia e os problemas reais, pode-se chegar à diferença específica na qual se caracteriza a ideologia: a falsa resposta em decorrência de uma questão mistificada.

Na análise da CFDH, por exemplo, a questão principal é saber se os conceitos novos ali surgidos superam as pressuposições teóricas de Feuerbach ou

---

ciência põe e resolve os problemas, portanto as suas problemáticas”. (SRENI, 2013. Tradução minha).

são pensados a partir da problemática antropológica do humanismo teórico. Isso é possível na medida em que “a *problemática* de um pensamento não se limita ao domínio dos objetos de que seu autor tratou, porque não é a abstração do pensamento como totalidade, mas a estrutura concreta e determinada de um pensamento, e de *todos os pensamentos possíveis desse pensamento*.” (ALTHUSSER, 1979d, p.57). O conceito de problemática, portanto, permite ultrapassar o domínio dos objetos no qual um autor refletiu em sua obra. Essa unidade profunda de um pensamento fornece um meio no qual é possível superar o método analítico-teleológico, que permanecia preso aos elementos nos quais Marx abordou em sua juventude. Para Althusser, é necessário, para que se possam refutar as interpretações nas quais, como vimos, buscava-se separar os elementos feuerbachianos dos não-feuerbachianos, que, ao invés de se buscar a resposta – para a questão de que se Marx haveria superado a problemática do humanismo na CFDH – nos próprios elementos em que se reflete, se procure a resposta na modalidade de reflexão: “a relação efetiva que a reflexão mantém com os seus objetos, isto é, a *problemática fundamental* a partir da qual são refletidos os objetos desse pensamento.” (ALTHUSSER, 1979d, p.56. Grifos do autor).

No entanto, não há uma implicação na qual haveria um número limitado de variações possíveis, de temas, e de reflexões em uma problemática:

Uma problemática não impõe de modo algum variações absolutamente idênticas aos pensamentos que atravessam o seu campo: podemos atravessar um campo por vias muito diferentes, dado que o podemos abordar sob ângulos diversos. Mas o fato de depararmos com ele implica que nos submetamos à sua lei, que produz efeitos tão diferentes quanto sejam diferentes os pensamentos que a enfrentem: no entanto, todos esses efeitos têm em comum certos traços idênticos, no que são efeitos de uma mesma estrutura: a da problemática encontrada.” (ALTHUSSER, 1979-1980, p.80).

Se a essência da ideologia consiste não propriamente no conteúdo da reflexão de um objeto, mas na maneira pela qual são colocadas as questões, a problemática não é dada “imediatamente à reflexão do historiador” em virtude de “o filósofo *pensa nela* [problemática] *sem pensá-la*, e que ‘a ordem das razões’ do filósofo não coincide com ‘a ordem das razões’ de sua filosofia.” (ALTHUSSER, 1979d, p.57. Grifos do autor). Assim como vimos no caso da ideologia em geral, a problemática sob a qual estão assentados os pensamentos de uma filosofia “não é consciente de si” (ALTHUSSER, 1979d, p.57).



Dessa forma, segundo Althusser, o princípio pelo qual é possível tornar inteligível o desenvolvimento de uma ideologia é dado pela problemática, que permite determinar se um pensamento particular foi capaz de ultrapassar o campo ideológico existente, e com isso fundar uma nova problemática, ou permaneceu submetido à problemática existente. Portanto,

a inteligência de um desenvolvimento ideológico implica, ao nível da própria ideologia, o conhecimento conjunto e simultâneo do *campo ideológico* em que surge e se desenvolve um pensamento, e em tornar evidente a unidade interna desse pensamento: sua *problemática*. (ALTHUSSER, 1979d, p.58. Grifos do autor)

### 1.6. A história real como princípio de inteligibilidade da ideologia

No entanto, para que esse conhecimento, com base em uma teoria da evolução ideológica, ocorra é preciso superar o terceiro pressuposto do método analítico-teleológico: a história da ideologia se passa na ideologia.

Contra a posição de que o desenvolvimento de Marx ocorreu a partir da reflexão a respeito das filosofias de Hegel e de Feuerbach, Althusser afirma a necessidade do começo, isto é, a condição pela qual todos os filósofos começam a pensar e refletir em um universo ideológico determinado. Esse mundo para Marx era o “mundo da ideologia alemã”. É nesse campo ideológico determinado que Marx terá que livrar-se dessa ampla camada ideológica. Mas não se tratava de um mundo qualquer, pois

o mundo da ideologia alemã é então, *sem nenhuma comparação possível, o mais esmagado possível, o mais esmagado dos mundos ao peso da ideologia* (no sentido estrito), isto é, o mundo mais distanciado possível das realidades efetivas da história, *o mundo mais mistificado, mais alienado que então existia* na Europa das ideologias. (ALTHUSSER, 1979d, p.62. Grifos do autor)

A ideologia alemã, constituída nos séculos XVIII e XIX, foi marcada, segundo Marx na CFDHI, pelo atraso econômico e político e o “*estado das classes sociais* correspondentes a esse atraso” (ALTHUSSER, 1979d, p.63). Ora, se o superdesenvolvimento ideológico da Alemanha foi acompanhado de seu subdesenvolvimento histórico, esse desenvolvimento teórico “foi um desenvolvimento *ideológico alienado*, sem relação concreta com os problemas e os objetos reais que ele *refletia*.” (ALTHUSSER, 1979d, p.64). A condição, segundo Althusser, para que um jovem intelectual consiga romper esse campo

ideológico representado pela filosofia alemã está, justamente, no retorno à história real.

para se libertar dessa ideologia Marx deveria inevitavelmente tomar consciência de que o *superdesenvolvimento ideológico* da Alemanha era na verdade, e ao mesmo tempo, a expressão do seu *subdesenvolvimento histórico*, e que é preciso, portanto, retornar para *aquém* dessa fuga para diante ideológica, para atingir as próprias coisas, para se poder tocar a história real, e, afinal, ver frente a frente os seres que povoavam as brumas da consciência alemã. (ALTHUSSER, 1979d, p.64. Grifos do autor)

Uma vez que há uma ruptura entre a ideologia e a ciência, a qual formula novas questões, se constitui sob uma nova base e estabelece questões distintas em relação à ideologia, não é possível falar em uma superação<sup>12</sup>, cujas descontinuidades pudessem ser explicadas por meio de um processo que contivesse em germe os desenvolvimentos posteriores, mas sim de uma “volta para trás” de Marx em relação a Hegel. Uma “volta para trás” no sentido de um retorno às fontes pelas quais Hegel utilizou para pensar as questões colocadas pela economia política clássica inglesa, o pensamento filosófico e político francês, e os acontecimentos históricos “dos quais [Hegel] interpretou o sentido” (ALTHUSSER, 1979d, p. 65. Grifos do autor). Esse retorno às fontes de leitura de Hegel não significou para Marx uma maneira pela qual pudesse aferir a validade das teses defendidas por Hegel, mas uma forma de “*descobrir* a realidade dos objetos apossados por Hegel, para lhe impor o sentido da sua própria ideologia” (ALTHUSSER, 1979d, p.65). Dessa forma, segundo Althusser, a relação entre Hegel e Marx tem que ser colocada a partir da consequência de que a “volta para trás” de Marx em 1843 significou a ruptura definitiva desse com a problemática kantiana-fichteana, colocando-o em um novo terreno, embora ainda não seja a

---

<sup>12</sup> “A superação hegeliana supõe que a forma posterior do processo é a ‘verdade’ da forma anterior. Ora, a posição de Marx, toda a sua crítica da ideologia implica, ao contrário, que, *no seu próprio sentido*, a ciência (que apreende a realidade) constitui uma *ruptura* com a ideologia e se estabelece *sobre outro terreno*, se constitui a *partir de novas questões*, que coloca a propósito da realidade *outras questões* que as da ideologia, ou, o que dá no mesmo, *define o seu objeto* de um modo diferente da ideologia. Assim, a ciência não pode, por nenhum título, ser considerada, no sentido hegeliano, a verdade da ideologia. Se se quer encontrar para Marx uma ascendência filosófica sob essa relação, antes que a Hegel, é a Spinoza que é preciso dirigir-se. Entre o primeiro gênero de conhecimento e o segundo, Spinoza estabelecia uma relação que, em sua imediatidade (se se faz abstração da totalidade em Deus) supunha, precisamente, uma *descontinuidade* radical. Se bem que o segundo gênero permite a *inteligibilidade do primeiro*, ele não é a *sua verdade*.” (ALTHUSSER, 1979d, p. 66. Grifos do autor)

fundação de uma nova ciência, iniciada na ruptura epistemológica representada pela *Ideologia Alemã*.

Essa problemática implica, no fundo, a *deformação* dos problemas históricos reais em problemas *filosóficos*. O *problema real* da revolução burguesa, do liberalismo político, da liberdade de imprensa, do fim da censura, da luta contra a Igreja etc., é transposta em *problema filosófico*: o do reino da Razão para o qual a História deve assegurar o triunfo a despeito das aparências da realidade (ALTHUSSER, 1979d, p.68. Grifos do autor).

Não só o retorno às fontes da economia política e do pensamento político francês desempenhou um papel decisivo no “retorno do mito à realidade” de Marx e Engels, mas também, ao Marx partir para a França e Engels para a Inglaterra, a descoberta de uma realidade totalmente distinta daquela que era refletida nos textos dos jovens hegelianos. “O que Marx *descobriu*, desse modo, na França foi à *classe operária organizada*, e Engels, na Inglaterra, o *capitalismo desenvolvido e uma luta de classe que seguia as suas próprias leis, passando por cima da filosofia e dos filósofos*.” (ALTHUSSER, 1979d, p. 69. Grifos do autor). Para Althusser, essa dupla descoberta teve um papel decisivo na evolução intelectual do jovem Marx na medida em que Marx “veio a ser ele próprio ao pensar essa dupla realidade em uma teoria rigorosa, mudando de elemento, e ao pensar a unidade e a realidade desse novo elemento.” (ALTHUSSER, 1979d, p.69).

Se, como vimos, a história ideológica somente pode ser explicada pela história real “que explica as suas formações, as suas deformações e as suas reestruturações e que nela emerge” (ALTHUSSER, 1979d, p.71), a tese de que a história ideológica é o seu próprio princípio de inteligibilidade é refutada.

### 1.7. O Corte

Dessa forma, a partir da aplicação do conceito de problemática em substituição ao método analítico-teleológico, Althusser conclui que há uma descontinuidade entre os textos do juventude e os textos da maturidade de Marx. Portanto, para Althusser, há uma ruptura epistemológica, a partir de 1845, na *Ideologia Alemã*. Essa ruptura divide o pensamento de Marx em dois grandes períodos. 1. O período ideológico anterior a 1845; 2. O período científico, posterior a 1845. Ao fundar o materialismo histórico Marx rompe com a sua

problemática anterior e inaugura juntamente uma nova filosofia<sup>13</sup>. No entanto, as obras da juventude, segundo Althusser, não estão submetidos a uma única problemática. 1. O primeiro período racionalista-liberal (até 1842), que compreende os artigos da *Gazeta Renana*, estaria, segundo Althusser, sobre uma problemática kantiana-fichteana; 2. O segundo período Althusser denomina de racionalista comunitário, que compreende os anos de 1843 a 1845, e está submetido à problemática antropológica de Feuerbach. Em contraposição à posição de della Volpe, que situa o “corte” na CFDH, Althusser afirma que a crítica efetuada por Marx não só na crítica de 43, mas também nos manuscritos de 44 e na *Sagrada Família* é um desenvolvimento da crítica de Feuerbach a Hegel. Uma vez que para Althusser o período de 1843-1844 é dominado pela problemática antropológica do humanismo teórico de Feuerbach, o “corte”, portanto, não pode ser localizado na CFDH.

Embora Althusser localize o momento da ruptura epistemológica nas *Teses sobre Feuerbach* e na *Ideologia Alemã*, será preciso um longo período de maturação entre a *Ideologia Alemã* e o *Capital* até que se chegue efetivamente ao “continente história”. Em 1845, Marx declara e inicia a ruptura com Feuerbach, “mas ela também é um processo que não apenas está começando. Ela ainda não foi consumada.” (ALTHUSSER, 1999, p.41). Se até 1845 a teoria de Marx baseava-se em uma problemática da essência do homem na qual a questão primordial era a reapropriação prática da essência do homem alienado<sup>14</sup>, a partir da *Ideologia Alemã* uma nova problemática é fundada, a qual é a base para a formação de uma teoria da história e de uma política cujos conceitos são

<sup>13</sup> “Quando Marx substitui na teoria da história o velho par indivíduo-essência humana pelos novos conceitos (forças produtivas, relação de produção etc.) ele propõe de fato, ao mesmo tempo, uma nova concepção de “filosofia”. Substitui os antigos postulados (empirismo-idealismo do sujeito, empirismo-idealismo da essência) [...], por um materialismo dialético-histórico da *praxis*: isto é, por uma teoria dos diferentes níveis específicos da *prática humana* (prática econômica, prática política, prática ideológica, prática científica) nas suas articulações próprias, fundadas nas articulações específicas da unidade da sociedade humana”. (ALTHUSSER, 1979b, p.202. Grifos do autor)

<sup>14</sup> Na problemática do humanismo teórico, “A história é a alienação e a produção da razão na desrazão, do homem verdadeiro no homem alienado. Nos produtos alienados do seu trabalho (mercadorias, Estado, religião), o homem, sem sabê-lo, realiza a essência do homem. Essa perda do homem, que produz a história e o homem, supõe antes uma essência preexistente definida. Ao final da história, esse homem, transformado em objetividade humana, não terá mais do que tomar, como sujeito, a sua própria essência alienada na propriedade, na religião e no Estado, para vir a ser o homem total, o homem verdadeiro” (ALTHUSSER, 1979, p.199). Em outras palavras, a questão consiste no humanismo teórico, como afirma Balibar (1995), em tornar a enunciado “o que é o homem?” ou “qual é a essência do homem?” na questão filosófica fundamental.

“radicalmente novos”. Embora possamos encontrar na *Ideologia Alemã* um “historicismo do Sujeito” (ALTHUSSER, 1999, p.36), isso não diminui a relevância da ruptura causada pela “abertura do Continente História para o conhecimento científico” (ALTHUSEER, 1978a, p. 82). Se os *Manuscritos de 44* fundamenta-se sobre três conceitos principais – essência humana, alienação e trabalho alienado –, na *Ideologia Alemã* surge uma nova “tríade conceitual” pela qual se distingue o materialismo histórico de todos os sistemas precedentes: modo de produção, relações de produção e forças produtivas. Antes de Marx, segundo Althusser, o “Continente-História” estava dominado por concepções ideológicas cujas teses tinham como função principal reproduzirem “as relações de produção (= de exploração) das sociedades de classe” (ALTHUSSER, 1978a, p.119). A partir do corte de 45, uma nova problemática é formada, a qual permitirá uma crítica fundamentada “não mais sobre ‘as grandes descobertas de Feuerbach’”, como nos *Manuscritos de 44*, “mas sobre a realidade do processo contraditório do modo de produção capitalista, e da luta antagônica das classes, da qual é a razão, isto é, a causa e o efeito” (ALTHUSSER, 1978a, p.83).

### 1.8. Um ou vários “cortes”?

No entanto, tal conclusão acarreta alguns problemas importantes: há uma defasagem, como o próprio Althusser admite no texto a *Querela do Humanismo*, entre a evolução política e a teórica de Marx.

Se compararmos a história teórica de Marx à sua história política, constataremos um incontestável atraso dos eventos da história teórica com relação aos eventos da história política. Duplo atraso: atraso do ‘corte’ científico em relação ao ‘corte’ político, e atraso suplementar do ‘corte’ filosófico em relação ao ‘corte’ científico. (ALTHUSSER, 1999, p.16)<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Para Lukács, todavia, há um desenvolvimento idêntico tanto no posicionamento político quanto na evolução da filosofia de Marx: “A evolução que leva de um decidido jacobinismo – construído a partir da simpatia em face das massas populares sofredoras e oprimidas – até a compreensão do papel universalmente revolucionário do proletariado foi, no jovem Marx, idêntica à sua evolução filosófica, na qual se deu a passagem da tentativa de desenvolvimento da dialética hegeliana em sentido radical-revolucionário para a inversão materialista desta dialética”. (LUKÁCS, 2007, p.136)

Todavia, Althusser não desenvolve de maneira mais clara em que consiste essa defasagem entre o “corte político” e o “corte científico”. Na CFDH, segundo Althusser, haveria um posicionamento político de Marx distinto de Feuerbach. Uma vez que Althusser admite que haja uma nova tomada de posição política em relação à filosofia de Feuerbach, por que o corte político não ocorreu, dessa maneira, na CFDH? Althusser responde que

o que importa, do *ponto de vista teórico* [...] não é que se submeta *um objeto a mais* a um tratamento teórico determinante [...]. O que importa é esse *tratamento teórico*, a própria teoria. Em certos casos, tratar um objeto a mais pode provocar mudanças na teoria, mas deve-se então poder *mostrá-las*, e demonstrar que se trata efetivamente de mudanças reais na teoria, e não somente uma simples mudança de objeto ao qual se aplica uma mesma teoria. Essas mudanças *na teoria*, ninguém pode mostrá-las em 1843. (ALTHUSSER, 1999, p.27. Grifos do autor).

Portanto, esse novo posicionamento não acarretou “nenhuma repercussão sobre sua posição teórica” (ALTHUSSER, 1999, p.27). Pelo contrário, a nova posição seria um desenvolvimento e uma ampliação do humanismo teórico de Feuerbach; “Na *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, como na *Questão Judaica*, Marx não faz nada mais do que *estender da religião à política uma mesma teoria*: a teoria feuerbachiana do Homem e da alienação.”<sup>16</sup> (ALTHUSSER, 1999, p.28). Por conseguinte, para Althusser, esse novo posicionamento político poderá trazer consequências teóricas, no entanto, em 1843 essas possíveis consequências teóricas “ficam totalmente inexprimíveis nas posições teóricas adotadas por Marx no mesmo momento. Elas não mudam nem um pouco essas posições teóricas” (ALTHUSSER, 1999, p.28). Para evitar uma interpretação que caia na perspectiva do método analítico-teleológico, Althusser afirma que aquilo que pode ser considerado como germe de uma “possível transformação teórica”, por quem avalie a obra de Marx a partir das teses formuladas na maturidade, para Marx em 1843 essas novas posições políticas não acarretam nenhuma alteração na problemática do humanismo teórico. Diante desse primado da teoria sobre a filosofia e da política na determinação da alteração de uma problemática em Althusser, é preciso determinar se uma nova

<sup>16</sup> Kouvelakis (2003) interpreta a relação de Marx com Feuerbach na CFDH de maneira distinta. Os elementos feuerbachianos contidos nos Manuscritos não seriam a ampliação dos conceitos de Feuerbach para um novo domínio, mas eles são transformados “como um resultado de sua integração num aparato conceitual que procura forçar os limites internos do sistema hegeliano para além de si mesmos.” (p.289. Tradução minha.).

posição política ou filosófica de Marx foi capaz de provocar uma mudança teórica, na qual provoque uma alteração na problemática que Marx estava submetido em 1843:

essas mudanças na posição política [...] não levaram a nenhuma mudança nas suas posições *teóricas* porque as posições teóricas de Marx o *impediam* radicalmente de, tão-somente, suspeitar das consequências teóricas *possíveis* contidas ‘em germe’ na sua mudança de posição política. (ALTHUSSER, 1999, p.28. Grifos do autor).

Esse cenário, todavia, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* é distinto. Nos Manuscritos, para Althusser, a mudança na posição política de Marx – os Manuscritos de 1844 marcam a adesão do filósofo alemão ao comunismo – é acompanhada de um evento teórico. Em contraposição a interpretações nas quais sustentavam que um dos elementos mais relevantes dos Manuscritos *Econômico-Filosóficos* foi o encontro de Marx com a economia política, Althusser afirma que o evento teórico que surge nos *Manuscritos* “é a intervenção de Hegel em Feuerbach” (ALTHUSSER, 1999, p.30). Essa intervenção ocorre no interior da problemática feuerbachiana, não modifica o seu dispositivo teórico, e, portanto, deixa intacto o aparato conceitual pelo qual é realizada a reflexão de Marx em 1844. Marx introduz na problemática do humanismo teórico a tese hegeliana da história como processo dialético ou como processo de alienação. O resultado dessa intervenção é que

a História hegeliana, *como processo dessa alienação*, uma vez incluída no campo teórico especular Sujeito (homem) = Objeto [...] reveste inevitavelmente a forma seguinte: História como *processo de alienação de um sujeito, o Homem*. A História dos Manuscritos de 1844 é [...] “a história da alienação (e de desalienação) do homem”. (ALTHUSSER, 1999, p.22.)

Embora os manuscritos sejam para Althusser o ponto culminante do humanismo feuerbachiano em Marx, nele encontramos o conceito de processo, apesar de ainda está preso às categorias de alienação, homem e sujeito. Ao contrário da definição em que Marx dará na maturidade<sup>17</sup>, nos *Manuscritos*

<sup>17</sup> Nas obras da maturidade, segundo Althusser, a ideia de processo não estará mais submetida à categoria de sujeito e a própria noção de sujeito será considerada um conceito ideológico. Diante disso, ocorrem duas consequências: 1: funda-se uma ciência da história cujo fundamento é a cientificidade da noção de processo em contraposição a concepção ideológica de sujeito; 2. Supera-se a concepção clássica de filosofia, na qual era repousada nas noções de sujeito e objeto. Portanto, “a pretensão *teórica* de uma concepção humanista de explicar a sociedade e a história, a partir da essência humana, do sujeito humano livre, sujeito das necessidades, do trabalho, do desejo, sujeito da ação moral e política. Eu afirmo que Marx só pôde fundar a ciência da história e

encontra-se a ideia de um processo com sujeito – o Homem alienado. Infelizmente, Althusser não desenvolve de maneira mais clara o momento e o local do corte político. Nos textos produzidos durante a década de 1960 encontramos um primado da teoria sobre a política e a filosofia. Tanto que o elemento pelo qual se determina a mudança de uma problemática para outra é se ocorreu uma alteração no campo teórico cuja reflexão é efetuada. Esse primado teórico, como vimos, sofrerá uma autocrítica na década de 1970, porém Althusser mantém o corte epistemológico nas *Teses sobre Feuerbach* e na *Ideologia Alemã* e não volta a tratar do atraso do corte teórico em relação ao corte político.

O atraso do corte filosófico em relação ao corte teórico, todavia, foi desenvolvido de forma mais clara. Para Althusser, as grandes descobertas científicas provocam grandes transformações na filosofia, mas essa somente surge a posteriori. “Está sempre atrasada, é sempre *deferida*” (ALTHUSSER, 1979c, p. 114. Tradução modificada). Portanto, o atraso da filosofia de Marx ou do materialismo dialético, como é denominado por Althusser, é provocado em decorrência de que “é preciso tempo para que uma filosofia se forme e se desenvolva após a grande descoberta científica que silenciosamente provocou o seu nascimento.” (ALTHUSSER, 1979c, p.114).

### 1.9. Conclusão

Dessa forma, a partir da aplicação de uma teoria da evolução ideológica, cuja base é o conceito de problemática, Althusser concluiu que as obras da juventude de Marx não pertencem ao marxismo (ALTHUSSER, 1979d). Essas obras são marcadas pela problemática do humanismo teórico de Feuerbach. Ao contrário de algumas interpretações canônicas, para Althusser a produção teórica

---

escrever *O Capital* sob a condição de romper a pretensão teórica de todo humanismo desse gênero.” (ALTHUSSER, 1978b, p.162. Grifos do autor). Em relação à concepção de Hegel de processo sem sujeito, Marx, além de abandonar a noção de teleologia, estabelece como condição para que haja processo da história a ideia de que “só existe *processo submetido a certas relações*: as relações de produção (às quais se limita O Capital) e outras relações (políticas, ideológicas). (ALTHUSSER, 1979c, p.137. Grifos do autor). Em contraposição a pretensão do humanismo teórico de explicar a sociedade a partir de uma essência ou natureza humana, Marx afirma a determinação em última instância do conhecimento pela relação de produção. “A relação de produção é, como Marx diz, uma relação de distribuição: distribui os homens em classes ao mesmo tempo que atribui os meios de produção a uma classe. As classes nascem do antagonismo desta distribuição que é ao mesmo tempo uma atribuição.” (ALTHUSSER, 1978b, p.163).



de Marx no período de 1840 a 1845 são ou uma aplicação a outros domínios da problemática kantiana-fichteana, no caso dos textos produzidos até 1842, ou são a aplicação do humanismo teórico, no tocante aos textos de 1843 até a *Sagrada Família*.

No entanto, a tese do corte epistemológico, e a consequente desvalorização das obras jovem Marx, pode acarretar importantes problemas teóricos nos estudos de certos temas centrais no pensamento do filósofo alemão. Uma dessas reflexões é o profundo questionamento do político que Marx efetuou na CFDH, tal reflexão levará Abensour a inscrever o autor de *O Capital* no momento maquiaveliano. Que a partir da *Ideologia Alemã* Marx produzirá um conjunto de conceitos radicalmente distintos daquilo que ele havia elaborado no período anterior não há, no nosso entendimento, a menor dúvida. Mas isso não significa necessariamente que tudo o que foi produzido no período anterior ao corte epistemológico seja destituído de qualquer relevância<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Um desses elementos centrais na ontologia de Marx produzidos antes do corte de 1845 e presente nas obras da maturidade é a ideia de que o homem é uma parte da natureza, que foi pela primeira vez elaborada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

## 2 A Crise de 1843

### 2.1. Introdução

A ruptura com Hegel e com os hegelianos de esquerda ocorre logo após o fechamento da *Gazeta Renana* por Frederico Guilherme IV. Com a supressão do jornal, Marx recolhe-se de maio a outubro de 1843 em Kreuznach para um intenso período de estudos sobre a filosofia do direito de Hegel e dos clássicos do pensamento político moderno: Maquiavel, Rousseau e Montesquieu. Para Rubel (1974) a CFDH marca a ruptura definitiva com a filosofia política hegeliana. Os anos de 1843 a 1845, segundo Isaiah Berlin (1991, p. 85) foram os anos decisivos em sua vida. Neste sentido, Vaismann (2001, p. 15), afirma que “atendo-se aos textos do próprio Marx [...] é possível determinar que a clivagem fundamental no seu itinerário teórico se dá em meados de 1843, quando da elaboração das Glosas de Kreuznach, isto é, *A crítica da filosofia do Estado e do direito de Hegel*.”. Tible (2013, p. 76) salienta que os Manuscritos são fundamentais para a compreensão do “pensamento político marxiano”. Löwy (2002, p.79) afirma que “essa crítica constituía uma etapa decisiva da passagem para o comunismo ‘filosófico’”.

### 2.2. Crise e ruptura

A CFDH ocupa um papel similar na trajetória intelectual de Marx a aquele exercido pela *Ideologia Alemã* em 1845. Se nessa última encontramos o rompimento com a problemática do humanismo teórico, que foi determinante no pensamento de Marx no período de 1843-1845, a CFDH também é um momento de crise, ruptura e surgimento de uma nova problemática. Esse movimento de crise e ruptura com o período anterior ocorre de maneira dupla: de um lado trata-se de um acerto de contas com os interlocutores privilegiados nos quais, a partir da reflexão e da crítica, Marx elaborou o seu próprio pensamento, por outro lado,

trata-se da crítica em relação às suas próprias teses defendidas anteriormente. Na CFDH o posicionamento de Marx consistia na denúncia da impossibilidade do projeto de um Estado racional, autodeterminado e capaz de superar a dicotomia entre sociedade civil e Estado por meio de uma totalidade orgânica. A realidade política existente na Alemanha demonstrou a Marx a ilusão de uma perspectiva na qual se pudesse superar o “atraso” político alemão por meio da liberação do Estado da teologia, como era o objetivo de Marx na *Gazeta renana*:

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

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

Portanto nosso lema deverá ser: reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem clareza sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política. [...] Ficaré evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da *realização* das ideias do passado. Por fim, ficará evidente que a humanidade não começa um trabalho novo, mas executa o seu antigo trabalho com consciência. (MARX, 2010b, p.72-73. Grifos do autor)

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

Dessa maneira, o projeto de crítica da política, anunciado por Marx em carta supracitada, tem como objeto privilegiado o Estado moderno. Por esse ser um local de uma contradição insolúvel entre a sua intenção de universalidade, racionalidade e seus limites materiais, o Estado apresenta-se como um local

decisivo para a análise da gênese da sociedade moderna: “Em vista disso, é possível desenvolver, em toda parte, a partir desse conflito do Estado político consigo mesmo, a verdade social” (MARX, 2010b, p.72). O projeto de Marx, a partir de 43<sup>19</sup>, portanto, consiste em demonstrar quatro argumentos principais: 1. A impossibilidade de se constituir um Estado cuja fundamentação se baseasse unicamente na razão (não bastava eliminar o elemento teológico da esfera política para que o reino da razão surgisse); 2. O modelo de revolução política inaugurado pela Revolução Francesa é insuficiente na medida em que é incapaz de emancipar todas as classes sociais; 3. Hegel falhou ao tentar superar a contradição entre a vontade subjetiva, representada pela família e pela sociedade civil, e a vontade substancial por meio de uma totalidade orgânica cujo ápice seria o Estado; 4. A “verdadeira democracia” é a única forma de governo capaz, por ser a expressão da potência da multidão, de constituir uma sociedade na qual é possível superar a dicotomia entre sociedade e Estado.

Portanto, a partir da CFDH a questão na qual Marx reflete consiste na reorganização do espaço político de forma que privilegiasse a dimensão horizontal em detrimento de uma concepção vertical da política. Trata-se de uma concepção na qual o sujeito determinante do político “se espraia em múltiplas direções” (ABENSOUR), tomando a forma da “verdadeira democracia”. O rompimento com a concepção compartilhada pelos jovens hegelianos de um Estado racional provocou a recusa do modelo de revolução política utilizado pela burguesia ascendente – a revolução política ou parcial consiste em que “uma *parte da sociedade civil* se emancipa e alcança o domínio *universal*; que uma determinada classe, a partir de sua *situação particular*, realiza a emancipação universal da sociedade” (MARX, 2010b, p.154). Para Marx, “trata-se doravante de criticar a emancipação política, forma de emancipação que a classe burguesa, enquanto

<sup>19</sup> Podemos periodizar as obras do jovem Marx que têm como objeto de reflexão a gênese e crítica do Estado moderno da seguinte maneira: Correspondência com Ruge; CFDH; QJ; CFDHI; Glosas Críticas ao Artigo “‘o Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um Prussiano.”. Nesse sentido, Abensour afirma que “confrontando-se o texto da crítica de 1843 com outros escritos do mesmo período, a correspondência com Ruge, a *Questão Judaica* etc., podemos observar que, ao longo desse período, a preocupação fundamental de Marx, tanto teórica quanto prática, é de conseguir descobrir a essência da política moderna, de maneira ainda mais precisa, a figura historicamente específica do Estado moderno, enquanto Estado político.” (ABENSOUR, 1998, p.67). Embora a *Ideologia Alemã* também possua como objeto privilegiado de reflexão o processo de constituição do Estado, no nosso entendimento Althusser está correto ao afirmar que na *Ideologia Alemã* Marx rompe com a problemática a qual estava submetido no período de 1843 a 1845 (até a *Sagrada Família*).

classe revolucionária, trouxe para o mundo.” (ABENSOUR, 1998, p.53). Na CFDH, com o conceito de “verdadeira democracia”, entra em cena uma forma de revolução radical, denominada posteriormente, na QJ, de emancipação humana.

### 2.3. Misticismo lógico

Diante do argumento formulado por Hegel sobre a dupla determinação do Estado, Marx afirma que Hegel estabeleceu uma antinomia sem solução: de um lado o Estado é em relação a família e a sociedade civil uma necessidade externa, de outro lado é o seu fim imanente. Por ser uma necessidade externa, as leis e os interesses da família e da sociedade civil são subordinados e dependentes aos interesses do Estado. O desenvolvimento autônomo da família e da sociedade civil estaria submetido de forma externa ao Estado. Por ser o fim imanente dessas esferas, o Estado se relacionaria de maneira harmoniosa, sem subordinação e dominação com as outras esferas da sociedade. Em contraposição ao argumento hegeliano de que no Estado haveria a coincidência entre deveres e direitos na Eticidade (já que o Estado, para Hegel, representa um “agir determinando-se segundo leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*” (HEGEL, 2010, p.230. Grifo do autor), ao contrário da família e a da sociedade civil, o Estado atinge a universalidade, e, portanto, ele é livre), Marx sustenta que querer deduzir a esfera estatal a partir da autodeterminação do conceito é um equívoco. A verdadeira relação para Marx é, justamente, a oposta: a natureza e função do Estado não são autodeterminadas, mas são dependentes da família e da sociedade civil.

Em Hegel, a Eticidade é composta pela família, pela sociedade civil e pelo Estado. A família é a unidade imediata irrefletida sustentada com base no sentimento. A sociedade civil, por sua vez, corresponde ao desenvolvimento da sociedade como indivíduos atômicos que se reúnem com base em uma necessidade mútua. Por um lado, a pessoa concreta é um “todo de carecimentos” (HEGEL, 2010, p.189). Por outro lado, a pessoa concreta é vinculada com outras pessoas em uma economia de produção e troca, fundando um “sistema de dependência multilateral” (HEGEL, 2010, p.189). Portanto, na sociedade civil os seres humanos são “indivíduos por si sós; as suas relações com cada um dos demais estão fundadas no fato de que, para satisfazer suas necessidades, eles

requerem uns aos outros.” (TAYLOR, 2014, p.470). Por ser a esfera na qual os interesses particulares dos indivíduos prevalecem sobre o interesse universal, a sociedade civil não pode se autogovernar sob o risco de provocar a ruína do Estado pela busca do enriquecimento infinito. Para que o interesse egoísta dos indivíduos enquanto membros do Estado não seja capaz de provocar a ruína dessa própria sociedade é preciso fidelidade a uma comunidade superior. Essa comunidade na qual é possível a corporificação da razão é o Estado.

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

Portanto, o Estado é a realização da Ideia da Eticidade. Ao contrário da família e da sociedade civil que são realizações parciais e insuficientes da vontade substancial, no Estado ocorre a realização plena e autosubsistente da vontade racional, cuja manifestação se torna possível na vida pública por meio do Estado, permitindo a reconciliação da “subjetividade individual plenamente desenvolvida com o universal.” (TAYLOR, 2014, p.477). Em contraposição às modernas teorias contratualistas, para Hegel, o Estado não tem como objetivo ou fim a proteção da propriedade e da liberdade individual, pois nesse caso os “interesses dos singulares enquanto tais” (HEGEL, 2010, p.230) seria o fim último do Estado. Uma vez que a racionalidade, para Hegel, considerada de forma abstrata, consiste na unidade entre o universal e o singular e que a esfera estatal é racional, o verdadeiro objetivo do Estado, por esse ser o Espírito Objetivo, é de permitir a unidade da liberdade objetiva, a vontade substancial universal, com a liberdade subjetiva.

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

universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.” (HEGEL, 2010, p.235-236. Grifos do autor).

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

O ponto de partida na análise crítica efetuada por Marx dos Princípios da Filosofia do Direito de Hegel consiste em demonstrar que a transição entre a sociedade civil e Estado, proposta por Hegel, é falha. Para isso, Marx utiliza-se inicialmente do argumento, formulado por Feuerbach, de que a filosofia especulativa hegeliana inverteu a relação entre sujeito e predicado<sup>20</sup>.

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

Na argumentação hegeliana o Estado deixa de ser o resultado da mediação interna entre sociedade civil e família e torna-se uma determinação ontológica na qual é indiferente ao movimento do real. O ponto decisivo no argumento de Marx consiste em “retornar a cena do crime” (KOUVELAKIS, 2003, p.288) de Hegel e levá-lo aos limites, demonstrando que Hegel falha na Eticidade de proceder, como ele havia prometido, por meio unicamente do processo dialético e, assim, deduzir o Estado a partir da relação imanente das mediações entre família e sociedade

<sup>20</sup> “O método da crítica reformadora da filosofia especulativa em geral não se distingue do já aplicado na filosofia da religião. Temos apenas de fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada pura e nua.” (FEUERBACH, 2008, p.2)

civil<sup>21</sup>. O que encontramos no processo da gênese do Estado em Hegel é justamente o contrário: o Estado é a realização de uma necessidade racional, a manifestação de uma vontade substancial. Nesse sentido, Marx afirma que, na argumentação hegeliana, a família e a sociedade civil são apreendidas como esferas conceituais do Estado, “como as esferas de sua finitude” (MARX, 2010 crítica, p.29). Não são as mediações das “circunstâncias [...], [do] arbítrio [...] [ou da] escolha própria da sua determinação” que dividem os indivíduos em família e em sociedade civil, mas a “Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil” (HEGEL apud MARX, 2010a, p.29). Em Hegel, segundo Marx, a Ideia se põe a si mesma e torna-se um fenômeno na sociedade civil (HYPPOLITE, 1955, p.127). Marx denomina tal procedimento, a inversão entre sujeito e predicado, de misticismo lógico.

A crítica de Marx à filosofia direito de Hegel consiste, portanto, em demonstrar que permanece, na conceituação hegeliana de cada uma das esferas do Estado (poder soberano, poder governamental e poder legislativo), um elemento de transcendência, no qual Marx denomina ao longo da CFDH de misticismo. Diante de uma Ideia hipostasiada, a crítica de Marx a Hegel consiste em demonstrar que este abandonou o plano de imanência<sup>22</sup>, cujo intercâmbio e interação entre os membros da família e da sociedade civil constituem a base pela qual o Estado é erigido, é abandonado por uma “ideia a priori”, cuja “atividade interna imaginária constitui o mundo” (KOUVELAKIS, 2003, p.291. Tradução minha).

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

<sup>21</sup> Como nos diz Lefebvre e Macherey (1999) Hegel não pretendia construir a ideia de Estado a partir de elementos externos, “dos quais o Estado resultaria por simples junção, sob a forma, por exemplo, de uma soma de poderes políticos justapostos; e sim, de mostrar como este se constitui por seu próprio desenvolvimento *imanente*, retornando para si mesmo, para revelar-se afinal em uma forma que realiza a integração total de seus momentos.” (p.66. Grifos dos autores)

<sup>22</sup> Ver nota anterior.



apreendido como tal, mas como resultado místico. (MARX, 2010a, p.31. Grifos do autor)

## 2.4. A constituição

### 2.4.1. A constituição como um organismo

Nesta seção veremos como Hegel desenvolve a questão da constituição, cujo funcionamento, ao contrário do entendimento que se tornou hegemônico, a partir de Montesquieu, da divisão dos poderes<sup>23</sup>, deve garantir que os diversos poderes que compõem o Estado funcionem como uma totalidade orgânica<sup>2425</sup>.

Para Hegel, ao contrário do entendimento hegemônico em sua época, especialmente na Alemanha, o verdadeiro conhecimento filosófico a respeito não só da constituição, mas também de todas as outras esferas que compõem a Eticidade, deve provir unicamente do conceito. Uma das confusões geradas por não proceder de acordo com a natureza do conceito é, justamente, a ideia da necessidade da divisão de poderes.

O princípio da divisão dos poderes contém, com efeito, o momento essencial da *diferença*, da racionalidade *real*; mas tal como o entendimento abstrato o apreende, nisso reside, em parte, a falsa determinação da *autonomia absoluta* dos poderes uns frente aos outros, em parte, a unilateralidade de apreender sua relação de uns aos outros como uma relação negativa, como uma *delimitação* recíproca. (HEGEL, 2010, p.254. Grifos do autor.)

Diante dessa autonomia absoluta dos poderes, Hegel observa que ao invés de termos uma unidade orgânica, na qual cada uma das esferas que compõem o Estado atuariam de maneira harmoniosa e complementar, temos, de fato, uma luta, um campo de batalha cujas consequências são ou a desintegração do Estado ou a submissão de um poder em relação ao outro<sup>2627</sup>. Tal problema ocorre ao não ser

<sup>23</sup> Cf. Montesquieu (1982).

<sup>24</sup> Nesse sentido, Lefebvre e Macherey (1999) afirmam que “o Estado é análogo a um organismo composto de membros cuja regra de existência é dada pela lei de funcionamento do todo: ele não é redutível a uma junção de partes, quer se trate de indivíduos, de famílias ou de grupos, nem mesmo de ‘partes contratantes’ que lhe seriam preexistentes e lhe ditariam sua própria lei.” (p.73).

<sup>25</sup> Para Taylor (2014), “pelo fato de a constituição do Estado ser racional, isto é, de o Estado estar articulado à semelhança de um organismo, em seus diferentes membros, não podemos conceber a divisão de poderes segundo um espírito de freios e contrapesos. Isso pressupõe que os diferentes poderes já são autossubsistentes e têm de competir um com o outro ao chegar a um compromisso. Porém, isso se contrapõe ao próprio princípio do Estado como uma unidade orgânica, uma unidade que articula a si mesma e na qual a vida comum flui através de todos os membros.” (p.478).

<sup>26</sup> Em relação a ideia do Estado como uma totalidade orgânica, Lefebvre e Macherey (1999) afirmam que “Hegel toma o termo ‘constituição’ (*Verfassung*) no sentido de uma forma política e

proceder, segundo Hegel, pela maneira adequada no tocante ao conhecimento da esfera estatal.

Apenas a *autodeterminação* do conceito dentro de si, não quaisquer outros fins e utilidades, é que contém a origem absoluta dos poderes distintos, e é somente por causa dela que a organização do Estado é enquanto racional dentro de si e o retrato da razão eterna. (HEGEL, 2010, p.255. Grifo do autor.).

Uma vez que o conhecimento correto, para Hegel, deve proceder unicamente pelo conceito, a divisão dos regimes de governos em monarquia, aristocracia e democracia decorrem de um momento cujos desenvolvimentos ainda permanecem em si, isto é, o conteúdo racional presente nessas diversas formas de governos apresenta-se de maneira virtual, carecendo de um desenvolvimento racional completo<sup>28</sup>. Por isso, Hegel afirma que “a formação do Estado até a monarquia constitucional é a obra do mundo moderno, em que a ideia substancial adquiriu a forma infinita” (HEGEL, 2010, p.256)<sup>29</sup>. Daí a conclusão de que a constituição é “retrato da razão eterna”, pois essa não se reduz a junção “artificial de elementos” (LEFEBVRE; MACHEREY, 1999, p.81), mas constitui, de fato, uma totalidade orgânica decorrente da autodeterminação do conceito. Nesse sentido, Taylor afirma que

O Estado como uma unidade que corporifica a razão tem de ser vivido como um todo orgânico; ele não pode ser vivido simplesmente como

---

ao mesmo tempo, no de uma organização viva, no sentido que se diz de um indivíduo que ele tem uma boa constituição. Ela é o ‘organismo do Estado’ (§267), na medida em que este é ‘constituído’ de membros, que nele estão não apenas associados como partes de uma junção mecânica, mais concretamente unidos no desenvolvimento *imanente* de um *processo*. É este que que lhe assegura sua coesão efetiva.” (p.81. Grifos dos autores.).

<sup>27</sup> “Com a *autonomia* dos poderes, por exemplo, a do poder *executivo* e a do poder *legislativo*, como foram chamados, está posto imediatamente, como também se viu em grande escala, a desintegração do Estado ou, na medida em que o Estado essencialmente se conserva, a luta pela qual um poder submete o outro, através do qual efetiva inicialmente a unidade, de qualquer natureza que seja procurada, e assim é somente que o essencial, o subsistir do Estado.” (HEGEL, 2010, p.255. Grifos do autor.)

<sup>28</sup> “A antiga divisão das constituições em *monarquia*, *aristocracia* e *democracia* tem por seu fundamento a *unidade substancial ainda indivisa*, que ainda não chegou à sua *diferenciação interna* (uma organização desenvolvida dentro de si) e, com isso, à *profundidade* e à *racionalidade concreta*. Por isso essa divisão é verdadeira e exata para aquele ponto de vista do mundo antigo; pois a diferença, enquanto está nessa unidade ainda substancial, não prosperou até o desdobramento absoluto dentro de si, é essencialmente uma diferença *exterior* e aparece inicialmente como diferença do *número* [...] desses momentos, em qual essa unidade substancial deve ser imanente.” (HEGEL, 2010, p.256. Grifos do autor.)

<sup>29</sup> “A *história* desse aprofundamento do espírito do mundo dentro de si, ou o que é mesmo, essa livre formação em que a ideia despede de si seus momentos, – e que apenas são seus momentos – como totalidades e os contem precisamente, com isso, na unidade ideal do conceito, enquanto nisso consiste a racionalidade real, – a história dessa configuração verdadeira da vida ética é assunto da história mundial universal.” (HEGEL, 2010, p.256. Grifo do autor.)

um agregado dos seus elementos, sejam estes grupos ou indivíduos. Porque, nesse caso, ele não poderia ser vivido por seus cidadãos como o *locus* da vida mais ampla com que eles se identificam. Hegel argumenta tenazmente contra o tipo de constituição ou provisão constitucional que se baseia na visão atomística ou composta do Estado. Essa é uma visão dos seres humanos em sociedade como um simples ‘amontoado’, contraposta a uma unidade articulada. Se tomarmos como ponto de partida os seres humanos fracionados em átomos individuais, nenhum Estado racional ou nenhuma vida comum de fato será possível. (2014, p.478)

Na monarquia constitucional a unidade substancial chega a sua efetividade (*Wirklichkeit*). Os momentos anteriores no qual a unidade substancial apresentava-se apenas em si, adquirir nesse regime o seu real desenvolvimento, integrando, por meio da superação (*Aufhebung*), os momentos anteriores da divisão do Estado: “essas formas, que pertencem de tal maneira a todos os diversos, são rebaixadas a momentos na monarquia constitucional; o monarca é *um*; com o poder governamental intervém *alguns*, e com o poder legislativo intervém, em geral, a *pluralidade*.” (HEGEL, 2010, p.256. Grifos do autor).

Se para Hegel, como vimos, o Estado não pode ser reduzido ao conjunto dos pontos de vistas e das iniciativas dos indivíduos que são membros dessa esfera, é porque a própria esfera estatal pode ser considerada um indivíduo. A constituição, nesse caso, exprime a individualidade do Estado (LEFEBVRE; MACHEREY, 1999, p.73)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> A ideia de que o Estado é um indivíduo talvez seja um dos poucos pontos de convergência no tocante à questão política entre o pensamento de Hegel e Espinosa. Um segundo elemento de convergência entre ambos filósofos encontra-se também na defesa da construção de instituições capazes de garantirem, na maior parte das vezes, que o interesse comum prevaleça sobre o interesse privado. Em Espinosa podemos, por exemplo, encontrar esse argumento nos seguintes trechos: “um Estado cuja salvação depende da lealdade de alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente, não terá a mínima estabilidade. Ao invés, para que ele possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. [...] A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é uma virtude do Estado” (TP, I, 6. Tradução modificada); “[...] porque a natureza humana é, manifestamente, constituída de modo bem diferente, o Estado tem necessariamente de ser instituído de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão, o que acontecerá se as coisas do Estado se ordenarem de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém.” (TP, VI, 3. Tradução modificada). Hegel, por sua vez, afirma que “numa situação mais cultivada da sociedade e num desenvolvimento e num tornar livre das forças da particularidade, a virtude dos chefes do Estado torna-se insuficiente e é requerida uma outra forma de lei racional enquanto é exigido apenas a da disposição do espírito, afim de que o todo possua a força de manter-se unido e que conceda às forças da particularidade desenvolvida tanto seu direito positivo como seu direito negativo.” (HEGEL, 2010, p.258). Negri afirma o seguinte

*Quem deve fazer a constituição?* Esta questão parece clara, mas se mostra sem sentido num exame mais preciso. Pois ela pressupõe que nenhuma constituição está presente, assim seria uma mera multidão atomística de indivíduos juntos. Como uma multidão chegaria a uma constituição se através de si ou de outros, se através da bondade, do pensamento ou da força, isso é preciso lhe confiar, pois com uma multidão o conceito não tem a fazer. – Mas se essa questão já pressupõe uma constituição ali presente, assim o *fazer* significa apenas uma modificação, e a pressuposição de uma constituição contém, ela mesma, imediatamente o fato de que a modificação apenas pode ocorrer por uma via conforme a constituição. – Mas, em geral, é de todo essencial que a constituição, embora surgida no tempo, *não* seja vista *como algo feito*; pois ela é antes pura e simplesmente sendo em si e para si, o qual é, por isso de considerar como o divino e o persistente e como acima da esfera do que é feito. (HEGEL, 2010, p.259. Grifos do autor.)

Por isso que a constituição não pode ser vista como algo produzido pelos indivíduos ou povos, pois a constituição, na verdade, é “o próprio Espírito, na medida em que se encarna na ideia de um Estado, que procede a essa elaboração e lhe confere o seu caráter efetivo.” (LEFEBVRE; MACHEREY, 1999, p.74).

#### 2.4.2. O misticismo na dedução da ideia de constituição

Para Marx, a tese hegeliana de que a constituição deve ser desenvolvida como um organismo é um progresso em relação a abordagem do Estado como um conjunto de poderes independentes entre si.

A constituição política é o organismo do Estado, ou o organismo do Estado é a constituição política. Que os diferentes lados de um organismo se encontrem em uma coesão necessária e oriunda da natureza do organismo, é pura tautologia. Que, uma vez que a constituição política é determinada como organismo, os diferentes

---

sobre a relação de Hegel com Espinosa: “em 1802, no mesmo período no qual ocupa-se de Espinosa, e em particular de seu pensamento político, Hegel redige um *System der Sittlichkeit*. A ideia de ‘governo absoluto’ é aí desenvolvida em termos de exasperação da unidade interna do poder. Esse movimento determina efeitos contrários àqueles que registramos em Espinosa; enquanto absoluto é o repúdio da alienação em Espinosa, em Hegel, todo reconhecimento da singularidade das necessidades e dos sujeitos é absorvido na metafísica do absoluto, através de um exemplar exercício do movimento dialético. O absoluto é dado como resultado, como gozo. Em consequência, reafirma continuamente Hegel, o governo absoluto está para além das singularidades, ele deve recusar delas as determinações negativas; se assim não fosse, o *absolutum imperium* se dissolveria na rudeza e na ignorância da massa, e a unidade transcendental dos sujeitos se oporia o ‘amontoado’ de indivíduos. Assim, a ideia de governo absoluto é a de um movimento absoluto, que devém absoluta quietude, identidade absoluta do ser vivo, potência absoluta que se sobrepõe a cada potência singular. O governo é a infinita e indivisa totalidade. A transferência para o geral alienado, que no contratualismo era o resultado da suplantação da negatividade do processo social, aqui é o pressuposto do movimento do social. Não por acaso a monarquia é a forma de governo absoluto.” (2016, p.61-62) Para um estudo sistemático a respeito da relação de Hegel com Espinosa ver Macherey (2003).

lados da constituição, os diferentes poderes, relacionam-se como determinações orgânicas e se encontram em uma relação racional recíproca é, igualmente tautologia. (MARX, 2010a, p.33)

No entanto, a maneira pela qual Hegel desenvolve, segundo Marx, a ideia do Estado como um organismo é decorrente de seu procedimento mistificador.

‘Esse organismo é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e em sua realidade objetiva.’ Isso não significa: esse organismo do Estado é seu desenvolvimento em distinções e em sua realidade objetiva. O verdadeiro pensamento é o desenvolvimento do Estado ou da constituição política em distinções e em sua realidade é um desenvolvimento *orgânico*. O pressuposto, o sujeito são as *distinções reais* ou os *diferentes lados da constituição política*. O predicado é a sua determinação como *orgânicos*. Em vez disso, a Ideia é feita sujeito, as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto, pelo contrário, a Ideia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais. O orgânico é justamente a *ideia das distinções*, a determinação ideal destas. (MARX, 2010a, p.33. Grifos do autor.)

Ao invés de se partir da “Ideia política”, parte-se da “ideia abstrata” como um sujeito, cujo desenvolvimento “no Estado é a constituição política”. Todavia, para Marx, a argumentação de Hegel não apresenta a “ideia específica” da constituição política, isto é, Hegel não desenvolve de que maneira o organismo político se diferencia dos outros organismos existentes. A ausência dessa explicação a respeito da diferença específica compromete o argumento hegeliano:

[...] uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar “a Ideia”, a “Ideia lógica” em cada elemento, seja o do Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui a “constituição política”, convertem-se em seus simples *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica. (MARX, 2010a, p.34. Grifo do autor.).

Uma vez que Hegel, segundo Marx, não desenvolve de maneira adequada a dedução da ideia da constituição política como um organismo, Marx questiona, de forma irônica, a arbitrariedade da tese hegeliana: “o que o autoriza, portanto, a concluir que ‘esse organismo é a constituição política’? por que não ‘esse organismo é o sistema solar’?” (MARX, 2010a, p.35). A presença do misticismo-lógico ao longo da *Filosofia do Direito*, impede, segundo Marx, que Hegel consiga deduzir de forma não metafísica a ideia da constituição como um organismo.

O verdadeiro resultado a que ele almeja chegar é a determinação do *organismo* como *constituição política*. Não se construiu, porém, nenhuma ponte *pela qual* se possa chegar à *Ideia universal de organismo*, e tal ponte não pode ser construída nem na eternidade. [...] A ponte para a “constituição política” não é construída a partir do “organismo”, “da Ideia”, de suas “distinções” etc., mas a partir do conceito pressuposto de “diferentes poderes”, de “organismo do Estado”. (MARX, 2010a, p.35. Grifos do autor)

Ao invés de se desenvolver a constituição a partir de sua determinação real, Hegel dissolve a constituição “na abstrata Ideia universal de ‘organismo’” (MARX, 2010a, p.36). Nesse ponto, Marx utiliza o argumento, desenvolvido por Trendelenburg, da “interpolação sub-reptícia do empírico no lógico” (MORFINO, 2013, p.342. Tradução minha.).

Ele [Hegel] transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve o seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Ideia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Ideia): uma clara mistificação. (MARX, 2010a, p.36)

Para Marx, dessa forma, a tentativa da construção dessa totalidade orgânica demonstra-se ineficaz.

Os diferentes poderes não são [...] determinados por sua ‘própria natureza’, mas por uma natureza estranha. Do mesmo modo, a *necessidade* não é extraída de sua própria essência, nem tampouco demonstrada criticamente. Sua sorte é, antes, predestinada pela ‘natureza do Conceito’, encerrada nos registros sagrados da Santa Casa (da Lógica). A alma dos objetos, no caso presente, do Estado, está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que aparência. O ‘Conceito’ é o filho da ‘Ideia’, em Deus-pai, é o *agens*, determinante e diferenciador. ‘Ideia’ e ‘Conceito’ são, aqui abstrações autônomas. (MARX, 2010a, p.36. Grifo do autor).

Hegel no §270 afirma

que o fim do Estado é o interesse universal como tal, e nisso, enquanto sua substância, a conservação dos interesses particulares constitui 1. sua *efetividade abstrata* ou sua substancialidade; mas ela é 2. sua *necessidade* enquanto ela se dirime nas *diferenças* conceituais da sua atividade eficaz, que, por aquela substancialidade, são igualmente determinações efetivas *estáveis*, poderes; 3. mas precisamente essa substancialidade é o espírito que se sabe e quer, enquanto *atravessou a forma da cultura*. Por isso o Estado *sabe* o que ele quer, e o sabe em sua *universalidade*, enquanto algo *pensado*; por causa disso, ele atua e age segundo fins conscientes, segundo princípios conhecidos e segundo leis que não apenas *em si*, porém para a consciência; e igualmente, à medida que suas ações se vinculam com as circunstâncias e as relações presentes, ele atua e age segundo o conhecimento determinado das mesmas. (HEGEL, 2010, p.241. Grifos do autor.)

Na análise do trecho supracitado Marx considera em primeiro lugar que o argumento de que o interesse universal seja o fim do Estado é uma determinação abstrata, pois é uma definição universal da esfera estatal. Em segundo lugar, “a realidade abstrata do Estado [...] é necessidade, na medida em que o fim do Estado e a existência do todo só se realizam na existência dos poderes distintos do Estado.” (MARX, 2010a, p.37).

A relação da substancialidade é relação de necessidade, quer dizer, a Substância aparece dividida em *realidades* ou *atividades* autônomas, porém essencialmente determinadas. Eu poderia empregar essas abstrações a toda e qualquer realidade. Na medida em que, primeiro, eu trato o Estado sob o esquema da realidade “abstrata”, tenho que trata-lo, em seguida, sob o esquema da “realidade concreta”, da “necessidade”, da distinção realizada. (MARX, 2010a, p.37. Grifos do autor)

Em relação ao trecho supracitado, Marx compreende que

[...] são transformados em *sujeitos*: a *realidade abstrata*, a *necessidade*; portanto, as categorias *lógicas abstratas*. [...] Caso se tivesse partido do *espírito real*, o “fim universal” seria seu conteúdo e os diferentes poderes seriam seu modo de se realizar, sua existência *real* ou *material*, cuja determinidade teria sido desenvolvida precisamente a partir da natureza de seu fim. No entanto, porque se partiu da “Ideia” ou da “Substância” como sujeito, como essência real, o *sujeito real* aparece apenas como o *último predicado* do predicado abstrato. (MARX, 2010a, p.38. Grifos do autor).

Uma vez que os diferentes poderes que compõem o Estado são apresentados como “modos da existência da ‘Substância’”, afirma Marx, “e aparecem como algo separado de sua existência real” (MARX, 2010a, p.38), a finalidade e os poderes do Estado são mistificados. O conhecimento da esfera estatal não decorre a partir da sua apreensão real, mas sim a partir das determinações da natureza do Conceito. Essa inversão provoca, de fato, o caráter mistificado presente, segundo Marx, ao longo do texto hegeliano: “toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica.” (MARX, 2010a, p.39)

[...] o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica. (MARX, 2010a, p.39)

No parágrafo 272 Hegel afirma que

§272. A constituição é racional à medida que o Estado *diferencia* e determina dentro de si sua atividade eficaz *segundo a natureza do conceito*, e de fato, de modo que *cada um* desses *poderes* ele mesmo seja dentro de si a *totalidade*, de que eles têm e contêm dentro de si eficazmente os outros momentos, porque eles expressam a diferença do conceito, permanecem pura e simplesmente em sua idealidade e constituem apenas *um todo individual*. (HEGEL, 2010, p.253. Grifos do autor.).

No comentário ao trecho supracitado, Marx utiliza novamente o argumento desenvolvido por Trendelenburg. Tal argumento consiste, nesse caso, na afirmação de que a constituição é racional caso os seus momentos “possam ser dissolvidos em momentos lógico-abstratos.” (MARX, 2010a, p.40). Nesse sentido, para Marx,

O Estado diferencia e determina sua atividade não segundo sua natureza específica, mas segundo a natureza do conceito, móbil mistificado do pensamento abstrato. A razão da constituição é, portanto, a lógica abstrata, e não o conceito do Estado. Em lugar do conceito da constituição, obtemos a constituição do Conceito. O pensamento não se orienta pela natureza do Estado, mas sim o Estado por um pensamento pronto. (MARX, 2010a, p.40)

A crítica de Marx à *Filosofia do Direito* consiste, como já pudemos observar em seus diferentes aspectos ao longo dessa dissertação, em demonstrar que Hegel ao invés de desenvolver os conceitos de família, sociedade civil e Estado a partir da realidade dada os desenvolve, na verdade, a partir da inversão do sujeito-predicado e da interpolação do empírico no lógico. Portanto, no caso específico da constituição, Marx acusa Hegel de não ter desenvolvido o conteúdo constitucional a partir do conceito do Estado, mas sim por meio de uma mistificação: a lógica abstrata do Conceito.

No parágrafo 274 Hegel afirma que

Como o *Espírito* é somente enquanto real, enquanto é aquilo que ele sabe de si, e o Estado, como espírito de um povo, é ao mesmo tempo a lei que *perpassa todas as suas relações*, a moral e a consciência de seus indivíduos, a constituição de um determinado povo depende, em geral, do modo e formação da autoconsciência desse povo; nesta autoconsciência reside sua liberdade subjetiva e, com isso, a realidade da constituição... Cada povo tem, assim, a constituição que lhe cabe e que lhe é própria. (HEGEL apud MARX, 2010a, p.40. |Grifos de Marx)

No entanto, para Marx, a formulação de Hegel é inadequada. Em primeiro lugar, a partir da argumentação de Hegel, segundo Marx, somente podemos



concluir que num Estado no qual o “‘modo e a formação da autoconsciência’ e a ‘constituição’ se contradizem, não é um verdadeiro Estado.” (MARX, 2010a, p.40). Em segundo lugar, a tese de que a constituição, fruto de uma consciência passada de um povo, pode constituir um entrave para “uma consciência mais avançada [...] são”, segundo Marx, “apenas trivialidades”. (MARX, 2010a, p.40). A partir desses argumentos, o autor da *Ideologia Alemã* conclui que

Disso deveria resultar, antes, a exigência de uma constituição que contivesse em si mesma a determinação e o princípio de avançar com a consciência; de avançar com o homem real, o que só é possível quando se eleva o “homem” a princípio da constituição. Hegel é, aqui, *sofista*. (MARX, 2010a, p.40. Grifo do autor).

## 2.5. O Estado contra a Sociedade

Nesta seção veremos como Hegel desenvolve o poder governamental, esfera essa responsável pela aplicação das determinações do poder soberano. No entanto, para Marx, o poder governamental somente consegue cumprir a sua função adequadamente à medida em que os interesses particulares estão separados do interesse universal, contrariando o motivo maior de Hegel na construção da Eticidade.

### 2.5.1. Poder Governamental

O segundo poder que compõe o Estado, segundo Hegel, é o governamental. Este não é constituído apenas pelo executivo, mas também abrange o judiciário. O principal objetivo dessa instituição é que o interesse universal seja preponderante nas esferas particulares da sociedade civil. Embora Hegel em parte confie nas corporações dessa última na administração das leis, já que estas cuidariam dos próprios interesses particulares dessas esferas, é preciso que haja uma classe de servidores cujas “vidas são dedicadas a esse objetivo” (TAYLOR, 2014, p.480). Tal conclusão decorre da necessidade de que os interesses privados sejam subordinados aos “interesses superiores do Estado” (HEGEL, 2010, p.272).

Para Marx, no entanto, Hegel apresenta uma descrição empírica do poder governamental existente em alguns países, não desenvolvendo uma caracterização

adequada dessa esfera<sup>31</sup>. Para isso, segundo Marx, seria preciso que Hegel desenvolvesse esse poder para além de uma função particular. Todavia, Hegel somente abordou o poder governamental como uma esfera separada da sociedade civil, na qual o interesse particular dessa encontrasse “fora do universal em si e para si do Estado”.

Como a sociedade civil-burguesa é o campo de luta do interesse privado individual de todos contra todos, tem aqui o seu lugar o conflito dos mesmos contra os assuntos particulares comunitários, e desses juntos com aquele contra os pontos de vista e ordenamentos superiores do Estado. O espírito da corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, reverte-se ao mesmo tempo para dentro de si mesmo no espírito do Estado, visto que ele no Estado tem o meio de conservação de seus fins particulares. Esse é o segredo do patriotismo dos cidadãos segundo esse aspecto, de que eles sabem o Estado enquanto a sua substância, porque ele conserva suas esferas particulares, sua legitimação e a autoridade como seu bem-estar. (HEGEL, 2010, p.273).

Para Hegel, assim como veremos no capítulo seguinte, é preciso que o possível conflito envolvendo os interesses privados, representados pela sociedade civil, e o interesse universal, representado pelo Estado, seja superado por meio de uma constituição na qual seja possível que os próprios ordenamentos do Estado sejam vistos não como elementos em oposição às comunas e corporações da sociedade, mas como formas que permitem a conservação e integração desses interesses particulares na esfera estatal. Ao contrário dos cidadãos na Grécia antiga que possuíam uma imersão total na vida pública<sup>32</sup>, na *Filosofia do Direito* a identificação total com a vida pública não é vivida de maneira igual por todos os cidadãos. Daí a consequência de que Hegel somente confie parcialmente a administração das leis, como vimos anteriormente, às corporações, pois estas, embora possuem um conhecimento mais completo de seus próprios assuntos e interesses, têm uma visão “menos completa” do contexto de aplicação “em condições mais afastadas” e dos “pontos de vistas universais” (HEGEL, 2010, p.273)<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> “O que Hegel diz sobre o ‘poder governamental’ não merece o nome de desenvolvimento filosófico. A maior parte dos parágrafos poderia figurar, literalmente, no código civil prussiano”. (MARX, 2010a, p.63).

<sup>32</sup> Cf. Taylor, 2014, p.481.

<sup>33</sup> Nesse sentido, Hegel afirma que “essa esfera própria pode ser considerada como abandonada ao momento da *liberdade formal*, em que o conhecer, o decidir e o cumprir próprios, assim como as pequenas paixões e fantasias, têm uma arena para expandir-se, – e isso tanto mais quanto o teor do assunto, o qual, desse modo, é corrompido, pior ou mais penosamente cuidado etc., é de menos importância para o mais universal do Estado, e tanto mais que o cuidado penoso ou tolo de tal

O papel de imersão total na vida pública caberá a uma classe de servidores do Estado: a burocracia<sup>34</sup>. A burocracia é “de natureza *objetiva*, decidida já para si segundo sua substância” (HEGEL, 2010, p.274), em outras palavras, a burocracia é de natureza objetiva porque é uma classe na qual cabe cumprir e aplicar aquilo que foi decidido pelo príncipe. Ao contrário, como veremos adiante, do príncipe, que é determinado pela necessidade natural, os burocratas não possuem qualquer vínculo natural ou são determinados para essa função pelo nascimento<sup>35</sup>. A natureza objetiva, para Hegel, da determinação para essas funções consiste em que “o momento objetivo é o conhecimento e a prova de sua capacitação” (HEGEL, 2010, p.274), cujo exame garante, por uma lado, que o Estado supra as suas necessidades a respeito da ocupação dos cargos públicos, por outro lado, assegura que cada membro da sociedade civil possa dedicar-se ao estamento universal. Com a constituição de um quadro de funcionários leais ao Estado por meio de uma remuneração salarial, Hegel pretende que o Estado não esteja submetido a “prestações caprichosas, arbitrárias”, mas que as satisfações subjetivas sejam sacrificadas em prol do fim universal.

No desenvolvimento do poder governamental torna-se evidente, para Marx, que Hegel não só não consegue construir uma ligação entre os interesses privados e universais, mas também ele parte da pressuposição da separação entre sociedade civil e Estado. A burocracia, para Marx, foi construída justamente com base nessa separação<sup>36</sup>.

*As corporações são o materialismo da burocracia e a burocracia é o espiritualismo das corporações. A corporação é a burocracia da sociedade civil; a burocracia é a corporação do Estado. Por isso, na realidade, ela se defronta na condição de “sociedade civil do Estado”, com o “Estado da sociedade civil”, com as corporações. (MARX, 2010a, p.64-65)*

---

assunto insignificante se mantém em relação direta com a satisfação e a opinião de si, que daí se obtém.” (HEGEL, 2010, p.273. Grifos do autor).

<sup>34</sup> Para Hösle, “é um grande mérito de Hegel haver reconhecido a decisiva importância, para o Estado moderno, de uma classe leal de funcionários, que o Estado teria portanto de trazer a uma relação especial de fidelidade a ele por meio de boa remuneração.” (2007, p.625).

<sup>35</sup> “Entre ambos não reside nenhum vínculo natural imediato, por isso os indivíduos não são determinados a elas pela personalidade natural e pelo nascimento” (HEGEL, 2010, p.274)

<sup>36</sup> “Hegel parte do pressuposto das ‘corporações’ e, de fato, a burocracia pressupõe as ‘corporações’, ao menos o ‘espírito corporativo’. Hegel não desenvolve nenhum *conteúdo* da burocracia, mas apenas algumas determinações gerais de sua organização ‘*formal*’ e, certamente, a burocracia é apenas o ‘*formalismo*’ de um conteúdo que está fora dela.” (MARX, 2010a, p.64).

Ao invés de construir uma unidade entre as corporações e a burocracia na execução das leis, Hegel, segundo Marx, desenvolve, na verdade, uma nova dicotomia: de um lado, temos o “Estado da sociedade civil”, as corporações; por outro lado, encontramos a “sociedade civil do Estado”, a burocracia. Na medida em que a burocracia se consolida como um órgão independente da sociedade civil inicia-se um processo de luta da burocracia “contra as corporações como toda consequência luta contra a existência de seus pressupostos.” (MARX, 2010a, p.65).

Uma vez que a burocracia luta, segundo Marx, contra as corporações da sociedade civil, poderíamos concluir que o seu objetivo é a destruição completa das corporações? Pelo contrário, assim que a sociedade civil liberta-se das corporações a burocracia “procura restaurá-las”. Mas qual é a necessidade da existência das corporações para a existência da burocracia? Para Marx, tal necessidade decorre de que a partir do “momento em que cai o ‘Estado da sociedade civil’, cai também a ‘sociedade civil do Estado’ (MARX, 2010a, p.65).

O espiritualismo desaparece com o materialismo a ele contraposto. A consequência luta pela existência dos seus pressupostos, tão logo um novo princípio luta, não contra a *existência*, mas contra o *princípio* dessa existência. O mesmo espírito que cria, na sociedade, a corporação, cria, no Estado, a burocracia. (MARX, 2010a, p.65. Grifos do autor).

Nesse sentido, Kouvelakis afirma que

Por conta de seu próprio fechamento, que a une à essência do espírito corporativista, a própria burocracia constitui como uma imagem espelhada, dentro do Estado, das corporações do outro *Stände*; estas, também, são apanhadas em um processo que é suposto para conduzi-las na direção do Estado, embora tendam de fato a promover o seu próprio processo de burocratização. Daí a profundidade – sem que seja secreta – na solidariedade entre a existência da burocracia e a organização da sociedade civil em corporações, ambas são baseadas na supressão da “vida política real”, isto é, da democratização. (2003, p.293. Tradução minha).

A necessidade da defesa da existência das corporações na sociedade civil pela burocracia decorre, segundo Marx, de que à medida que o espírito burocrático é atacado, o poder governamental, enquanto burocracia, também tem a sua existência questionada.

Portanto, logo que o espírito corporativo é atacado, é atacado o espírito da burocracia; e se, antes, a burocracia combateu a existência das corporações para criar espaço para sua própria existência, agora ela busca manter à força a existência das corporações para salvar o espírito corporativo, seu próprio espírito. (MARX, 2010a, p.65)

Ao contrário de Hegel, que via a burocracia como uma classe de servidores leais ao Estado cuja independência à sociedade civil constitui o seu maior mérito, Marx considera que a burocracia “é o ‘*formalismo do Estado*’ da sociedade civil (MARX, 2010a, p.65. Grifos do autor). Tudo se passa como se o espírito burocrático fosse uma forma na qual a “‘a consciência do Estado, a ‘vontade do Estado’, a ‘potência do Estado’” se constituísse como uma corporação, uma sociedade fechada no próprio Estado<sup>37</sup>. “Os burocratas”, afirma Marx, “são os jesuítas do Estado, os teólogos do Estado. A burocracia é a *république prêtre*.” (MARX, 2010a, p.65).

A burocracia é o Estado imaginário ao lado do Estado real, o espiritualismo do Estado. Cada coisa tem, por isso, um duplo significado, um real e um burocrático, do mesmo modo que o saber é duplo, uma saber real e um saber burocrático (assim também a vontade). (MARX, 2010a, p.66).

A burocracia, ao internalizar-se no Estado, cria uma nova divisão, cujo fundamento baseia-se em uma “hierarquia do saber”. Essa nova separação é aquela entre o conhecimento burocrático e o conhecimento real. A partir de uma nova inversão, o saber real das corporações é tratado “segundo a sua essência transcendente, espiritual”<sup>38</sup>. (MARX, 2010a, p.66.).

Se para Hegel o burocrata é aquele que permite a execução e aplicação das leis de forma independente ao interesse particular, para Marx ocorre justamente o contrário: o fim perseguido pelos funcionários da burocracia, na verdade, não é a execução da vontade universal, mas sim um objetivo privado. De fato, o elemento

<sup>37</sup> “A burocracia deve, portanto, proteger a universalidade *imaginária* do interesse particular, o espírito corporativo, a fim de proteger a particularidade *imaginária* do interesse universal, seu próprio espírito. O Estado deve ser corporação tanto quanto a corporação quer ser Estado”. (MARX, 2010a, p.65. Grifos do autor).

<sup>38</sup> “Visto que a burocracia é, segundo a sua *essência*, o ‘Estado como formalismo’, então ela o é, também, segundo a sua *finalidade*. A finalidade real do Estado aparece à burocracia, portanto, como uma finalidade *contra* o Estado. Por isso ela transforma o ‘espírito formal do Estado’, ou a *real falta de espírito*. O espírito da burocracia é o ‘espírito formal do Estado’, ou a *real falta de espírito* do Estado, em imperativo categórico. A burocracia se considera o fim último do Estado. Como a burocracia faz de seus fins ‘formais’ o seu conteúdo, ela entra em conflito, por toda parte, com seus fins ‘reais’. Ela é forçada, por conseguinte, a fazer passar o formal pelo conteúdo e o conteúdo pelo formal. Os fins do Estado se transmutam em fins da repartição e os fins da repartição se transformam em fins do Estado.” (MARX, 2010a, p.66)

pelo qual o burocrata age é a busca pelos “postos mais altos”<sup>39</sup>. Ao invés de se ter, como pretendia Hegel, uma classe na qual o sacrifício de sua vontade particular, de suas paixões e de seus caprichos fosse o elemento principal de atuação desses funcionários, para Marx, pelo contrário, na atuação da burocracia encontramos um conjunto de características que efetivamente a coloca como um grupo cujas práticas estão mais próximas de um “carreirismo” do que, de fato, de um conjunto de funcionários que atuariam com o objetivo de aplicar e executar as leis. Tudo se passa como se a burocracia se constituísse como uma hierarquia do saber, na qual o seu principal elemento é o “segredo, o mistério; guardado em seu interior, por meio da hierarquia e, em relação ao exterior” a burocracia apresenta-se “como corporação fechada”. (MARX, 2010a, p.66).

Para Marx, com efeito, a condição pela qual é possível superar a burocracia consiste em que o interesse universal se torne o, ou se incorpore no, interesse particular, mas para isso, segundo Marx, é preciso que essa identificação vá além de uma identificação abstrata, por meio do pensamento, como ocorre em Hegel<sup>40</sup>. É necessário, na perspectiva de Marx, como veremos adiante, que um processo de democratização radicalize-se em todas as esferas da sociedade, possibilitando que a dicotomia existente entre interesse universal e particular seja superado. No entanto, o que encontramos em Hegel é justamente o contrário: ele “parte de uma oposição irreal e conduz somente a uma identidade imaginária, ela mesma, em verdade, uma identidade contraditória. Uma tal identidade é a burocracia.”<sup>41</sup> (MARX, 2010a, p.67).

<sup>39</sup> “Primeiramente, ele considera a vida real como uma vida *material*, já que o *espírito dessa vida tem sua existência separada para si* na burocracia. A burocracia deve, assim, tornar a vida tão material quanto possível. Em segundo lugar, a vida é, para o burocrata – quer dizer, na medida em que ele se torna objeto da atividade burocrática –, material, pois seu espírito é prescrito, sua finalidade existe fora dele, sua existência é a existência da repartição. O Estado existe apenas como diferentes espíritos de repartição, imóveis cuja coesão consiste na subordinação e na obediência passiva.” (MARX, 2010a, p.66).

<sup>40</sup> “Na burocracia, a identidade do interesse estatal e do fim particular privado está colocada de modo que o *interesse estatal* se torna um fim privado *particular*, contraposto aos demais fins privados.” (MARX, 2010a, p.67. Grifos do autor).

<sup>41</sup> Abensour (1998) afirma que “a filosofia do direito de Hegel se revelaria como a produção fantástica do solipsismo burocrático. É, pois, uma vontade política que anima Marx e o impele a pensar de maneira diferente a política; é um impulso antiburocrático que orienta seu olhar para a autonomia das esferas materiais e espirituais e o incita a unir uma vontade de emancipação real a um pensamento novo da história, sob o signo da democracia, de tal forma que intervenha um deslocamento dos polos da atividade e da passividade.” (p.64).

Embora considere, como foi dito anteriormente, que Hegel não desenvolveu, a partir de uma perspectiva crítica, o conteúdo do poder governamental, Marx afirma que a única determinação que se pode considerar como filosófica foi a noção de subsunção do “singular e do particular sob o universal”<sup>42</sup>.

Hegel se contenta com isso. De um lado, a categoria “subsunção” do particular etc. Ela deve ser realizada. Ele toma, então, uma existência empírica qualquer do Estado prussiano ou moderno (tal como ele é, dos pés à cabeça), e que, dentre outras, realiza também esta categoria, ainda que como esta última seu ser específico não seja expresso. A matemática aplicada é, também, subsunção etc. Hegel não se pergunta se esta é a maneira racional, adequada, de subsunção. Ele se agarra apenas a *uma* única categoria e se satisfaz em encontrar para ela uma existência correspondente. Hegel dá à *sua lógica um corpo político; ele não dá a lógica do corpo político* [...]. (MARX, 2010a, p.67. Grifos do autor.)

Na tentativa de superar a oposição entre propriedade privada e interesse das esferas particulares com as mais altas determinações da vontade substancial do Estado, Hegel pretende construir uma identidade entre as corporações e comunas da sociedade civil com o Estado. Tal identidade é forjada pela “eleição mista dos administradores da comuna e da corporação”<sup>43</sup> (MARX, 2010a, p.67). No entanto, essa identidade para Marx é muito superficial.

É desnecessário ressaltar que a solução desta oposição por meio da *eleição mista* é uma mera *acomodação*, uma transação, uma *confissão* do dualismo não resolvido, ela mesma um *dualismo*, uma “mistura”. Os interesses particulares das corporações das comunas têm, dentro da *sua própria esfera*, um dualismo que conforma o caráter de sua *administração*. (MARX, 2010a, p.68. Grifos do autor)

Ora, por um lado, Hegel pretende através da eleição mista que o Estado intervenha, por meio do poder governamental, na sociedade civil para que, assim, possa gerir o interesse universal nessa esfera particular; por outro lado, essa gestão

<sup>42</sup> Por determinação filosófica Marx compreende que a “crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado específico. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico” (MARX, 2010a, p.108. Grifos do autor). Della Volpe (1982, p.137) utiliza-se desse trecho para demonstrar a diferença entre o método filosófico-histórico, aplicado por Marx, e o método filosófico-especulativo, utilizado por Hegel.

<sup>43</sup> Marx utiliza a expressão “eleição mista” para referir-se ao argumento hegeliano de que os interesses particulares são administrados pelas corporações por meio da eleição e da sabatina pelos poderes superiores dos membros eleitos. No entanto, como os interesses que recaem sob às corporações são os próprios interesses particulares que essas corporações representam e como essas próprias esferas têm que estar subordinadas ao interesse universal representado pelo Estado, “resultará”, afirma Hegel, “para o provimento desses postos em geral, uma mistura de escolha

ocorre através dos delegados da esfera governamental. Não se trata, todavia, para Marx, de uma representação do Estado na sociedade civil, na qual fosse possível construir uma identidade capaz de incorporar o interesse particular ao interesse universal, mas sim de uma representação do Estado contra a sociedade civil<sup>44</sup>.

A oposição entre Estado e sociedade civil está, portanto, consolidada; o Estado não reside na sociedade civil, mas fora dela; ele a toca apenas mediante seus ‘*delegados*’, a quem é confiado a ‘*gestão do Estado*’ no interior dessas esferas. Por meio destes “delegados” a oposição não é suprimida, mas transformada em oposição “legal”, “fixa”. O “Estado” é feito valer, como algo estranho e além do *ser* da sociedade civil, pelos deputados deste ser contra a sociedade civil. A “polícia”, os “tribunais” e a “administração” não são deputados da própria sociedade civil, que neles e por meio deles administra o seu *próprio* interesse universal, mas sim delegados do Estado para administrar o Estado contra a sociedade civil. (MARX, 2010a, p.68. Grifos do autor).

Embora Hegel pretenda integrar a sociedade civil no Estado, para Marx, o que encontramos na *Filosofia do Direito* é o contrário: O Estado ao invés de ser, como veremos nos próximos capítulos, uma determinação da sociedade civil, converte-se, na verdade, em uma potência estranha e contra a sociedade. Os poderes que compõem o Estado e seus respectivos deputados não são representantes da sociedade civil, permitindo que “por meio deles” ocorra a administração do “seu próprio interesse universal”, mas constitui, de fato, uma forma de organização na qual encontra-se em oposição e contra a sociedade civil.

Se a primeira identidade – a primeira identidade consiste na eleição mista dos membros das corporações – constituía, para Marx, uma solução superficial, a segunda tentativa de construir uma identidade entre Estado e sociedade civil não consegue também superar a dicotomia entre essas esferas<sup>45</sup>. A segunda identidade consiste em que

O momento objetivo para a sua destinação àquelas tarefas [a saber, as tarefas do Estado) é o conhecimento [o arbítrio subjetivo carece deste momento] e a demonstração de sua aptidão –demonstração que assegura ao Estado aquilo que ele necessita e, como única condição, assegura simultaneamente, a cada cidadão, a possibilidade de se

---

comum desses interessados e de uma confirmação e determinação superiores”. (HEGEL, 2010, p.272). Daí a expressão “eleição mista” utilizada por Marx.

<sup>44</sup> Também não se trata da expressão da potência da multidão nas instituições, como em Espinosa. Pois, nesse caso, “a potência social se exprime no *imperium*. As instituições do *imperium* envolvem a potência social que se desenvolve em cada instituição” (ROCHA, 2011, p.248)

<sup>45</sup> “Que cada um tenha a possibilidade de adquirir o direito de uma *outra* esfera, demonstra apenas que *sua própria* esfera não é a realidade desse direito.” (MARX, 2010a, p.69).



dedicar ao estamento *universal*. (HEGEL apud MARX, 2010a, p.69. Inserções e grifos de Marx).

No entanto, para Marx, essa identidade consiste, de fato, em uma “identidade de dois exércitos inimigos”, cuja possibilidade de integração dos membros de cada uma dessas esferas consiste na possibilidade “de se tornar membro do exército ‘inimigo’” (MARX, 2010a, p.69). Em um Estado que fosse determinado pela potência da multidão, como veremos no capítulo 4, não se trataria da

possibilidade de cada cidadão dedicar-se ao estamento universal como a um estamento particular, mas da capacidade do estamento universal de ser realmente universal, ou seja, o estamento de cada cidadão. Mas Hegel parte do pressuposto do estamento pseudo-universal, do estamento ilusório-universal, da universalidade estamental, particular. (MARX, 2010a, p.69).

Uma vez que o poder governamental foi construído em oposição a sociedade civil, como pode Hegel, questiona Marx, construir uma relação de identidade entre essas esferas?<sup>46</sup> A questão, com efeito, não é respondida de maneira satisfatória pela filosofia hegeliana. Até mesmo a necessidade de prestar exames para se tornar funcionário do governo, como vimos anteriormente, mostra-se a Marx como uma consequência da oposição não solucionada entre vontade universal e particular<sup>47</sup>.

O *exame*, o “vínculo” do “cargo público” e do “indivíduo”, este laço objetivo entre o saber da sociedade civil e o saber do Estado, é apenas o *batismo burocrático do saber*, o reconhecimento oficial da *transubstanciação* do saber profano no saber sagrado (e é evidente que, em todo exame, o examinador sabe tudo). Nunca se ouviu falar que os homens do Estado grego ou romano tenham prestado exames. Mas o que é um homem de Estado romano em face de um homem de governo prussiano! (MARX, 2010a, p.70. Grifos do autor.)

Com efeito, para Marx, há um aspecto na *Filosofia do Direito* não solucionado: qual é a proteção da sociedade civil contra os possíveis abusos da burocracia? Hegel responde da seguinte forma:

<sup>46</sup> “Ora, não pode escapar a Hegel o fato de ele ter construído o poder governamental como uma *oposição* à sociedade civil, em verdade, como um extremo dominante.” (MARX, 2010a, p.71. Grifo do autor.)

<sup>47</sup> “Hegel desenvolveu o ‘poder governamental’ como ‘funcionalismo público’. Aqui, na esfera do ‘universal em si para si do Estado ele mesmo’, encontramos somente conflitos não resolvidos. O *Exame* e o *pão* dos funcionários são as sínteses últimas. Hegel alega a impotência da burocracia, o seu conflito com a corporação, como consagração suprema.” (MARX, 2010a, p.72. Grifos do autor.).

A segurança do Estado e dos governados frente ao abuso do poder por parte das autoridades e deus funcionários reside, de uma parte, imediatamente em sua hierarquia e responsabilidade, de outra parte, na legitimação das comunas, das corporações, enquanto por elas a ingerência do arbítrio subjetivo no poder confiado aos funcionários é refreada para si e o controle de cima, que não alcança o comportamento singular, é completado [com o controle] a partir de baixo. (HEGEL, 2010, p.276).

Para Marx tal resposta não é satisfatória, pois nesse caso a proteção da sociedade civil contra os abusos da burocracia reside na própria “hierarquia da burocracia”:

O próprio abuso. O *controle*. O fato de que o adversário se encontra ele mesmo com pés e mãos atados e, se para baixo ele é martelo, para cima ele é bigorna. Ora, onde está a proteção contra a ‘hierarquia’? [...]

2. O *conflito*, o conflito não resolvido entre burocracia e corporação. A *luta*, a *possibilidade* da luta, é a garantia contra a derrota. (MARX, 2010a, p.71. Grifos do autor).

Para a garantia da sociedade contra os abusos da burocracia Hegel apresenta mais dois argumentos: 1. O fato de que a “ausência de paixão, a retidão e a moderação” constitua-se um costume, um hábito, reside na “cultura do pensamento” e também “com a cultura ética direta” do funcionário, para que se possa equilibrar o aspecto “espiritual sobre o aprendizado do que têm de mecânico” (HEGEL, 2010, p.277) as ocupações da burocracia. 2. Uma vez que para Hegel a esfera estatal é a que permite a realização da vontade substancial, ser membro do estamento, isto é, o estamento que compõe a maior parte dos funcionários da burocracia, permite ao autor da *Filosofia do Direito* construir uma classe de funcionários cujos mecanismos de atuação são independentes dos laços familiares e privados; além de enfraquecer o ódio e outras paixões<sup>48</sup>. Com isso, na medida em que se ocupem “com os grandes interesses que estão presentes em um grande Estado, esses aspectos subjetivos se esvanecem para si e engendram-se o hábito dos interesses, das maneiras de ver e das ocupações universais.” (HEGEL, 2010, p.277).

<sup>48</sup> “[...] a ausência de paixão, a retidão e a moderação do comportamento se tornem *costume*, [isso] se liga, em parte, com a *cultura do pensamento* e com a *cultura ética* direta, que mantém o equilíbrio espiritual sobre o aprendizado do que têm de e semelhante dentro de si as assim chamadas ciências dos objetos dessas esferas, a exigida prática das corporações, o trabalho efetivo etc.; em parte, a *grandeza* do Estado é o momento principal pelo qual tanto o peso dos laços familiares e de outros laços privados é enfraquecido, como também a vingança, o ódio e as outras paixões semelhantes tornam-se mais impotentes”. (HEGEL, 2010, p.277. Grifos do autor)

Para Marx, tais garantias adicionais só demonstram o caráter dualístico do poder governamental. Em primeiro lugar, a correta formação espiritual e ética como contraponto ao mecanicismo da função burocrática não é adequada, pois, na verdade, segundo Marx, o exercício da função burocrática já constitui um contrapeso à formação ética e do pensamento do funcionário<sup>49</sup>. Em segundo lugar, o tamanho do Estado não é uma garantia contra os abusos e arbítrios dos seus funcionários, pois nesse caso, aponta Marx, “é uma circunstância que se encontra ‘fora’ da ‘essência’ da burocracia.” (MARX, 2010a, p.72. Grifos do autor).

## 2.6. Conclusão

Desta forma, a CFDH é uma obra marcada pela crise e ruptura da problemática kantiana-fichteana, marcando a passagem da utopia do Estado racional para um posicionamento crítico em relação à filosofia hegeliana. Por conseguinte, se por um lado o conceito de constituição em Hegel é um avanço no tocante ao seu funcionamento como um organismo, por outro lado, a dedução da constituição apresenta, segundo Marx, o mesmo caráter mistificador encontrado ao longo da *Filosofia do Direito*.

Como podemos observar, a crítica de Marx à Hegel é fortemente marcada, como vimos no capítulo 1, pela problemática feuerbachiana. Ao longo dos comentários elaborados por Marx à respeito da *Filosofia do Direito* encontramos principalmente a tese de que Hegel inverteu a relação sujeito/objeto. Mas tal argumento da inversão é apenas um dos aspectos dessa problemática. O que talvez seja mais marcante, e isso veremos ao final dessa dissertação, é a ideia da realização total do ser genérico (*Gattungswesen*) na “verdadeira democracia”.

O poder governamental, por conseguinte, ao invés de ser uma esfera na qual se pudesse executar e aplicar as leis do poder soberano, sem que este aparecesse aos membros da sociedade civil como algo arbitrário, na verdade, revela-se como um conjunto de conflitos não resolvidos. De fato, “o *Exame* e o *pão* dos

---

<sup>49</sup> “O belo é que Hegel contrapõe a ‘direta formação ética e de pensamento’ ao ‘mecanicismo do saber e do trabalho burocrático’! O homem, no funcionário, deve proteger o funcionário contra si mesmo. Mas que unidade! *Contrapeso espiritual*. Que categoria dualística!” (MARX, 2010a, p.72. Grifos do autor.).

funcionários são as sínteses últimas” dessas colisões entre burocracia e sociedade civil, cujas dicotomias Hegel pretendeu resolver.

### 3. Poder legislativo e representação estamental

#### 3.1. Introdução

Nesse capítulo abordaremos um caso exemplar da incapacidade dos estamentos – para Hegel os estamentos são considerados “órgãos *mediadores*”, estando “entre o governo em geral, de uma parte, e o povo dissolvido em esferas particulares e em indivíduos, de outra parte” (HEGEL, 2010, p.282) – da sociedade civil e da burocracia do Estado de realizarem plenamente a intenção, proposta por Hegel, de serem termos médios e, portanto, capazes de integrar a sociedade civil no Estado.

#### 3.2. Qual poder modifica a constituição?

O *poder legislativo* concerne às leis como tais, na medida em que elas carecem de contínua determinação ulterior e os assuntos internos são totalmente universais segundo o seu conteúdo. Esse poder é, ele mesmo, uma parte da constituição que lhe é pressuposta e reside, nessa medida, em si e para si fora de sua determinação direta, mas recebe seu desenvolvimento posterior na formação contínua das leis e no caráter progressivo dos assuntos universais do governo. (HEGEL, 2010, p.278. Grifo do autor)

Marx afirma que Hegel estabelece nesse ponto uma antinomia. No Estado moderno, de um lado, o poder legislativo é uma parte da constituição, e esta não é determinada de maneira direta por aquele; por outro lado, “a constituição também não se fez por si mesma; as leis [...] têm de ter sido feitas. É preciso que exista ou que tenha existido um poder legislativo *antes* da constituição e *fora* da constituição” (MARX, 2010a, p.7. Grifos do autor). Hegel, segundo Marx, buscou solucionar essa antinomia característica da modernidade ao estabelecer que a constituição não está diretamente submetida ao domínio do poder legislativo, mas ela pode ser modificada indiretamente pelo legislador.

Hegel não superou, com isso, a antinomia; ele a transformou em uma outra antinomia, pôs a *atividade* do poder legislativo, a sua ação *constitucional*, em contradição com sua *determinação* constitucional.

Subsiste a oposição entre a *constituição* e o *poder legislativo*. Hegel definiu o agir *de fato* e o agir *local* do poder legislativo como contradição, ou, então, a contradição entre o que o poder legislativo deve ser e o que ele realmente é, entre o que ele crê fazer e o que ele faz realmente. (MARX, 2010a, p.74. Grifos do autor)

No entanto, o argumento de que a constituição se modificaria de forma inconsciente e por uma necessidade natural contradiz a tese de Hegel de que o Estado é a “suprema existência da liberdade” (MARX, 2010a, p.74). Pois, a constituição, segundo Marx, é colocada como algo preexistente ao poder legislativo e, ao mesmo tempo, esse a modifica de maneira indireta.

Equivale a dizer que a constituição é segundo a lei (a ilusão), mas *vem-a-ser* segundo a realidade (a verdade). Ela é inalienável de acordo com a sua determinação, mas na realidade se modifica; essa modificação é inconsciente, não tem a forma de modificação. A aparência contradiz a essência. A aparência é a lei consciente da constituição e a essência é sua lei inconsciente, que contradiz a primeira. O que é da natureza da coisa não está na lei. É justamente o contrário que está na lei. (MARX, 2010a, p.74. Grifo do autor)

Em contraposição ao tese hegeliana, Marx afirma que para que a constituição se modifique e não seja “destruída pela violência” é “necessário que o movimento da constituição, o *progresso*, torne-se o *princípio da constituição*; que, portanto, o real sustentáculo da constituição, o povo, torne-se o princípio da constituição.” (MARX, 2010, p.75. Grifos do autor). A autoridade do poder legislativo em modificar a constituição reside em que ele é “um representante do povo, da vontade genérica”, e, por isso, “o poder legislativo fez a revolução francesa; lá onde ele, em sua particularidade, apareceu como dominante, ele fez, em geral, as grandes revoluções universais orgânicas” (MARX, 2010a, p.75). Tudo se passa como se Marx invertesse o argumento hegeliano de que um povo sem um monarca e sem as articulações do todo é uma massa inorgânica (HEGEL, 2010, p.264) e colocasse a multidão como o poder constituinte – apesar de Marx ao longo do texto não utilizar a distinção entre poder constituído e poder constituinte<sup>50</sup> – no qual é a força determinante no desenvolvimento e progresso de uma constituição.

Corretamente posta, a pergunta significa apenas: tem o povo o direito de se dar uma nova constituição? O que de imediato tem de ser respondido afirmativamente, na medida em que a constituição, tão logo deixou de ser expressão real da vontade popular, tornou-se uma ilusão prática. (MARX, 2010a, p.76)

<sup>50</sup> Marx ao referir-se à Revolução Francesa utiliza a distinção entre “*assemblée constituante* e *assemblée constituée*” (2010a, p.76).

No entanto, Hegel ao sustentar que o poder legislativo está diretamente submetido à constituição e, ao mesmo tempo, aquele pode modificar essa de maneira indireta não conseguiu superar a dicotomia entre o poder constituinte e o poder constituído. Para isso, segundo Marx, seria necessário que Hegel admitisse que a constituição tem como “fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como obra *própria* desse último” (MARX, 2010a, p.50. Grifos do autor). O que encontramos em Hegel é o oposto: a constituição não é um produto da autodeterminação do povo, mas da “*autodeterminação do conceito*” (HEGEL, 2010, p.255). A partir dessa determinação, Hegel pretende construir uma unidade orgânica.

[...] Apenas a *autodeterminação* do conceito dentro de si, não quaisquer outros fins e utilidades, é que contém a origem absoluta dos poderes distintos, e é somente por causa dela que a organização do Estado é enquanto racional dentro de si e o retrato da razão eterna. (HEGEL, 2010, p.255. Grifo do autor)

Em contraposição ao argumento de Hegel de que os diferentes poderes se relacionam de maneira orgânica por esses serem uma autodeterminação do Conceito, Marx afirma que

[...] é precisamente essa unidade *orgânica* que Hegel não construiu. Os diferentes poderes têm um princípio diferente. Eles são, portanto, realidades fixas. Buscar refúgio de seu conflito real na ‘unidade orgânica’ *imaginária*, em lugar de desenvolvê-los como momentos de uma unidade orgânica é, por isso, apenas um subterfúgio vazio, místico. (MARX, 2010a, p.77. Grifos do autor)

Portanto, Marx considera que Hegel não consegue superar a dicotomia existente entre os diferentes poderes. Tal unidade orgânica não é desenvolvida a partir das determinações de cada um dos poderes, mas a partir de um elemento transcendente, estabelecido de maneira a priori. O desenvolvimento de cada um dos poderes que compõem o Estado não é decorrente de sua própria necessidade, mas elas decorrem “*segundo a natureza do conceito*” (HEGEL, 2010, p.253. Grifos do autor). É essa abstração que ultrapassa a gênese do Estado moderno por meio de uma explicação transcendente que Marx denuncia ao longo da *Filosofia do Direito* de Hegel.

É esse o enigma do misticismo. A mesma abstração fantástica, que reencontra a *consciência do Estado* na forma inadequada da *burocracia*, de uma hierarquia do saber, e que toma acriticamente essa existência inadequada pela existência real *plenamente válida*, admite com a mesma inocência, que o espírito real, *empírico*, do Estado, a

*consciência pública*, seja um mero *pot-pourri* dos ‘pensamentos e pontos de vista dos muitos’. Com essa abstração fantástica imputa uma essência estranha à burocracia, do mesmo modo ela abandona a verdadeira essência à forma inconveniente do fenômeno. Hegel idealiza a burocracia e empiriciza a consciência pública. Ele pode tratar a consciência pública real bem *à part*, precisamente porque tratou a consciência *à part* como consciência pública. Ele precisa se ocupar tanto menos com a existência real do espírito do Estado, quanto pensa já tê-lo convenientemente realizado em suas *soi-disant* existências. (MARX, 2010a, p.79. Grifos do autor)

### 3.3. Estamentos

Em Hegel, os estamentos têm um papel essencial no Estado teorizado na *Filosofia do Direito*. O elemento estamental tem a função de “unir os indivíduos privados ao poder público, fazer com que aqueles se identifiquem com esse poder e participem dele.” (TAYLOR, 2014, p.482).

O elemento estamental tem a determinação de que o assunto universal não é apenas em si, mas também para si, isto é, de que o momento da liberdade formal, subjetiva, a consciência pública, enquanto universalidade empírica das maneiras de ver e dos pensamentos dos muitos, chegue ali à existência. (HEGEL, 2010, p.280)

Uma vez que os estamentos são órgãos mediadores entre o governo e o povo dissolvido nas esferas particulares, o elemento estamental é aquele que permite que a multiplicidade de vontades singulares se cristalice em uma vontade comum de acordo com a vontade do Estado. Ao contrário dos argumentos que veem a representação política como algo onde o povo seria aquele que melhor entenderia e conheceria o seu próprio interesse, Hegel afirma que o papel dos estamentos não é representar, por meio dos deputados, o interesse dos indivíduos, mas sim os grandes interesses da sociedade. Para Hegel, os próprios funcionários do Estado possuem maior discernimento a respeito das necessidades e dos “carecimentos do Estado”. Então, qual seria a importância dos estamentos para garantir o “universal melhor” e a “liberdade pública”? (HEGEL, 2010, p.280). Em primeiro lugar, os deputados, por estarem mais próximos da sociedade civil, conheceriam melhor os “carecimentos” e as “faltas mais urgentes e mais especiais que eles, em uma intuição mais concreta, têm diante de si”. (HEGEL, 2010, p.281). Em segundo lugar, os deputados por serem representantes da sociedade civil, estão sujeitos a censura pública e, por isso, aplicam “antes o melhor discernimento às ocupações e aos projetos a serem expostos e apenas os instituir



conforme os motivos mais puros” (HEGEL, 2010, p. 281). Em terceiro lugar, a “população” vê no governo uma “vontade má ou menos boa” (HEGEL, 2010, p.81) e, portanto, poder ter o seu interesse geral representado no Estado constitui um elemento no qual é possível incorporar a sociedade civil no Estado<sup>51</sup>.

É por isso que a determinação conceitual própria dos estamentos é de se buscar no fato de que neles o momento subjetivo da liberdade universal, o discernimento próprio e a vontade própria da esfera, que foi denominada nessa exposição de sociedade civil-burguesa, vêm à existência em vinculação com o Estado. (HEGEL, 2010, p.282)

Tal determinação não decorre de uma recomendação a partir de uma necessidade externa, mas sim de uma determinação ontológica: “Que esse momento seja uma determinação da ideia desenvolvida até a totalidade, essa necessidade interna que não é de se confundir com *necessidades* e utilidades externas, decorre, como em toda parte, do ponto de vista filosófico.” (HEGEL, 2010, p.282. Grifo do autor).

Diante do argumento de Hegel de que os estamentos são uma deputação da sociedade civil no Estado, Marx afirma que

O *assunto universal* está pronto, sem que ele seja o assunto real do povo. A causa real do povo se concretizou sem a ação do povo. O elemento estamental é a *existência ilusória* dos assuntos do Estado como causa do povo. É a ilusão de que o *assunto universal* seja assunto universal, assunto público, ou a *ilusão* de que a causa do povo seja o assunto universal. [...]. O *elemento estamental* é a *ilusão política da sociedade civil*. (MARX, 2010a, p.80. Grifos do autor)

Uma vez que em Hegel os estamentos possuem a função de incorporar a sociedade civil no Estado, Marx sustenta que a incorporação da vontade da sociedade civil no interesse geral do Estado ocorre apenas de maneira formal. A tentativa de Hegel, segundo Marx, de constituir uma totalidade orgânica por meio do Estado mostra-se falha. O interesse geral do povo concretiza-se no Estado sem a participação direta daquele na determinação do conteúdo da esfera estatal.

O Estado constitucional é o Estado em que o interesse estatal, enquanto interesse real do povo, existe *apenas* formalmente, e existe como uma *forma determinada* ao lado do Estado real; o interesse do Estado adquiriu aqui, *formalmente*, realidade como interesse do povo, mas ele deve também, ter essa *realidade formal*. Ele se transformou

<sup>51</sup> Nesse sentido, Taylor (2014) afirma que “o ponto culminante em questão no caso dos estamentos é incorporar a sociedade civil na sociedade política, envolvendo-a na vontade comum do Estado. É conduzir a vontade privada e o juízo privado à vontade e à consciência políticas focadas no todo e seus fins e, desse modo, unir os que vivem na esfera privada à esfera pública do todo, de modo que se identifiquem com essa vida e seus atos” (p.483)

numa *formalidade*, no *haut goût* da vida do povo, numa *cerimônia*. O elemento *estamental* é a *mentira sancionada, legal*, dos Estados constitucionais; que o *Estado é o interesse do povo* ou o *povo é o interesse do Estado*. Essa mentira será revelada no *conteúdo*. Ela se estabeleceu como poder *legislativo* precisamente porque o poder legislativo tem como seu conteúdo o universal, é algo que diz mais respeito ao saber do que ao querer, é o *poder metafísico* do Estado [...]. (MARX, 2010a, p.83. Grifos do autor)

Em Hegel encontramos a recusa de que a representação estamental seria uma esfera reivindicatória na qual estaria em oposição ao governo. Caso isso ocorresse, o que estaria em risco seria justamente a ideia do Estado como uma totalidade orgânica. A função da representação estamental possui um sentido mais preciso em Hegel: ela não é uma esfera cujo objetivo principal seria reivindicar posições e interesses particulares contra o governo. Pelo contrário, a representação, por um lado, possui o objetivo de fazer com que o poder do príncipe não apareça como um poder isolado e arbitrário; por outro lado, possui a função de fazer com que os interesses particulares das corporações, das comunas e dos indivíduos não apareçam como momentos isolados “de modo que os [indivíduos] singulares não venham a se apresentar como uma *multidão* e como um *amontoado*, com isso, como um opinar e um querer inorgânicos e um mero poder de massa contra o Estado orgânico.” (HEGEL, 2010, p.282. Grifos do autor). Essa determinação da representação estamental como um elemento mediador entre sociedade civil e Estado decorre de uma necessidade lógica:

Isso pertence aos discernimentos lógicos mais importantes de que um momento determinado, enquanto se mantém na oposição, tem a posição de um extremo, por causa disso, deixa de sê-lo e é um momento *orgânico*, que é, ao mesmo tempo, *meio-termo*. (HEGEL, 2010, p.282. Grifos do autor)

Ao contrário de algumas opiniões vigentes em sua época, para Hegel, portanto, os estamentos não possuem um caráter de oposição ao Estado. Uma vez que por meio da representação estamental a sociedade civil é incorporada no interesse geral do Estado, a sociedade civil não pode ser mais vista nem como uma “massa meramente indivisa, nem como uma multidão dissolvida em seus átomos” (HEGEL, 2010, p. 283), mas sim como uma totalidade orgânica. Nesse sentido, Taylor (2014) afirma que

Caso se queira que o Estado realize a *Sittlichkeit* então ele tem de constituir uma vida comum em que todos encontrem a sua identidade. Porém, isso não tem como acontecer se as pessoas se identificarem precipuamente com seus interesses privados e virem o Estado

meramente como o *locus* em que esses interesses privados tem de unir-se para alcançar algum tipo de compromisso essencial para que a sociedade funcione. (p.483-484)

Porém, Hegel não só recusa a ideia de que a representação estamental seria uma forma de reivindicar interesses em oposição ao Estado, mas também ele recusa a ideia de uma democracia direta. Em primeiro lugar, ele apresenta o argumento, contrário a participação direta do povo nas deliberações e nas decisões de interesse geral do Estado, de que uma elite intelectual é mais capaz de tomar decisões corretas a respeito dos assuntos de interesse universal (HEGEL, 2010, p.301). Em segundo lugar, não haveria garantias de que os estamentos, por possuírem interesses privados, abstrairiam desses interesses em proveito do interesse universal. Portanto, em um Estado em que o elemento estamental aparecesse apenas como uma forma antagônica à esfera estatal, esta última estaria em risco de dissolução. Somente poderia garantir a ordem e a segurança da sociedade por meio de um poder arbitral no qual vergasse a vontade da sociedade civil por meio da coerção.

Com efeito, Hegel também recusa um dos elementos que se tornaria preponderante nos governos representativos no século XX: o sufrágio universal. Adotar o princípio da representação por meio desse significaria a perda de qualquer possibilidade de se constituir uma sociedade na qual fosse possível a construção de uma totalidade orgânica. Uma vez que a adoção do sufrágio universal implicaria na adoção do ponto de vista, denominado por Hegel, abstrato e atomístico, Hegel argumenta que, para que o Estado apresente-se como uma unidade na qual nenhum “momento deve mostrar-se como uma multidão inorgânica” (HEGEL, 2010, p.283), é preciso que a representação não seja efetuada por voto direto. A razão para essa recusa consiste em que o direito ao voto para todos dissolveria os círculos constituídos pelos estamentos e os transformariam novamente em “uma massa inorgânica”. A consequência dessa dissolução, segundo Hegel, é, assim como ocorreu nos Estados modernos, separar novamente a sociedade civil da vida política.

A propósito de eleger pelos muitos [indivíduos] singulares, pode-se ainda observar que, em particular nos grandes Estados, intervém a *indiferença* frente ao dar o seu voto, enquanto ele, na multidão, tem um efeito insignificante, e que os titulares do direito do voto, por mais alto que esse título jurídico possa ser proclamado e representado para eles, não aparecem precisamente na hora de votar, – de modo que tal

instituição é antes o contrário que decorre, e a eleição recai no poder de poucos, de um partido, com isso, no interesse contingente, particular, que precisamente deveria ser neutralizado. (HEGEL, 2010, p.289. Grifo do autor)

Uma vez que em Hegel os estamentos realizam a mediação entre a sociedade civil e o Estado e permite que o poder soberano não apareça como um poder isolado do restante da sociedade, Marx afirma que os estamentos têm como função principal impedir que a turba se insira na determinação e deliberação dos assuntos do Estado. “Os ‘estamentos’ protegem o Estado da turba inorgânica apenas por meio da desorganização dessa turba.” (MARX, 2010a, p.86). Mas não é somente isso. A mediação exercida pelos estamentos para que o poder soberano não apareça como um elemento isolado dos restantes aparece como uma ilusão. Em primeiro lugar, caso os estamentos limitem o poder de atuação do príncipe por meio de entraves na sua atuação esse poder soberano deixa de ser um poder extremo e torna-se um “poder aparente, um símbolo”, como no caso do Reino Unido após a Revolução Gloriosa, ou “ele perde apenas a *aparência* do arbítrio e do simples poder dominante.” (MARX, 2010a, p.86. Grifo do autor).

Estado e governo são sempre colocados do mesmo lado, como idênticos; de outro lado, é colocado o povo, dissolvido nas esferas particulares e nos indivíduos. Os estamentos situam-se como órgão *mediador* entre os dois. [...]. Os estamentos são a síntese *de Estado e sociedade civil*. Não é demonstrado, porém, por onde os estamentos devem começar a unir, neles mesmos, duas disposições contraditórias. Os *estamentos* são a *contradição* entre Estado e sociedade civil, *posta* no Estado. Ao mesmo tempo, eles são a *pretensão* da *solução* dessa contradição. (MARX, 2010a, p.85. Grifos do autor)

Para Marx, os estamentos representam os elementos pelos quais prova-se que Hegel falha ao tentar construir um Estado como totalidade orgânica. Em primeiro lugar, os estamentos são “o povo contra o governo, mas o *povo em miniature*.” Em segundo lugar, “eles são o governo contra o povo, mas o governo amplificado”. (MARX, 2010a, p.87). Essa determinação de ao mesmo tempo ser um forma na qual o povo é incluído no Estado e uma maneira na qual a vontade geral do Estado deixa de ser um elemento extremo em relação a sociedade civil mostra-se, segundo Marx, equivocada. Por meio da representação estamental o que temos não é uma totalidade orgânica, mas um dualismo entre o povo, de um lado, isolado na suas esferas privadas, e, por outro lado, o Estado que aparece como um elemento formal, como veremos adiante, separado do restante da sociedade.

[...] o elemento estamental é 1. O extremo do povo contra o governo, mas 2. Ao mesmo tempo, termo médio entre povo e governo, ou a *oposição no próprio povo*. A oposição entre governo e povo se concilia pela oposição entre *estamento* e *povo*. Os estamentos têm, em relação ao governo, a posição do povo e, em relação ao povo, a posição do governo. Ao se tornar *imagem*, fantasia, ilusão, *representação*, o povo *representado* – ou seja, os estamentos, que se encontram imediatamente, como *poder particular*, separados do povo real – suprime a oposição real entre povo e governo. (MARX, 2010a, p.87. Grifos do autor).

Como vimos, Hegel pretendia suprimir a separação entre a vida social e vida política por meio do caráter político que os estamentos políticos adquirem ao entrar na esfera pública. No entanto, Marx diz que Hegel não consegue obter o resultado no qual pretendia ao privilegiar o estamento como uma esfera fundamental para a incorporação da sociedade civil no Estado. Para isso, Marx aponta que a identificação dos estamentos modernos com os existentes na Idade Média, pretendida pelo autor da *Fenomenologia do Espírito*, é incorreta. Em primeiro lugar, na Idade Média os estamentos da sociedade civil e os estamentos políticos eram idênticos.

Pode-se exprimir o espírito da Idade Média desta forma: os estamentos da sociedade civil e os estamentos em sentido políticos eram idênticos porque a sociedade civil era a sociedade política; porque o princípio orgânico da sociedade civil era o princípio do Estado. (MARX, 2010a, p.89).

No entanto, Hegel ao longo de sua argumentação toma como pressuposto a separação entre a sociedade civil e o Estado.

De fato, essa separação é, certamente, *real* no Estado *moderno*. A identidade dos estamentos civil e político era a *expressão* da *identidade* das sociedades civil e política. Essa identidade desapareceu. Hegel a pressupõe como desaparecida. Se a identidade dos estamentos civil e político expressasse a verdade, ela não *poderia* ser, portanto, mais do que uma expressão da *separação* das sociedades civil e política! ou ainda: somente a *separação* dos estamentos civis e dos estamentos políticos exprime a *verdadeira* relação entre as *modernas* sociedade civil e política. (MARX, 2010a, p.89-90. Grifos do autor).

O segundo argumento apontado por Marx contrário a identificação entre os estamentos modernos e os medievais consiste em que Hegel trata os estamentos políticos de maneira distinta daqueles existentes na Idade Média. Em primeiro lugar, havia a identificação imediata entre a existência política e a privada dos estamentos. Em segundo lugar, a “atividade legislativa universal” não era uma maneira pela qual os estamentos privados adquirissem um significado político,

“mas [...] uma mera emanção de seus *reais* e *universais* significado e eficácia políticos; sua aparição como força legislativa era meramente como um complemento de sua força soberana e governamental” (MARX, 2010a, p.90. Grifos do autor). Em terceiro lugar, os estamentos da sociedade civil eram ao mesmo tempo estamentos políticos porque os estamentos privados não adquiriam uma nova determinação ao fazerem parte do poder legislativo. Isso era possível na medida em que “eles não se tornavam *político*-estamentais porque tomavam parte da legislação, mas sim tomavam parte na legislação porque e na medida em que eram *político*-estamentais”. (MARX, 2010a, p.90). Em quarto lugar, nos estamentos medievais a posição política era idêntica a posição social. No entanto, no Estado moderno a sociedade civil se opõe à esfera estatal como estamento privado. A distinção estamental não decorre mais de uma necessidade. As novas distinções estamentais presentes na sociedade civil advém a partir de critérios arbitrários: “*dinheiro e cultura* são os critérios principais”. Portanto, “o estamento da sociedade da sociedade civil não tem como o seu princípio nem a necessidade, que é um momento natural, nem a política. É uma divisão de massas que se formam fugazmente, cuja própria formação é arbitrária [...]” (MARX, 2010a, p.97).

O estamento atual da sociedade mostra já a sua diferença do antigo estamento da sociedade civil no fato de que ele não é, como outrora, algo de comum, uma comunidade que contém o indivíduo, mas que é em parte o acaso, em parte o trabalho etc. do indivíduo, o que determina se ele se mantém ou não em seu estamento, um *estamento* que é, ele próprio, por sua vez, apenas uma determinação *exterior* do indivíduo, pois não é inerente ao seu trabalho nem se relaciona com ele como uma comunidade objetiva, existente, organizada, segundo leis estáveis e mantendo com ele relações estáveis. Ao contrário, ele não mantém qualquer relação *real* com o agir substancial do indivíduo, com seu *estamento real*. (MARX, 2010a, p.97-98. Grifos do autor)

Nesse ponto, o argumento de Marx consiste em demonstrar que a unidade substancial proposta por Hegel é baseada em um elemento que possui uma identificação arbitrária e artificial: o estamento. Este não consiste mais como na Idade Média, onde havia a identificação entre as vidas social e política. Ora, um dos polos essenciais, senão o principal, para garantir a incorporação da sociedade no elemento da universalidade somente é satisfeito de forma precária. A unidade existente entre estamento político e social não só foi rompida no polo político, mas também no elemento social.

Ele [Hegel] pressupôs a *separação* da sociedade civil e do Estado político (uma situação moderna) e a desenvolveu como *momento necessário da Ideia*, como verdade absoluta racional. Apresentou o Estado político na sua forma *moderna da separação* dos diferentes poderes. Ao Estado real e *agente*, ele deu a burocracia como seu corpo e colocou esta, como o espírito que sabe acima da sociedade civil. Opôs o universal em si e para si existente do Estado aos interesses particulares e à necessidade da sociedade civil. Em uma palavra, ele expõe, por toda parte, o *conflito* entre sociedade civil e Estado. (MARX, 2010a, p.9. Grifos do autor).

Ao longo do texto hegeliano, a respeito do poder legislativo, encontramos as teses segundo as quais a sociedade civil é separada do Estado, a sociedade civil, enquanto estamentos privados, é oposta à esfera estatal, e os estamentos são “um mero *formalismo político* da sociedade civil. Qualifica-o [Hegel] como uma *relação reflexiva da sociedade civil no Estado* e como uma relação reflexiva que não altera o ser do Estado” (MARX, 2010a, p.91. Grifos do autor). Porém, Hegel pretende, ao mesmo tempo, que a sociedade civil não apareça como uma massa indiferenciada e nem como um aglomerado de átomos. Para que a sociedade civil seja incorporada ao Estado é preciso que não haja nenhuma separação entre “vida social e política”. No entanto, por se tratar, segundo Marx, de uma relação reflexiva Hegel só desenvolve a identidade entre sociedade civil e Estado “segundo o lado do poder legislativo” (MARX, 2010a, p.91).

Ele [Hegel] faz do *elemento estamental* expressão da *separação*, mas, ao mesmo tempo, esse elemento deve ser o representante de uma identidade que não existe. Hegel conhece a separação da sociedade civil e do Estado político, mas ele quer que no interior do Estado seja expressa a sua própria unidade, e, em verdade, isso deve ser realizado de maneira que os estamentos da sociedade civil constituam, ao mesmo tempo, como tais, o elemento *estamental* da sociedade legislativa [...]. (MARX, 2010a, p.91. Grifos do autor).

Uma vez que não possui a determinação de ter como fim o universal, o estamento privado é o “estamento da sociedade civil *contra* o Estado” (MARX, 2010a, p.94. Grifo do autor). Mas como Hegel consegue, então, transformar o elemento estamental privado em um meio pelo qual é possível superar a contradição entre interesses particulares e universais?

Para alcançar “significado e eficácia *políticos*”, ele deve, antes renunciar àquilo que ele é já como *estamento privado*. Somente com isso ele adquire seu “significado e eficácia *políticos*”. Esse ato político é uma completa transubstanciação. Nele, a sociedade civil deve separar-se de si completamente como sociedade civil, como estamento privado, e deve fazer valer uma parte de seu ser, aquela que não somente não tem nada em comum com a existência real de seu

ser, como, antes, a ele se opõe diretamente. (MARX, 2010a, p.94. Grifos do autor).

Nesse ponto Marx se aproxima da distinção que elaborará, alguns meses após a redação da CFDH, na QJ: a dicotomia entre indivíduo, enquanto membro da sociedade civil, e cidadão, enquanto membro do Estado.

O cidadão deve, pois, realizar uma *ruptura essencial* consigo mesmo. Como *cidadão real*, ele se encontra em uma dupla organização, a *burocrática* – que é uma determinação externa, formal, do Estado transcendente, do poder governamental, que não tangencia o cidadão e a sua realidade independente – e a *social*, a organização da sociedade civil. Nesta última, porém, o cidadão se encontra como *homem privado*, fora do Estado; ela não tangencia o Estado político como tal. A primeira é uma organização estatal, para a qual ele sempre dá a *matéria*. A segunda é uma *organização social*, cuja matéria não é o Estado. Na primeira, o Estado se comporta como oposição formal ao cidadão, na segunda, o cidadão se comporta como oposição material ao Estado. (MARX, 2010a, p.95. Grifos do autor).

A separação entre sociedade civil e Estado, que é uma característica fundamental das sociedades modernas, submete o indivíduo, enquanto membro de um estamento privado, a escolha entre ser membro de sua realidade social, particular, ou abstrair(-se) do meio social no qual vive. Isso é uma consequência de que uma vez que os estamentos privados somente adquirem significados políticos ao fazerem parte do poder legislativo, “apenas em contradição com essas *únicas comunidades existentes*, apenas como *indivíduo*, ele pode ser *cidadão do Estado*.” (MARX, 2010a, p.95. Grifos do autor).

A separação da sociedade civil e do Estado político aparece necessariamente como uma separação entre o cidadão *político*, o cidadão do Estado, e a sociedade civil, a sua própria realidade empírica, efetiva, pois como idealista do Estado, ele é um ser *totalmente diferente* de sua realidade, um ser distinto, diverso, oposto. (MARX, 2010a, p.95. Grifos do autor)

Apesar de que em quase todos os momentos de sua crítica o problema da alienação política se refere diretamente a Hegel, Marx também se dirige as insuficiências, como veremos posteriormente, da Revolução Francesa a respeito da separação entre sociedade civil e Estado.

Enquanto Marx defende a Revolução Francesa, aqui como sempre, contra algo que a faria retroceder no tempo – e neste caso, o compromisso hegeliano – ele também tem a intenção de estabelecer os seus limites, como Hegel e a Revolução Francesa, se Hegel recua para posições anteriores à Revolução ou avança para além dela; é porque a crítica de Hegel, novamente, é inseparável da Revolução, e vice e versa. Mais precisamente, a crítica de Marx é morfológicamente equivalente à sua crítica da Revolução: justamente como ele critica



Hegel por sua inconsistência, de modo que sua análise do experimento francês acentue o fato, não de que ele era “burguês”, mas que permaneceu incompleto. (KOUVELAKIS, 2003, p.298. Tradução minha)

### 3.4. A clivagem da Modernidade

Embora critique Hegel por esse não conseguir apresentar uma solução satisfatória para o problema fundamental da política moderna, Marx reconhece que ele elaborou uma correta análise da separação entre sociedade civil e Estado como uma contradição. O problema na abordagem de Hegel, de acordo com Marx, consiste em que a solução apresentada demonstra-se uma solução falsa, pois a separação entre estamentos sociais e políticos é uma consequência da sociedade moderna: “nesta, o elemento *político-estamental* não é, precisamente, outra coisa senão a expressão fática da relação real do estado e da sociedade civil, a sua *separação*” (MARX, 2010a, p.93. Grifos do autor).

Hegel não chamou a coisa de que aqui se trata pelo seu nome conhecido. É a controvérsia entre constituição *representativa* e constituição *estamental*. A constituição representativa é um enorme progresso, pois ela é a expressão *aberta, não falseada, consequente*, da *condição política moderna*. Ela é a *contradição declarada*. (MARX, 2010a, p.93. Grifos do autor)

Dado que Hegel pretende, segundo Marx, demonstrar que os estamentos da sociedade civil são os estamentos políticos e, para isso, ele afirma que os estamentos são a “particularização do Estado” (HEGEL apud MARX, 2010a, p.96), Marx diz que essa solução, como forma de transição entre Estado e sociedade, é um misticismo, pois converte-se, na verdade, em uma “*transubstanciação*” cuja consequência é uma dicotomia entre indivíduo e cidadão. Esse problema não é exclusivo da filosofia hegeliana. Como vimos anteriormente, a contradição entre cidadão e indivíduo é algo presente, não só no estado teorizado por Hegel, mas também na Revolução Francesa.

É um progresso da história que *os estamentos políticos* tenham se tornado estamentos *sociais*, de modo que, assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são *iguais* no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da *sociedade*. [...]. Somente a Revolução Francesa completou a transformação dos estamentos *políticos* em *sociais*, fez das distinções *estamentais* da sociedade civil simples distinções *sociais*, distinções da vida privada, sem qualquer significado na vida política. A separação da vida política e da sociedade civil foi assim, consumada. (MARX, 2010a, p.97. Grifos do autor)

No entanto, uma consequência da Revolução Francesa foi a acentuação da alienação política. Para ter reconhecimento como cidadão é preciso que o membro da sociedade civil abandone a sua esfera privada.

Em seu significado político, o membro da sociedade civil abandona o seu estamento, sua real posição privada: é somente aqui que ele chega, como *homem*, a ter significado, ou que sua determinação como membro do Estado, como ser social, manifesta-se como sua determinação *humana*. Pois todas as suas outras determinações na sociedade civil *aparecem* como *inessenciais* ao homem, ao indivíduo, como determinações *exteriores*, que, na verdade, são necessárias à sua existência no todo, isto é, como um vínculo com o todo, mas um vínculo do qual ele pode muito bem prescindir. (MARX, 2010a, p.98. Grifos do autor)

A situação da constituição estamental, porém, comparada a constituição representativa, em relação a alienação política, mostra-se em um grau mais acentuado.

A *constituição estamental*, quando não é uma tradição da Idade Média, é a tentativa de lançar, em parte, o homem, dentro da própria esfera política, na limitação de sua esfera privada; de fazer da sua particularidade a sua consciência substancial e, como a distinção estamental existe politicamente, de também fazê-lo novamente uma distinção social. (MARX, 2010a, p.98. Grifos do autor)

Os estamentos, tal como existiam na Idade Média, além de separar a sociedade do Estado, produziam uma espécie de alienação no interior de cada indivíduo: os estamentos separavam “o homem de seu ser universal” (MARX, 2010a, p.98). No entanto, na modernidade, segundo Marx, a consequência da existência de estamentos é inversa: ao invés de separar o homem de seu ser universal, os estamentos separam o homem de seu “ser objetivo”. Podemos compreender essa separação da seguinte forma: na Idade Média havia a identificação entre a organização da sociedade civil, como uma forma política, com a organização do Estado. Não existia a separação e a duplicação dos estamentos. “Eles não *significavam uma coisa* no mundo social e *outra* no mundo político. Eles não adquiriam um *significado* no mundo político, mas sim *conferiam significado a si próprios*.” (MARX, 2010a, p.99. Grifos do autor). Com efeito, Hegel pretende resolver a separação entre sociedade civil e Estado por meio de uma “reminiscência” dos estamento medievais. Mas, segundo Marx, há um detalhe fundamental no qual Hegel não consegue dar uma resposta adequada: as distinções estamentais da sociedade civil não correspondem às distinções estamentais que esta (a sociedade civil) adquire na esfera política. Tudo

se passa como se a identidade buscada por Hegel entre sociedade civil e Estado fosse uma “identidade ilusória”: “ela é ilusória porque o *sujeito real*, o homem, nas diversas determinações de seu ser, permanece igual a si mesmo; ele não perde sua identidade; mas, aqui, o homem não é sujeito, mas sim identificado com um predicado – o estamento” (MARX, 2010a, p.99. Grifos do autor). Essa identidade ilusória é mantida com base em uma falsa identificação entre os diferentes significados que o sujeito, que é membro da sociedade civil, adquire a partir das distinções obtidas na esfera política. Mas essa distinção advém a partir da sua própria atividade exercida na esfera social? A resposta de Marx é negativa. Em primeiro lugar, a distinção estamental adquirida não é essencial, mas sim “alegórica”. Portanto,

o significado que a distinção social dos estamentos adquire na esfera política não provém dela mesma, mas sim da esfera política, e ela poderia, aqui, ter também outro significado, tal como de resto, deu-se historicamente. E vice-versa. É a maneira *acrítica, mística*, de interpretar uma *antiga visão de mundo* com o sentido de uma nova, pelo qual ela se torna um híbrido infeliz, no qual a forma engana o significado e o significado engana a forma, e nem a forma alcança seu significado e a forma real, nem o significado alcança a forma e o significado real (MARX, 2010a, p.100. Grifos do autor).

Todavia, esse misticismo, a falsa solução para a dicotomia entre interesses gerais e particulares, não é somente o elemento pelo qual é desvendado o “mistério da filosofia hegeliana” (MARX, 2010a, p.100), mas também das modernas constituições políticas.

O elemento estamental é, do lado da sociedade civil, exatamente *a mesma abstração do Estado político* que o poder governamental o é do lado do príncipe. A mediação parece, portanto, estar completamente constituída. Os dois extremos abdicaram de sua rigidez, enviaram um ao outro o fogo de seu ser particular e o *poder legislativo*, cujos elementos são precisamente tanto o poder governamental quanto os estamentos parece não somente ter de permitir que a *mediação* venha à existência, mas que ele mesmo já seja a *mediação que veio à existência*. (MARX, 2010a, p.101. Grifos do autor)

A possibilidade de que os estamentos exerçam a mesma função que o poder governamental executa em relação ao poder do príncipe, de serem termos mediadores entre a sociedade civil e o príncipe respectivamente, é negada por Marx. A sociedade civil não pode ocupar o mesmo papel que o elemento governamental porque aquela não possui “assento no ‘poder legislativo’ como *ela própria*, como extremo” (MARX, 2010a, p.103. Grifos do autor). O poder

soberano, enquanto membro do poder legislativo, deveria, segundo Marx, ser o elemento que exerceria a função de elemento mediador entre os estamentos e o poder governamental no legislativo. Uma vez que o poder soberano, segundo Marx, representa o “todo do Estado”, a sociedade civil também estaria nele representada. Mas como o poder soberano poderia exercer ao mesmo tempo o papel mediador entre o elemento governamental e o estamental já que “o poder governamental é justamente o termo médio entre ele e a sociedade estamental, e esta é o termo médio entre ele e a sociedade civil”? (MARX, 2010a, p.104)

Aqui se evidencia todo o absurdo desses extremos, que desempenham alternadamente ora o papel de extremos, ora o de termo médio. São cabeças de Jano, que ora se mostram de frente, ora de costas, e que de frente têm um caráter diverso do de costas. Aquilo que se determina primeiramente como termo médio entre dois extremos comporta-se, então, ele mesmo, como extremo, e um dois extremos, que através daquele era mediado com o outro, mostra-se, agora, como extremo [...] entre o seu extremo e o seu termo médio. (MARX, 2010a, p.104)

A impossibilidade de que essa mediação ocorra fundamenta-se no seguinte argumento de Marx:

Extremos reais não podem ser mediados um pelo outro, precisamente porque são extremos reais. Mas eles não precisam, também, de qualquer mediação, pois eles são seres opostos. Não têm nada em comum entre si, não demandam um ao outro, não se completam. Um não tem em seu seio a nostalgia, a necessidade, a antecipação do outro. (MARX, 2010a, p.105)

No entanto, essa tese de que extremos reais não são mediáveis parece se contrapor ao argumento de que “*les extrêmes se touchent*” (MARX, 2010a, p.105). Para refutar esse postulado, Marx elabora uma distinção entre diferença de essência e diferença de existência. A diferença de essência consiste em determinações opostas de uma mesma essência. Por exemplo, “polo norte e polo sul são, ambos, *polo*; sua *essência* é idêntica; do mesmo modo, os *sexos feminino e masculino* são um *gênero*, uma *essência*, a essência humana.” (MARX, 2010a, p.105. Grifos do autor). A diferença de existência, por sua vez, consiste em extremos reais que não possuem nenhum elemento em comum entre si; por exemplo, “polo e não polo, gênero humano e inumano.” (MARX, 2010a, p.105). A partir dessa distinção de essência e de existência, Marx demonstra que o procedimento de tomar um conceito de forma abstrata, no qual não tem significado “como conceito independente”, mas só como “uma abstração de outro

conceito, e apenas como essa abstração”; por exemplo, “o espírito é apenas a *abstração* da matéria (MARX, 2010a, p.105), é um misticismo.

Se a *diferença* no interior da existência de *um* ser não fosse confundida, em parte com a *abstração independente* (abstração, compreende-se, não de outro, mas propriamente de si mesmo), em parte com a contradição *real* dos seres reciprocamente excludentes, então um tríplice erro seria evitado. 1) que, sendo verdadeiro apenas o extremo, cada abstração e unilateralidade seja considerada verdadeira, por meio do que um princípio, em vez de aparecer como totalidade de si mesmo, aparece como abstração do outro; 2) que a *resolubilidade* de opostos reais, sua constituição em extremos, que não é senão a sua autoconsciência e o seu incitamento para a resolução da luta, seja pensada como algo possivelmente evitável ou nocivo; 3) que se procure essa mediação. (MARX, 2010a, p.105-106. Grifos do autor)

O poder legislativo, como vimos anteriormente, é o meio pelo qual o Estado se constitui como uma totalidade, cuja unidade permite a conciliação entre a vontade subjetiva e a universal. Todavia, Marx afirma que no legislativo encontramos “1) a deputação do princípio soberano, o ‘poder governamental’; 2) a deputação da sociedade civil, o elemento ‘estamental’, mas, além disso, encontra-se nele 3) um *extremo como tal*, o princípio soberano” (MARX, 2010a, p.106). Por outro lado, a sociedade civil, enquanto extremo, não se encontra no poder legislativo. Uma vez que no poder legislativo os estamentos ocupam o papel de extremo do poder soberano, a sociedade civil só adquire existência política por meio de sua “*transubstanciação* no Estado político”. A consequência dessa transubstanciação é justamente a alienação política: “É porque a sociedade civil é a irrealidade da existência política, que a existência política da sociedade civil é a sua própria dissolução, sua separação de si mesma.” (MARX, 2010a, p.106-107). Mas de que maneira os diferentes estamentos da sociedade civil participam do legislativo? A resposta de Marx é de que a distinção elaborada entre os diversos elementos estamentais é inútil, pois essas distinções somente fariam sentido caso a “determinação social”, como na Idade Média, “fosse a determinação política”. (MARX, 2010a, p.107).

Não teríamos, então, um *poder legislativo* do todo do Estado, mas o *poder legislativo* dos diferentes estamentos, corporações e classes sobre o todo do Estado. Os estamentos da sociedade civil não receberiam nenhuma determinação política, mas determinariam o Estado político. Eles fariam de sua *particularidade* o poder determinante da totalidade. Eles seriam o poder do particular sobre o universal. Teríamos, também, não um poder legislativo, porém mais poderes legislativos, que transigiriam entre si e com o governo. (MARX, 2010a, p.107. Grifos do autor).

No entanto, como Hegel adota o princípio estamental distinto, como foi exposto anteriormente, daquele existente na Idade Média

ele quer que o ‘universal em si e para si’ do Estado político não seja determinado pela sociedade civil, mas que, ao contrário, ele a determine. Enquanto, portanto, acolhe a forma do elemento medieval-estamental, ele dá a esse elemento o significado oposto, de ser determinado pela essência do Estado político. (MARX, 2010a, p.107).

A necessidade, segundo Marx, para que Hegel adote o poder legislativo a mediação reside no fato de que ele precisa ocultar a contradição entre Estado e sociedade civil.

O erro principal de Hegel reside no fato de que ele assuma *a contradição do fenômeno* como unidade no ser, *na ideia*, quando essa contradição tem sua razão em algo mais profundo, a saber, numa *contradição essencial*, como, por exemplo, aqui, no fato de que a contradição do poder legislativo em si mesmo é somente a contradição do Estado político consigo mesmo e, portanto, da sociedade civil consigo mesma. (MARX, 2010a, p.107. Grifos do autor).

Para Marx, a contradição entre sociedade civil e Estado não é possível ser resolvida por meio de uma solução lógica. No entanto, a gênese dessa contradição tem que ser buscada, ao contrário da crítica vulgar, por meio de uma “crítica verdadeiramente filosófica” que não seja apenas uma que busca contradições entre os diversos elementos da sociedade e do Estado, mas também que “*esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade.” (MARX, 2010a, p.108). Essa compreensão tem um significado distinto daquele efetuado por Hegel. Não se trata mais, segundo Marx, de buscar por todas as partes as determinações do “[c]onceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico.” (MARX, 2010a, p.108; modificado).

A consequência dessa abordagem por Hegel é a seguinte: os estamentos que teriam, como vimos anteriormente, a função de mediação entre Estado e sociedade civil, na verdade, convertem-se na “oposição *política* organizada da sociedade civil”. (MARX, 2010a, p.109. Grifo do autor). O que era para ser o elemento segundo o qual a identidade entre a vontade subjetiva e a vontade universal seria reconciliada torna-se, a partir da apreensão da problemática da relação contraditória entre as esferas estatal e civil por meio de uma “lógica específica”, a contradição manifesta, não reconciliada.

[Os estamentos são a] *ilusão posta da unidade do Estado político consigo mesmo* (da vontade soberana e da vontade estamental e, além

disso, do princípio do Estado político e da sociedade civil), dessa *unidade* como princípio *material*, isto é, de modo que não apenas dois princípios opostos se unam, mas que a unidade seja a sua *natureza*, a sua razão de existência. (MARX, 2010a, p.109. Grifos do autor)

### 3.5. Representação

#### 3.5.1. Representação “Imóvel”: o Morgadio

Na *Filosofia do Direito* de Hegel, a representação estamental está articulada em duas câmaras. A primeira contém o “estamento da Eiticidade natural” – o morgadio<sup>52</sup> –, que possui independência tanto do patrimônio do Estado quanto da insegurança provocada pela economia burguesa; além de não precisar nem dos favores do Estado nem dos favores da multidão. (HEGEL, 2010, p.285). Mas qual é o fator que permite a independência do morgadio em relação ao restante da sociedade e do Estado? Hegel apresenta dois argumentos a favor da autonomia do morgadio: 1. Esse estamento não pode dispor livremente, ao contrário dos outros membros da sociedade civil, de sua propriedade inteira; 2. No fato de saber que sua propriedade será transmitida aos seus filhos, “segundo a igualdade de amor” (HEGEL, 2010, p.285), por meio de herança – tornando-se, assim, um bem inalienável. Uma vez que possui independência do Estado, dos favores da multidão, e está assentado sobre um bem inalienável, o morgadio possui um importante papel, para a tese de Hegel, na vida pública. (TAYLOR, 2014, p.485).

Por ser um estamento no qual está fundado “no princípio natural da família” e é legitimado pelo nascimento, o morgadio pode exercer a função de mediador, dentro do próprio estamento, entre o restante da sociedade civil e o poder soberano. Tal possibilidade reside em que o estamento da Eiticidade natural possui, assim como o príncipe, a sua posição decorrente de uma necessidade natural.

Com isso ele tem a posição substancial, estável, entre o arbítrio subjetivo ou a contingência dos dois extremos, e como ele [...] traz dentro de si uma metáfora do momento do poder do príncipe, assim ele partilha também com o outro extremo, de resto, os mesmos

<sup>52</sup> O morgadio era composto pela classe dos agricultores que possuíam uma propriedade absoluta, atribuída pelo rei, não podendo ser vendida ou dividida.

carecimentos e os mesmos direitos e torna-se assim, ao mesmo tempo, o suporte do trono e da sociedade (HEGEL, 2010, p.265)

Marx aponta algumas inconseqüências principais de Hegel na caracterização do morgadio: 1. A tese de que a vida familiar como base para o morgadio demonstra em um primeiro momento “que a ‘eticidade social’ da sociedade civil” está “situada acima dessa ‘eticidade natural’” (MARX, 2010a, p.111). 2. A mesma vida familiar, presente no morgadio, é a “‘eticidade natural’ dos outros estamentos”. 3. Por ser a “eticidade natural” não só a base familiar desse estamento, mas também a “base de sua existência social em geral”, tornaria o morgadio, na verdade, segundo Marx, inapto para o exercício da vida pública, na medida em que “ele aplicará leis patriarcais a uma esfera não patriarcal e fará valer o filho ou o pai, o senhor ou o servo, lá onde se trata do Estado *político*, da *qualidade de cidadão do Estado*”. (MARX, 2010a, p.111. Grifos do autor).

No que concerne à *determinação natural* do elemento *soberano*, Hegel desenvolveu não um rei patriarcal, mas um rei *moderno, constitucional*. Sua determinação natural consiste em que ele é o *representante corpóreo* do Estado e que ele nasceu *rei*, ou que a *realiza* é a sua *herança familiar*; mas o que isso tem em comum com a vida familiar como base do estamento dos proprietários fundiários, o que a eticidade natural tem em comum com a determinação natural do nascimento como tal? O rei compartilha isto com o cavalo, assim como este último nasce cavalo, o rei nasce rei. (MARX, 2010a, p.111. Grifos do autor)

Dado que, como vimos anteriormente, segundo Marx, Hegel ao adotar a distinção estamental não a torna também uma distinção política, e nesse caso o estamento dos proprietários fundiários já seria uma “parte autônoma do elemento estamental” (e portanto, exerceriam, justamente, a função de mediação entre a sociedade e o poder soberano), qual é a razão para a necessidade de uma nova mediação no poder legislativo? Para Marx, tal necessidade decorre do fato de Hegel ter construído o “elemento político-estamental”, como foi exposto anteriormente, “como uma *transubstanciação do estamento privado na qualidade de cidadão do Estado*” (MARX, 2010a, p.111. Grifos do autor).

Dessa forma, “no momento em que os estamentos sociais são, como tais, estamentos políticos, não é necessária aquela mediação, e, no momento em que a mediação é necessária, o estamento social não é político, e tampouco o é, portanto, aquela mediação.” (MARX, 2010a, p.111-112). Ao invés de ser, como pretendia Hegel, a forma segundo a qual seria possível incorporar a sociedade



civil no Estado, identificando a vontade particular da primeira com a vontade universal do segundo, o elemento estamental, na verdade, converte-se na “separação posta e consumada da sociedade civil em relação ao seu estamento privado e suas distinções”. (MARX, 2010a, p.112. Grifos do autor).

Mas qual é o *conteúdo* da constituição política, do fim político, qual é o fim desse fim? Qual é sua substância? O *morgadio*, o *superlativo da propriedade privada*, a *propriedade privada soberana*. Que poder exerce o Estado político sobre a propriedade privada no morgadio? Ele o *isola* da família e da sociedade, ele o conduz à sua *autonomização abstrata*. Qual é, então o poder do Estado político sobre a propriedade privada? O *próprio poder da propriedade privada*, sua essência trazida à existência. O que resta ao Estado político, em oposição a essa essência? A *ilusão* de que ele determina, onde ele é determinado. Ele rompe, é verdade, a *vontade da família e da sociedade*, mas apenas para dar existência à *vontade da propriedade privada que é sem a vontade da família e da sociedade* e para reconhecer essa existência como a suprema existência do Estado político, com a suprema existência *ética*. (MARX, 2010a, p.116. Grifos do autor).

Longe de ser a esfera da incorporação da razão, o Estado, na verdade, possui a ilusão de ser uma forma autodeterminada. O elemento que de fato determina o Estado – e, por conseguinte, a constituição – não é uma forma racional, capaz de atuar de acordo com uma vontade universal, mas sim uma forma particular, assentada na vontade subjetiva: a propriedade privada. Ou seja, Marx, ao efetuar uma crítica imanente à filosofia do direito hegeliana, obtém a seguinte conclusão: o Estado, além de não ser uma autodeterminação e, portanto, a incorporação da razão, é também incapaz de exercer uma de suas funções, dentro do sistema hegeliano, de superar a dicotomia entre duas vontades opostas, a particular e a universal.

O prurido *romântico* do regime do morgadio é, precisamente, o de que a propriedade privada, portanto o arbítrio privado, apareça em sua forma mais abstrata, o de que a vontade *tosca*, *imoral*, *absolutamente limitada*, apareça como a mais alta síntese do Estado político, como a alienação suprema do arbítrio, como a luta mais abnegada, mais dura com a *debilidade humana*, pois a *humanização*, a *hominização* da propriedade privada aparece, aqui, como debilidade *humana*. O *morgadio* é a *propriedade privada* absorvida em si mesma, *encantada*, por sua independência e soberania. (MARX, 2010a, p.117. Grifos do autor)

Para Marx, Hegel por um lado exalta no direito privado a propriedade privada no seu caráter alienável<sup>53</sup>, dependente de uma vontade comum; por outro

<sup>53</sup> “Eu posso me *alienar* de minha propriedade, pois ela somente é minha, na medida em que eu coloco nela minha vontade, – de modo que, de maneira geral, eu deixo minha Coisa enquanto sem

lado, no direito público, Hegel aponta os benefícios de uma propriedade inalienável, que é independente em relação às incertezas do mercado, do patrimônio do Estado e da vontade da multidão. Essa contradição, segundo Marx, decorre do fato de Hegel adotar uma concepção de estamento medieval sem a identificação entre estamentos sociais e políticos.

Se o Estado é a realização da vontade substancial e a identificação com essa vontade constitui o ápice da liberdade política, como Hegel constrói, segundo Marx, um estamento cujas bases e méritos consistem, justamente, na independência em relação a sociedade civil e ao Estado?

Uma tal monstruosidade, como a de definir o morgadio como uma determinação da propriedade privada por meio do Estado político, é, em suma, inevitável, quando se interpreta uma velha visão de mundo no sentido de uma nova, quando se dá a uma coisa, como aqui a propriedade privada, um duplo significado, um no tribunal do direito abstrato e outro oposto no céu do Estado político.” (MARX, 2010, p.118).

No entanto, a crítica de Marx ao papel estabelecido por Hegel ao morgadio não termina nesse ponto. Para Marx, a *Filosofia do Direito* não demonstra porque o direito do estamento do morgadio está fundado no “princípio natural da família” a não ser no caso em que se compreenda “a propriedade fundiária” como algo que “exista como *bem hereditário*” (MARX, 2010a, p.120. Grifos do autor). Mas nesse caso não seria “desenvolvido nenhum direito desse estamento em sentido político, mas apenas o direito, por nascimento, do senhor do morgadio à propriedade da terra” (MARX, 2010a, p.120).

A participação no poder legislativo é um direito inato do homem. Aqui, temos *legisladores natos*, a *mediação nata do Estado político consigo mesmo*. Mas não é mais cômico que a mais alta dignidade do poder legislativo seja confiada a uma raça particular de homens? Não há nada mais ridículo do que Hegel contrapor a designação por ‘nascimento’ do legislador, do representante do cidadão do Estado, à sua designação por meio da ‘acidentalidade de uma escolha’. Como se a *eleição*, o produto consciente da confiança civil, não se encontrasse em uma relação necessária com o fim político completamente diferente do acaso físico do nascimento. Em toda parte, Hegel cai do espiritualismo político no mais crasso *materialismo*. No cume do Estado político, é o nascimento, por toda parte, que faz de determinados indivíduos a encarnação das mais altas tarefas políticas. (MARX, 2010a, p.120-121)

---

dono (deixo-a em abandono) ou a entrego à vontade de outro em vista da posse – mas apenas na medida em que a Coisa é, segundo *sua natureza, algo exterior*.” (HEGEL, 2010, p.99-100. Grifos do autor)

Se o Estado é um produto das relações sociais, como pode Hegel, segundo Marx, querer identificar de forma imediata o “nascimento individual” com o “indivíduo como *individação de uma determinada posição e função sociais*”? (MARX, 2010a, p.121)

Eu sou humano por nascimento, sem o consentimento da sociedade; mas é apenas por meio do consentimento geral que esse nascimento determinado se torna nascimento de um par ou de um rei. Somente o consentimento faz do nascimento dessa pessoa o nascimento de um rei; assim é o consenso e não o nascimento que faz o rei. (MARX, 2010a, p.121)

No entanto, dado que a determinação do indivíduo natural para Hegel é o fator principal para a posição de certos homens na sociedade, “a dignidade corporal do homem ou a dignidade do corpo humano” é o elemento segundo o qual os cargos de maior relevância do Estado e as distinções sociais aparecem como que “predestinadas por nascimento” (MARX, 2010a, p.121).

A inversão mística, segundo Marx, efetuada por Hegel não só transforma as determinações naturais em elementos determinantes para as distinções sociais, mas também apreende o morgadio como um predicado, ou um acidente, de uma substância, a propriedade fundiária inalienável. Trata-se de um processo no qual a propriedade fundiária “se *antropomorfiza* nas diversas gerações” (MARX, 2010a, p.121. Grifos do autor), cujo predicado é o homem e o sujeito a coisa. “Cada primogênito, na série dos proprietários fundiários, é a *herança*, a *propriedade da propriedade fundiária inalienável*, a *substância predestinada de sua vontade* e de sua *atividade*.” (MARX, 2010a, p.121-122. Grifos do autor).

A segunda característica da inversão mística hegeliana consiste em que a qualidade política do “senhor do morgadio” decorre não de uma característica de sua distinção social, mas sim da qualidade política de sua propriedade fundiária inalienável, já que essa, como foi dito anteriormente, permite que o estamento da “eticidade natural” não sofra com as incertezas do mercado e nem precise dos favores da multidão ou do Estado. Portanto, de acordo com Marx, o senhor do morgadio torna-se um “servo da propriedade fundiária”.

A independência e autonomia do estamento do morgadio decorre não de uma consequência da constituição das instituições do Estado, mas sim de uma propriedade privada inalienável.

A *independência*, a *autonomia* no Estado político [...] é a *propriedade privada*, que aparece, em seu ponto culminante, como *propriedade fundiária inalienável*. A independência política, com isso não decorre *ex proprio sinu* do Estado político, ela não é uma dádiva do Estado político a seus membros, ela não é o espírito que o anima mas, ao contrário, os membros do Estado político recebem sua independência de um ser que não é o ser do Estado político, mas de um ser do direito privado abstrato, da *propriedade privada* abstrata. A independência política é um acidente da propriedade privada, não a substância do Estado político. (MARX, 2010a, p.122. Grifos do autor).

### 3.5.2. Representação ‘Móvel’: os Representantes da Economia Burguesa

A segunda câmara do poder legislativo em Hegel é composta pelos representantes da economia burguesa. No entanto, ao contrário das correntes democráticas modernas que têm o seu início a partir de Espinosa<sup>54</sup>, como veremos adiante, Hegel sustenta que esses representantes não devem ser eleitos por meio de sufrágio universal, mas sim por indicação das comunas, cooperativas e corporações que constituem a sociedade civil.

Na outra parte do elemento estamental recai o *lado móvel* da *sociedade civil-burguesa*, o qual exteriormente, por causa da multidão de seus membros, mas essencialmente por causa da natureza de sua determinação e ocupação, apenas pode intervir mediante *deputados*. Na medida em que esses são delegados pela sociedade civil-burguesa, é de se supor imediatamente que essa o faz *enquanto o que ela é*, – com isso, não como dissolvida atomisticamente nos [indivíduos] singulares e apenas se reuniria em um instante, sem outra atitude, para um ato singular e temporário, porém enquanto articulada, além disso, nas suas cooperativas, comunas e corporações constituídas, que recebem desse modo uma conexão política. (HEGEL, 2010, p.286. Grifos do autor)

<sup>54</sup> Nesse sentido, Negri afirma que “o *Tratado político* (TP) de Espinosa é a obra que funda, do ponto de vista teórico, o pensamento político democrático moderno na Europa. Essa afirmação é rigorosa, isto é, exclui, em primeiro lugar, que a ideia de democracia dos modernos, fundada sobre o conceito de *multitudo*, possa ser genericamente reconduzida à ideia de democracia própria do pensamento antigo, greco-latino em particular. De fato, a ideia de democracia, e tanto mais o conceito de *multitudo*, assume em Espinosa, como base específica e imediata, a universalidade humana. No pensamento dos antigos isso não se dá, a liberdade é atributo apenas dos cidadãos da *polis*. Além disso, o pensamento de Espinosa se distingue daquele dos outros pensadores democráticos da época histórica da qual ele faz parte: em outras correntes do pensamento moderno a ideia de democracia não é concebida na imediatez da expressão política, antes é definida na forma da transferência abstrata da soberania e da alienação do direito natural. [...] O TP é, assim, obra do porvir, um manifesto do pensamento democrático, para aquele futuro que, contra o pensamento espinosano, o século XVII não sabia conceber de outro modo além daquele das formas e reformas do despotismo; futuro que, ao contrário, Espinosa, figura anômala de pensador metafísico e político, enfatiza nos termos de uma proposta política de democracia.” (NEGRI, 2016, pp.25-26. Grifos do autor).

Hegel compreende a ideia de representação num sentido distinto daquele que se tornou hegemônico no século XX. Em Hegel, a noção de representação somente possui um sentido organicamente racional quando ela não está ligada a posição de que os deputados são representantes “de [indivíduos] singulares”, mas quando são representantes dos grandes interesses de uma esfera da sociedade.<sup>55</sup> “O representar, com isso, também não tem mais a significação de que um esteja no lugar de um outro, porém de que o interesse está efetivamente presente no seu representante” (HEGEL, 2010, p.289). O argumento que entra em cena nesse ponto é aquele de que o Estado atomístico não possui forma racional. Cada membro da sociedade civil, por conseguinte, deve “se relacionar com a comunidade política” não enquanto indivíduo, mas “por meio de sua filiação aos componentes articulados da sociedade.” (TAYLOR, 2014, p.485).

Para Marx, ao invés de construir uma mediação entre sociedade e estamentos, Hegel na verdade desenvolve uma nova oposição: entre uma parte “móvel” e uma parte “imóvel (a parte da propriedade fundiária)” (MARX, 2010a, p.126). Enquanto que os senhores de morgadio possuem uma posição fixa no poder legislativo e, portanto, não são eleitos, ocupando os mandatos nesse poder sem necessitar de deputados, o estamento da economia burguesa somente faz parte do legislativo por meio de eleição e deputação.

Que *todos* devam singularmente tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado, porque estes todos são membros do Estado e seus assuntos são assuntos de *todos*, nos quais eles têm um *direito* de estar com seu saber e querer, – essa representação, que queria pôr o elemento *democrático sem nenhuma forma racional* no organismo do Estado, que apenas seria mediante tal forma, é fácil de entender, porque ela permanece na determinação *abstrata* de ser membro de Estado e o pensamento superficial mantém-se em abstrações. (HEGEL, 2010, p.286)

Diante da afirmação de Hegel de que ser membro do Estado é uma determinação abstrata, Marx argumenta que essa abstração é decorrente do próprio desenvolvimento da filosofia do direito hegeliana “e das relações sociais

<sup>55</sup> Hegel apresenta o argumento para recusar a ideia de representação como representação de interesses individuais de que se a delegação de deputados ocorre para a deliberação e decisões de assuntos universais, os deputados que são indicados pelas corporações, comunas e cooperativas da sociedade civil são aqueles que “entendem melhor de tais assuntos dos que os que delegam” e que privilegiem o interesse universal em detrimento dos interesses particulares das entidades que compõem a sociedade civil. “Com isso eles não têm a relação de ser mandatários comissionados ou que transmitem instruções, tanto menos que a reunião tem de ser uma assembleia viva, em que se delibera em comum, se instrui e convence reciprocamente.” (HEGEL, 2010, p.287)

modernas, que pressupõem a separação da vida real em relação à vida política e fazem da qualidade política uma ‘determinação abstrata’ do membro real do Estado”. (MARX, 2010a, p.130). Porém a tese hegeliana da determinação abstrata não é circunscrita à condição de ser membro do Estado: o elemento democrático apresenta-se a Hegel como algo “*sem nenhuma forma racional*” (HEGEL apud MARX, p.130)

O elemento democrático deve ser, antes, o elemento real que dá a si mesmo, no organismo estatal *inteiro*, a sua *forma racional*. Se, ao contrário, ele entra no organismo ou formalismo estatal como um elemento “*particular*”, compreende-se por ‘forma racional’ de sua existência a domesticação, a acomodação, uma forma na qual ele não mostra a peculiaridade de sua essência, ou seja, em que ele entra apenas *como princípio formal*. (MARX, 2010a, p.130)

O argumento de Marx consiste em demonstrar que, em Hegel, o elemento democrático somente pode ser admitido como uma forma particular na qual apenas a multidão, enquanto representada, no sentido hegeliano, pelos deputados, podem intervir nas decisões e deliberações dos assuntos ligados ao Estado, por ser este “*o todo articulado em seus círculos particulares*; o membro do Estado é um *membro* de tal *estamento*; apenas nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração pelo Estado.” (HEGEL, 2010, p.286). Tudo se passa como se a democracia trouxesse consigo um elemento de instabilidade para o Estado, cuja neutralização é necessária para a manutenção da esfera estatal como uma totalidade orgânica. A tese de Hegel neste sentido é clara:

O povo [...] expressa a parte *que não sabe o que quer*. Saber o que se quer e, mais ainda, saber o que quer a vontade sendo em si e para si, a razão, é fruto do conhecimento e do discernimento mais profundo, que não é precisamente assunto do povo. (HEGEL, 2010, p.280).

Os *muitos*, enquanto [indivíduos] singulares, o que se entende de bom grado como povo, são certamente um *conjunto*, mas apenas como *multidão*, uma massa informe, cujo movimento e atuar precisamente com isso apenas seriam elementares, irracionais, selvagens e espantosos. (HEGEL, 2010, p.283-284)

Uma vez que, para Hegel, é uma ideia absurda aquela que defende que todos devem participar nas decisões e deliberações do Estado<sup>56</sup>, pois nesse caso, como vimos anteriormente, as pessoas se relacionariam com o Estado na forma de indivíduos atomísticos, é preciso que os estamentos funcionem, assim como o

<sup>56</sup> “Outra pressuposição reside na representação de que *todos* devem participar dos assuntos do Estado, a saber, de que *todos se entendem nesses assuntos*, a qual é do mesmo modo absurda, ainda que se possa ouvi-la frequentemente.” (HEGEL, 2010, p.287. Grifos do autor).

próprio Estado, como um todo orgânico, “tendendo para o bem comum, e não simplesmente como uma assembleia de deputados individuais”. (TAYLOR, 2014, p.485).<sup>57</sup>

No entanto, para Marx, a tese de que todos não devem participar, enquanto singulares, é duplamente contraditória. Em primeiro lugar,

Os assuntos universais do Estado são os assuntos estatais, o Estado enquanto *assunto real*. Parece evidente, portanto, que todos os membros do Estado têm uma *relação* com o Estado como *seu assunto real*. Encontra-se já no conceito de *membro estatal* que eles são cada um, um *membro* do Estado, uma *parte* dele, que ele os toma como *sua parte*. Mas, se eles são uma *parte* do Estado, é evidente que sua *existência social* é, desde já, *sua real participação* no Estado. Eles não são apenas parte do Estado, mas o Estado é *sua parte*. (MARX, 2010a, p.132. Grifos do autor).

Para Marx, todavia, na medida em que a deliberação e a decisão são “a realização do Estado enquanto assunto real” (MARX, 2010a, p.132), ser membro do Estado implica que as pessoas são uma parte da esfera estatal. E a consequência dessa determinação é que a existência social dos membros de uma sociedade é sua “real participação no Estado”. Pois, “eles não *são* apenas parte do Estado, mas o Estado é *sua parte*. Ser parte consciente de alguma coisa é lhe tomar, com consciência, uma parte, participar nela conscientemente. Sem essa consciência o membro do Estado seria um *animal*” (MARX, 2010a, p.132. Grifos do autor)

Em segundo lugar,

O Estado existe *somente* como *Estado político*. A totalidade do Estado político é o *poder legislativo*. Tomar parte no poder legislativo é, por isso, tomar parte no Estado político, manifestar e realizar sua *existência* como *membro do Estado político*, como *membro do Estado*. Que, portanto, *todos singularmente* queiram participar no poder legislativo não é senão a vontade de *todos* de ser *membros* reais (ativos) *do Estado* ou de se dar uma *existência política* ou de manifestar e realizar sua própria existência como existência *política*.

<sup>57</sup> “O Estado concreto é o *todo articulado em seus círculos particulares*; o membro do Estado é um *membro* de tal *estamento*; apenas nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no Estado. Sua determinação universal, em geral, contém o duplo momento de *ser pessoa privada* e, enquanto *pensante*, igualmente de *ser consciência* e querer do *universal*; mas essa consciência e esse querer não são, então, apenas vazios, porém *preenchidos* e efetivamente *vivos* quando estão preenchidos com a particularidade, – e essa é o estamento particular e a determinação –; ou o indivíduo é *gênero*, mas tem como gênero mais *próximo* sua *efetividade universal imanente*. – Sua determinação viva e efetiva para o *universal* é alcançada, inicialmente, por isso, em sua esfera da corporação, da comuna, etc. [...] em que lhe é deixado aberta a possibilidade de ingressar, mediante a sua habilidade, no estamento para o qual é capaz, entre os quais pertencer também ao estamento universal.” (HEGEL, 2010, p.286-287. Grifos do autor).

[...] Que, por conseguinte, a sociedade civil penetre no poder *legislativo massivamente, inteiramente* se possível, que a sociedade civil queria substituir-se à *fictícia* sociedade civil do poder legislativo, isso não é senão a tendência da sociedade civil a dar-se uma existência *política* ou a fazer da *existência política* a sua existência real. A tendência da *sociedade* civil de transformar-se em sociedade *política*, ou de fazer da sociedade *política* a sociedade *real*, mostra-se como a tendência, a mais *universal* possível, à participação no *poder legislativo*. (MARX, 2010a, p.133. Grifos do autor).

No entanto, para Marx a própria questão de que se todos singularmente devem deliberar e participar das decisões do Estado é uma questão mistificada, pois é uma questão que “deriva da separação entre Estado político e sociedade civil.” (MARX, 2010a, p.132). Ora, ou se afirma a separação entre Estado e sociedade civil e, portanto, todos, enquanto singulares, não podem participar do poder legislativo – nesse caso, o Estado possui uma existência separada da sociedade e, portanto, não é a unidade pela qual é possível a reconciliação entre vontade subjetiva e universal<sup>58</sup> –; ou se afirma que se a sociedade civil é a “sociedade política real”, nesse caso, a ideia de que esta somente pode participar do Estado por meio da representação de seus interesses através de um deputado é abandonada. O argumento de Hegel, segundo Marx, deriva de uma concepção “teológica do Estado político”, na qual a separação entre sociedade civil e Estado é tomada como algo que pode ser superada apenas parcialmente, por meio dos representantes no legislativo<sup>59</sup>.

### 3.6. Conclusão

Dessa forma, o projeto hegeliano de integração da sociedade civil no Estado demonstra-se falho, pois a separação entre a vontade particular e a vontade universal permanece presente. No entanto, um dos elementos que entram em cena

<sup>58</sup> “De um lado, a sociedade civil renunciaria a si mesma se todos fossem legisladores e, de outro lado, o Estado político, que com ela se defronta, pode suportá-la apenas de um modo que seja adequado a seu *formato*. Ou seja, a participação da sociedade civil no Estado político mediante *deputados* é precisamente a *expressão* de sua separação e de sua unidade somente dualística.” (MARX, 2010a, p.133. Grifos do autor).

<sup>59</sup> “Nessa situação, desaparece totalmente o significado do poder *legislativo* como poder *representativo*. O poder legislativo é, aqui, representativo no sentido em que toda função é representativa; o sapateiro, por exemplo, é meu representante na medida em que satisfaz uma necessidade social, assim como toda atividade social determinada, enquanto atividade genérica, representa simplesmente o gênero, isto é, uma determinação de minha própria essência, assim como todo homem é representante de outro homem. Ele é, aqui, representante não por meio de outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele é e *jaz*.” (MARX, 2010a, p.133-134. Grifos do autor).



na abordagem do poder legislativo por Hegel é que, segundo Marx, a democracia pode ser admitida, pelo liberalismo e por Hegel, mas somente como uma forma particular pela qual ela adere ao Estado. Não pelo princípio segundo o qual todos devem participar nas deliberações e decisões estatais, mas através de uma tentativa de se neutralizar e domesticar a democracia em uma forma na qual os perigos trazidos pela multidão possam ser refreados por meio da impossibilidade de que essa participe efetivamente das decisões e deliberações do Estado. A tese que está em jogo nesse ponto é de que a multidão é incapaz de agir de acordo com o princípio da universalidade. Mas não é somente isso. Além de ser uma esfera na qual não é guiada pela razão, a multidão representa um perigo para a ordem e manutenção de um Estado. Portanto, é preciso neutralizá-la e domesticá-la. Daí o perigo da democracia, enquanto forma de governo na qual há a coincidência entre a soberania e o poder soberano, se a fundamentação da política por meio de uma transcendência é eliminada em nome de uma imanência absoluta, representada aqui por uma forma de governo que é o “mais natural dos regimes”, não será mais possível defender a exclusão e marginalização da multidão.

## 4. Marx encontra Espinosa

### 4.1. Introdução

Neste capítulo abordaremos a questão da oposição entre poder soberano e soberania popular e de que maneira podemos encontrar em Espinosa um interlocutor privilegiado para contrapor-se à corrente hegemônica contrária a participação do povo ou da multidão nas decisões e deliberações do Estado<sup>60</sup>. Como vimos no capítulo 1, Marx no momento em que redige a CFDPH está submetido à problemática do humanismo teórico, problemática esta que causará, como veremos nesse capítulo, uma simplificação na leitura do TTP e, sobretudo, uma consequência que está ausente em Espinosa na formulação do conceito de “verdadeira democracia”.

### 4.2. Poder Soberano

A ideia de soberania em Hegel possui no conceito de idealidade um dos seus principais aspectos. Por idealidade Hegel compreende a predominância absoluta da unidade substancial sobre os elementos que compõe essa unidade. A partir desse conceito, é possível pensar a atuação dos diversos poderes do Estado como ao mesmo tempo “dissolvidos” e “mantidos”. Mas qual é o papel dessa tese na argumentação hegeliana? É demonstrar, justamente, a proeminência da unidade global<sup>61</sup>. Como nos diz Hegel no §276 da *Filosofia do Direito*

---

<sup>60</sup> Para Miguel (2014), o elemento que está em jogo na versão moderna da democracia ateniense consiste em que “nenhum dos regimes hoje aceitos como democráticos, o povo realmente governa. As decisões políticas são tomadas por uma minoria fechada, via de regra mais instruída do que as cidadãs e os cidadãos comuns” (p.28).

<sup>61</sup> Taylor (2014) afirma nesse sentido que “o Estado como uma comunidade que corporifica a razão tem de ser vivido como um todo orgânico; ele não pode ser visto simplesmente como um agregado dos seus elementos, sejam estes grupos ou indivíduos.” (p.478). Lefebvre e Macherey (1999) consideram que “a ideia do Estado tem um conteúdo concreto: ela supõe a existência de uma vontade comum [...]. A unidade orgânica do Estado ‘constitui-se’ a partir desse princípio que primeiramente se exprime por meio da soberania do Estado ou desse poder. Esse poder representa diretamente a ideia do Estado, e resulta de seu desenvolvimento *imane*nte: portanto, não se trata apenas de um poder de fato que estaria exteriormente estabelecido, mas de uma soberania

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

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

Para Hegel, para compreendermos adequadamente a soberania do Estado precisamos distinguir dois aspectos da soberania: a externa e a interna. Se, por um lado, a monarquia feudal pudesse ser considerada como soberana externamente, por outro lado, internamente ela não era soberana. Essa forma de governo não era soberana internamente na medida em que as “ocupações e poderes particulares do Estado e da sociedade civil-burguesa” (HEGEL, 2010, p.261) eram constituídas em comunas e corporações independentes, não constituído um todo, mas um agregado de vontades particulares<sup>62</sup>. A verdadeira soberania, no entanto, para Hegel, é aquela na qual as partes – para reforçar o seu argumento Hegel faz uma analogia com o organismo animal – que compõe a esfera estatal não são concorrentes entre si, mas membros de um organismo<sup>63</sup>.

Uma vez que Hegel considera que a soberania é, de fato, a “idealidade de toda a legitimação particular”, haveria uma equivalência entre soberania e

---

necessária e racional que tira de seu princípio interno a sua coerência e a sua legitimidade.” (p.82. Grifo dos autores)

<sup>62</sup> “[...] o todo era mais um agregado do que um organismo, em parte, eles eram a propriedade privada de indivíduos e, com isso, o que devia ser feito por eles mesmos, no que diz respeito ao todo, era confiado à opinião e ao bel-prazer deles.” (HEGEL, 2010, p.261)

<sup>63</sup> “O *idealismo*, que constitui a soberania, é a mesma determinação, segundo a qual, no organismo animal, as suas assim chamadas *partes* não são partes, porém membros, momentos orgânicos, e cujo isolar e subsistir-para-si é a doença”. (HEGEL, 2010, p.261. Grifo do autor).

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

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

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

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

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

[...] na *situação* de miséria, seja interna ou externa, a soberania é, [-] em cujo conceito simples se liga o organismo subsistente em suas particularidades e em que é confiada a salvação do Estado, com o sacrifício disso que é justificado anteriormente [-] onde esse idealismo chega a sua efetividade própria [...]. (HEGEL, 2010, p.262. Grifos do autor)

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

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

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

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

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

Hegel jamais respondeu a essa carta.<sup>64</sup> No entanto, o problema na dedução do monarca não foi só percebido por Thaden, mas também por alguns dos filósofos denominados de jovens hegelianos, como é o caso de Arnold Ruge. Para esse autor a prova da dedução da necessidade do monarca é

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

O problema na dedução do monarca também não passou despercebido para Marx. Tal inconsistência, para o autor de *O Capital*, decorre do caráter mistificador presente na filosofia hegeliana. Para Marx, Hegel desenvolve os predicados de subjetividade e personalidade dotando-os de uma autonomia que estes não possuem na realidade, pois aqueles são predicados de um determinado

<sup>64</sup> Nesse sentido, Hösle afirma que “depõe a favor do rigor lógico dessa crítica [a de Thaden] – mas não a favor de Hegel – o fato de este, até onde podemos depreender das cartas conservadas, não ter respondido à carta e ter interrompido a correspondência de vários anos.” (HÖSLE, 2007, p.618).

sujeito. Hegel, aqui, subjetiva o Estado “de uma maneira mística” na medida em que ao invés de conceber os predicados de subjetividade e personalidade referidos a um sujeito, ele torna-os independentes transformando-os “em seus sujeitos”, isto é, os predicados possuem a característica de ser a manifestação da Ideia, onde a realidade (sujeito) torna-se um fenômeno cuja essência encontra-se na esfera abstrata da lógica. Diz Marx:

A existência dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (*υποκειμενον*, sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente infinito, isto é, do existente, do determinado, ou ainda, não considera o ente real como o verdadeiro sujeito do infinito. (MARX, 2010a, p.44)

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

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

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

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

fluidez e que nenhum seja, portanto, “imutável” “inalterável”, como aqui, a cabeça do Estado. (MARX, 2010a, p.57. Grifos do autor).

Um outro elemento que demonstra a insuficiência na dedução do poder soberano consiste, para Marx, que Hegel conceba uma existência particular, a do monarca, como uma realização, e nesse caso somente o monarca possui esse estatuto ontológico, da Ideia. A consequência desse misticismo é encontrar em todas as partes que compõe a Eticidade “um Deus feito homem” (MARX, 2010a, p.59). Se tivesse partido da existência real, Hegel não teria necessidade de recorrer a uma forma de governo que está em contradição com o seu próprio sistema.<sup>65</sup>

Se, por exemplo, no desenvolvimento da família, da sociedade civil, do Estado, etc., estes modos sociais de existência do homem fossem considerados como realização e objetivação de seu ser, então família etc. apareceriam como qualidades inerentes de um sujeito. O homem permanece sempre como o ser de todos esses seres, estes, no entanto, aparecem também como sua universalidade *real* e, assim, como o *comum*. Se, em contrapartida, família, sociedade civil, Estado etc. são determinações da Ideia, a Substância como sujeito, elas devem, então, assumir uma realidade empírica, sendo cidadã a massa dos homens na qual se desenvolve a ideia da sociedade civil e, a outra, cidadã do Estado. Como se trata, no fundo, apenas de uma *alegoria*, de atribuir a uma existência empírica qualquer o *significado* da Ideia realizada, então é evidente que estes receptáculos completaram a sua determinação tão logo se tornaram uma incorporação determinada de um momento da vida da Ideia. Assim, o universal aparece por toda parte como algo de particular, de determinado, enquanto o singular não atinge em lugar algum sua verdadeira universalidade. (MARX, 2010a, p.59. Grifos do autor)

#### 4.3. Soberania do Monarca ou Soberania Popular?

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

Pode-se falar da *soberania do povo* no sentido de que, *externamente*, um povo seja autônomo e constitui um Estado próprio, como o povo da Grã-Bretanha, mas os povos da Inglaterra ou da Escócia, da

<sup>65</sup> “A opção de Hegel pela monarquia hereditária e, assim, pela imediatez da natureza contradiz, finalmente, seu sistema também de modo direto. Com efeito, Michelet relata que Hegel lhe teria dito uma vez, ‘quando eu discuti com ele contra legisladores hereditários ao tempo da Revolução de julho: ‘Ah! A natureza o faz tão bem quanto a eleição’ [...]. Então, não se pode pôr em dúvida que resultados de eleições são com bastante frequência um resultado do arbítrio, ao qual não necessariamente não transparece a razão. Porém, Hegel mesmo declarou inúmeras vezes que ‘qualquer noção do espírito, a pior de suas imaginações, o jogo de seus mais causais caprichos, qualquer palavra’ estaria infinitamente acima de tudo que fosse natural”. (HÖSLE, 2007, p.622)

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

Em Hegel, como podemos observar no trecho supracitado, a ideia de soberania está fortemente vinculada ao conceito de idealidade. Por conseguinte, o argumento hegeliano contrário à soberania popular consiste em mostrar que se tomarmos a ideia de soberania popular como algo oposto à soberania existente no monarca, perdemos o elemento primordial na construção da Eticidade: o Estado enquanto realização da vontade substancial. Daí a conclusão hegeliana de que um povo sem um monarca e sem a “articulação do todo” é uma massa inorgânica, cuja integração à totalidade orgânica era, justamente, garantida pela soberania existente no monarca.<sup>66</sup> Para a existência de um povo, e não de uma massa ou população, é preciso, portanto, que a ideia de soberania somente se aplique àquela existente no Estado. A oposição entre soberania do monarca e soberania popular, dessa forma, é, na verdade, uma falsa oposição.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Para Lefebvre e Macherey (1999), “a ‘verdade’ do Estado consiste na sua soberania, isto é, no fato de que todos os aspectos de seu funcionamento se reduzem a uma só ‘vontade’ da qual são a emanção. Assim sendo, o Estado é o desenvolvimento completo do querer objetivo do Espírito universal, que tende para a sua própria unidade e reúne em cada uma das suas manifestações todos os *momentos* anteriores de sua realização.” (p.82-83. Grifo dos autores)

<sup>67</sup> “A fim de que tais momentos, que se vinculam com uma organização, com a vida do Estado, surjam em um povo, ele cessa de ser esse abstrato indeterminado, que na mera representação geral se chama *povo*. – se por soberania do povo se entende a forma da *república* e, no caso mais determinado, a da democracia [...], assim, em parte, se disse acima o necessário (na anotação do §273), e, em parte, frente à ideia desenvolvida, não se pode mais falar de tal representação. – Em um povo que nem se representa como uma *linhagem* patriarcal, nem em uma situação não-desenvolvida, em que são possíveis as formas da democracia ou da aristocracia [...], nem em qualquer outra situação arbitrária ou inorgânica, porém pensada enquanto uma totalidade verdadeiramente orgânica, desenvolvida dentro de si, a soberania é enquanto personalidade do todo, e essa é, em sua realidade, conforme a seu conceito, como a *pessoa do monarca*.” (HEGEL, 2010, p.264-265. Grifos do autor)



Para Marx, em primeiro lugar, se o argumento de Hegel – o de que a soberania somente existe no monarca – é correto, o príncipe pode “também externamente”, afirma Marx, “valer como o ‘Estado autônomo’, mesmo sem o povo” (MARX, 2010a, p.48). No entanto, se o elemento que permite a existência da soberania no monarca for o fato de que ele somente é um monarca por representar “a unidade do povo”, não fará sentido mais opor uma soberania existente no monarca e outra existente no povo, pois, nesse caso, o príncipe “é apenas representante, símbolo da soberania popular”. Com efeito, Marx inverte o argumento hegeliano de que o monarca é a forma na qual o povo pode ser integrado na unidade substancial e afirma que a soberania popular “não existe por meio dele, mas ele por meio dela.” (MARX, 2010a, p.48)

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

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

Dessa forma, Marx resume o problema da seguinte maneira:

1) a questão é, precisamente, a seguinte: não é uma ilusão a soberania absorvida no monarca? Soberania do monarca ou do povo, eis a *question*.

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

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

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

Tudo se passa como se Marx, ao confrontar a ideia de Hegel que um povo sem um monarca seria uma massa informe, buscasse um aliado pelo qual pudesse confrontar as teses hegelianas a respeito da monarquia:

Marx, com efeito, opondo-se à eleição hegeliana da monarquia constitucional como ponto culminante das formas políticas e escolhendo a democracia para este lugar eminente, repete exatamente a posição de Spinoza. (ABENSOUR, 1998, p.75)

#### **4.4. Marx e a Democracia**

Antes de abordarmos a questão da relação dos conceitos de democracia em Espinosa e Marx, vejamos de que maneira a “verdadeira democracia” constitui, para Marx, a resposta adequada para o problema que marca a Modernidade política: a alienação da sociedade civil em relação ao Estado, cuja consequência é que este seja apreendido como uma esfera transcendente. A solução proposta, no entanto, traz consigo argumentos oriundos da problemática feuerbachiana, embora possamos encontrar, como veremos, ressonâncias da filosofia espinosana. A ideia da realização total do ser genérico (*Gattungswesen*) juntamente com a tese de que a democracia constitui a forma de governo mais adequada contra os abusos dos governantes provoca uma ideia de sociedade transparente, na qual os efeitos de ser uma parte da natureza, para utilizarmos um conceito espinosano, são neutralizados.

##### **4.4.1. Abstração e Modernidade**

Marx, primeiramente, caracteriza a cisão entre sociedade civil e Estado na CFDH como a “abstração do Estado político” em relação ao “Estado não-político”. Esta abstração é uma característica da modernidade, onde o Estado

político tornou-se uma esfera abstrata e separada da sociedade civil. Para o filósofo alemão, no entanto, essa separação não é uma característica exclusiva do regime monárquico,

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

Como podemos observar no trecho supracitado, o problema da separação ou alienação das esferas da sociedade civil não é uma propriedade exclusiva da filosofia hegeliana. A Revolução Francesa traz consigo a questão da constituição de um domínio separado e transcendente em relação à família e sociedade civil. A identidade que se pretende construir entre essas diversas esferas demonstra-se ineficaz, pois os elementos que constituem o Estado é distinto daqueles presentes na sociedade civil – e, nesse caso, Marx está de acordo com Hegel no tocante de que não é possível construir uma sociedade mais igualitária quando temos como princípio o modelo atomístico burguês, no entanto, a solução pretendida por Marx para esse problema é radicalmente distinto da solução proposta por Hegel –.

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

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

a *constituição política* foi reduzida à *esfera religiosa*, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico, o verdadeiro universal, mas ao mesmo

tempo de modo que, como esta esfera se contrapôs às demais, seu conteúdo também se tornou formal e particular. A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo. A *monarquia* é a expressão acabada dessa alienação. A *república* é a negação da alienação no interior de sua própria esfera. (MARX, 2010a, p. 51-52. Grifos do autor)

Na modernidade o Estado político converte-se em uma instância formal. Não há mais a unidade entre a esfera estatal e a sociedade civil<sup>68</sup>. Daí Marx concordar com Hegel a respeito da caracterização do Estado político moderno como a instância das leis formais. Para Marx, por conseguinte, existe pouquíssima diferença, no tocante a separação do Estado em relação à sociedade civil, entre o regime monárquico e a república na medida em que “a luta entre monarquia e república é, ela mesma, ainda, uma luta no interior do Estado abstrato”. Por isso Marx afirma que “a propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá a república é, portanto, uma simples forma de Estado, como o é aqui a monarquia”. (MARX, 2010a, p.51). Portanto, tanto no regime monárquico quanto na república a constituição desenvolveu-se por meio de um formalismo universal oposto às esferas particulares.

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

havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média, a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são *políticos*; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo é idêntica à vida política. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem *não-livre*. É, portanto, a *democracia da não-liberdade*, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo *real*, a modernidade é o dualismo *abstrato*. (...)

<sup>68</sup> Para Löwy, Marx, ao abandonar a filosofia hegeliana do direito, colocou-se a seguinte questão: “por que a universalidade é alienada no Estado abstrato e como ‘superar e suprimir esta alienação’? A resposta que ele esboça conduz, também ela, para o comunismo: é a *essência privada* da sociedade civil, isto é, seu individualismo atomístico centrado na propriedade privada, que funda a ‘exteriorização’ do universal num ‘céu político’; por essa razão, a existência da constituição política é historicamente ligada à liberdade do comércio e da propriedade na independência das esferas privadas; a Idade Média não conheceu o estado político abstrato”. (LÖWY, 2001. Pg.80).

Na monarquia, na democracia e na aristocracia imediatas ainda não existe a constituição política como algo distinto do Estado real, material, ou dos demais conteúdos da vida do povo. O Estado político ainda não aparece como a *forma* do Estado material. Ou a *respublica* é, como na Grécia, a questão privada real, o conteúdo real do cidadão, e o homem privado é escravo [...]. (MARX, 2010a, p.52. Grifos do autor)

Para Marx, na monarquia, na democracia e na aristocracia antigas não há a contraposição entre constituição política e a existência real do povo característica do Estado moderno, cujo domínio formal do Estado aparece como algo distinto e abstraído das relações existentes entre os membros de um determinado país. Por conseguinte, a diferença entre as formas de Estado antigo e moderno consiste em que a constituição política é desenvolvida, no segundo, como algo que possui uma realidade particular contraposta a vida concreta do povo, enquanto que no primeiro há uma “unidade substancial entre povo e Estado”.

#### 4.4.2. Verdadeira Democracia

A crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel, no entanto, não recusa o diagnóstico efetuado por esse último a respeito da problemática política fundamental da modernidade: a contradição entre a sociedade civil e o Estado, que é a causa da alienação do povo. Se em Hegel encontramos a proposta de um conjunto de mediações do Estado na sociedade civil e desta naquele (burocracia, opinião pública, imprensa, etc.) para a supressão da distância da sociedade civil da vida política, por meio da universalidade do Estado, Marx defenderá o projeto da “realização total do *homem genérico* na *democracia real* que se opõe à democracia formal” (IGOIN, 1977, p. 215. Tradução minha). Como podemos observar nessa citação de Igoïn, a problemática feuerbachiana está presente de maneira forte não só no que diz respeito à crítica da filosofia hegeliana, mas também na formulação da própria ideia de “verdadeira democracia”<sup>69</sup>.

Vejamos mais de perto os argumentos de Marx a respeito da democracia.

<sup>69</sup> Para Abensour “é legítimo ler a crítica de 1843 – recorrendo às categorias feuerbachiana, assim como ao paralelo entre a democracia e o cristianismo – como levada pela vontade intensa, da parte de Marx, de efetuar, através de Hegel (mas essa travessia não é uma travessia qualquer), e contra ele, uma passagem da *essência dogmática da política* a sua *essência ética ou antropológica*.” (ABENSOUR, 1998, p.77. Grifos do autor)

A democracia é a verdade da democracia, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inconsequência contra si mesma, o momento monárquico não é uma inconsequência na democracia. Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma. Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia *deve* ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo (Marx, 2010, p.49. Grifo do autor)<sup>70</sup>.

Em primeiro lugar, Marx, ao contrário de Hegel, pensa a política a partir da perspectiva da soberania popular. Somente o povo é o Estado real. A partir da tese da inversão entre predicado e sujeito, Marx conclui que a democracia não é um momento no qual um povo sem um monarca constitui-se como uma massa informe. Pelo contrário, a democracia torna-se um regime pelo qual é possível constituir a genealogia de todas as outras formas de governos políticos. A monarquia não pode se compreender a si mesma a não ser pelo princípio interno que a move: a democracia. Por essa ser um regime cuja fundamentação e princípio não decorrem de um elemento de transcendência em relação a imanência do político, a democracia pode se explicar a si mesma e se autocompreender por ser um resultado do dêmos total. Nesse sentido, Abensour afirma que “é no lugar da democracia que o próprio princípio político se desvenda em sua perfeição” (1998, p.75). No entanto, como aponta Morfino, nesse ponto encontramos um processo dialético incompleto: a democracia é a verdade da monarquia, mas a monarquia não é a verdade da democracia; a monarquia é uma inconsequência da democracia, mas a democracia não é uma inconsequência da monarquia. (MORFINO, 2013, p.148). Tal dialética incompleta tem origem na tese de que a “democracia é a essência desvelada do homem político” (MORFINO, 2013, p.148. Tradução minha).

Na monarquia o todo, o povo, é subsumido a um dos seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece somente como *uma* determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o

<sup>70</sup> Para Morfino, neste trecho encontra-se um dos principais aspectos da presença da problemática feuerbachiana no pensamento de Marx em 1843: “a ascendência feuerbachiana dessa passagem não poderia ser mais evidente: a democracia, assim como compreende Marx, é o homem entendido como *Gattungswesen*, e em quanto tal obviamente como *zoon politikon*, que se apropriou da política alienada.” (2013, p.148. Tradução minha)

*enigma* resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como a obra *própria* deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem. (MARX, 2010, p.50. Grifos do autor)

Em segundo lugar, para Marx, a constituição, na democracia, é uma autodeterminação do povo. A constituição é um produto imanente da esfera social<sup>71</sup>. Neste ponto vê-se a proximidade com o argumento espinosano de que, na medida em que a multidão determina a partir de sua própria potência a própria potência das instituições, a democracia é o regime político no qual o poder soberano é idêntico à soberania. Nesse sentido, Bove (2009) afirma que “a democracia é essa instituição explícita da multidão como sujeito que decide sobre os problemas e as possíveis soluções; sujeito no qual e pelo qual se constitui então o corpo político.” (p.266. Tradução minha).

Por um lado, encontramos nesse ponto uma forte convergência entre Marx e Espinosa no tocante à ideia da democracia como um governo absoluto. Espinosa distingue a soberania, que é decorrente do exercício da potência do direito natural da multidão, do soberano, que é aquele que ocupa o cargo de chefe maior; na democracia, no entanto, temos a identificação entre a soberania e o soberano, pois nessa forma de governo o soberano é a própria multidão – daí a democracia ser caracterizada como um governo absoluto. Por outro lado, a problemática do humanismo teórico leva Marx a pensar também, como veremos adiante, a democracia como uma forma na qual os efeitos decorrentes do imaginário pudessem, de certa forma, ser neutralizados. Outro elemento com que podemos encontrar ressonâncias em Marx consiste na defesa por Espinosa do direito de guerra como forma de resistência da multidão contra governos tirânicos, ilegítimos ou que perderam a capacidade de conduzir a multidão como por uma só mente. Nesse sentido, Bove (2008, p. 93) afirma que

<sup>71</sup> Kouvelakis compreende que “a dupla prioridade de Marx – a democratização sobre a democracia, e da prática sobre as instituições – é seguida pela conclusão lógica da ‘verdadeira democracia’, redefinindo a política nos termos do poder constituinte, ou do poder expansivo para transformar a realidade. Em outras palavras, Marx, não é em qualquer sentido um ‘liberal invertido’ que profetiza a absorção da política por meio de uma sociedade civil restaurada na transparência de seu princípio básico; ele é um pensador eminentemente das condições constitutivas da política enquanto expansividade, da abolição da separação entre o (mero) Estado político e a sociedade civil.” (KOUVELAKIS, 2003, p.297-298. Tradução minha)

a radicalidade de Spinoza está em nos dizer que, na ausência da adequação entre a vontade do soberano e a da cidade [...] é bem um regime de guerra, latente ou manifesta, que reina necessariamente no próprio cerne do mundo considerado comum. Spinoza nos conduz então a uma solução política de afirmação positiva da paz que repousa paradoxalmente sobre o reconhecimento afirmado do direito de guerra da multidão como direito de resistência à dominação. Para que uma adequação entre as duas vontades (a da cidade e a do soberano) possa realmente se afirmar e se manter, isto é, para que o Direito comum do Estado possa afirmar o direito comum da multidão, é sobre o direito de guerra (o *jus belli*) da própria multidão – ou seja, o desejo de cada um de não ser dirigido por seu igual (e o vivo sentimento de injustiça experimentado se este desejo for desprezado) – que deverá se apoiar o regime de paz verdadeira e ‘uma vida humana’, numa vigilância permanente em face do exercício do poder soberano instituído..

Por conseguinte, dado que existe um núcleo passional irredutível, mesmo na democracia há um tênue limite entre a sua conservação e a sua destruição:

a tensão própria da república livre spinozista é que ela é tanto mais perfeita na paz positiva, na felicidade, na virtude e na justiça que a exprime, quanto ela se constitui segundo uma comunidade crítica ao extremo limite da passagem da obediência à sedição. É o fio da navalha da verdadeira democracia e de um mundo realmente comum. Quanto mais democrático um Estado é, mais ele se constitui no limite extremo da sua própria destruição possível, e menos nele o advento do estado de guerra, de dominação e/ou de revolta, será efetivamente receado, em razão mesmo da virtude e da potência afirmadas pelo Corpo comum. Na democracia, o consenso, a cada dia renovado, do desejo de viver em conjunto é, portanto, inseparável de um dissenso positivo e constituinte, aquele da vigilância de uma resistência comum à dominação. (BOVE, 2008, p.97)

O terceiro elemento de convergência consiste na tese de que a constituição é um produto do próprio povo e não uma entidade transcendente:

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o povo, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. A democracia, em um certo sentido, está para as outras formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões. O cristianismo é a religião *κατ' ἐξοχήν*, a essência da religião, o homem deificado como uma religião particular. A democracia é, assim, a essência de toda constituição política, o homem socializado como uma constituição particular; ela se relaciona com as demais constituições como gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aprehe, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie particular em face das existências que não contradizem a essência. A democracia relaciona-se com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a existência humana, enquanto nas outras formas de Estado o homem é existência legal. Tal é diferença fundamental da democracia. (MARX, 2010a, p. 50)

Na democracia, portanto, para fazermos um paralelo com a filosofia espinosana, a potência da multidão é a causa eficiente imanente não só da



constituição, mas de todas as instituições. Por isso que o homem não existe em razão da lei: neste caso, estaríamos num Estado no qual as leis possuem uma narrativa transcendente acerca de suas origens, mas a lei existe em razão do homem. Tal argumento é sustentado pelo fato que uma vez que todo o domínio do Estado é decorrente da própria potência da família e da sociedade civil, as leis somente podem ser criadas a partir do interesse real do povo. Embora encontremos essa convergência de ideias entre Marx e Espinosa, a presença de Feuerbach também é forte. Assim como o cristianismo é o enigma resolvido de todas as religiões, a democracia também é o enigma resolvido de todas as constituições. A democracia é a chave, portanto, para a reconstrução da gênese de todas as outras formas de regimes políticos, assim como o cristianismo era para Feuerbach a chave de explicação para todas as outras religiões<sup>7273</sup>.

Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo, a constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. (MARX, 2010a, p. 49).

Na “verdadeira democracia”, portanto, todo o domínio formal do Estado torna-se uma autodeterminação do povo.<sup>74</sup> Este conceito de “verdadeira democracia” implica, por conseguinte, uma compreensão não institucional da política. Significa pensar a política fora das instituições, fora do Estado, fora do direito, etc. (POGREBINSCHI, 2006, p.546). Dessa forma, “qualquer concepção

<sup>72</sup> Como diz Pogrebinschi, “um enigma resolvido é aquele que se sabe ser a solução do próprio problema para o qual aponta. Trata-se de um conceito que contém em si, simultaneamente, um enigma e a solução capaz de decifrá-lo. Enquanto enigma resolvido de toda constituição, a democracia marxiana apresenta-se como resposta para os problemas colocados pelas formas políticas. O principal desses problemas, de acordo com Marx, diz respeito à contradição entre Estado e sociedade civil.” (2009, p.207)

<sup>73</sup> “A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o homem real, o povo real, e posta como obra deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isso vale para a democracia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a constituição em geral é apenas um momento da existência do povo e que a constituição política não forma por si mesma o Estado.” (MARX, 2010a, p. 50).

<sup>74</sup> Em Espinosa, “se a multidão que tem a potência política (e que a exerce mais frequentemente sem o saber [...]) é apta a produzir uma organização pela qual essa potência que ela possui efetivamente se afirma, sem perda e fuga de seu controle, é como sujeito soberano que ela afirma diretamente seu ‘direito absoluto’. A democracia é esta instituição explícita da multidão como

institucional de democracia seria inadequada para expressar o significado que Marx conferiu à sua versão da ‘verdadeira democracia’ [...] ela não significa democracia formal, política” (AVINERI, 1968, p.35). A ideia de “verdadeira democracia” é pensada, portanto, não como uma forma institucional, mas como um processo constituinte permanente, “dando uma expressão consistente da contínua autocrítica da sociedade civil” (KOUVELAKIS, 2003, p.303. Tradução minha). No entanto, essa compreensão da política para além das instituições é marcada pelo pressuposto de que na democracia temos a realização total do ser genérico, o que implica em uma ideia de sociedade transparente.

#### 4.5. Marx leitor de Espinosa

##### 4.5.1. Cadernos Espinosa

Em 1841, após o fim de seu doutorado, Marx extrai trechos do *Tratado Teológico-Político* e das Cartas<sup>75</sup>. No entanto, Marx não efetua nenhum comentário aos trechos selecionados e estranhamente atribui-se como o autor desse texto. Mas o que é mais marcante nesses extratos é que Marx altera a ordem original dos capítulos e estabelece uma ordenação própria<sup>76</sup>. Nesses trechos encontramos a crítica do sobrenatural, dos milagres, de toda forma de superstição e, sobretudo, da liberdade de pensamento e dos fundamentos da república. Segundo Tosel, apesar da Ética não ser mencionada nesses extratos, ela não é ignorada: “a carta XII sobre o infinito ocupa o lugar do texto especulativo em companhia da carta LXXVI à Burgh”<sup>77</sup> (TOSEL, 1997. Tradução minha).

---

sujeito que decide os problemas e as possíveis soluções, sujeito no qual e pelo qual se constitui, por conseguinte, o corpo político mais racional” (BOVE, 2002, p.118. Tradução minha)

<sup>75</sup> Marx utilizou a edição de H.E.G. Paulus publicada em 1802 em Iena.

<sup>76</sup> Matheron afirma que “tendo eliminado o que, no texto de Espinosa, não o interessava ou que não poderia servir ao seu eventual projeto, Marx reconstituiu um *outro texto* que tem a sua coerência própria, e ele parece ter querido que se sobressaísse todas as articulações.” (1977, p.161. Tradução minha).

<sup>77</sup> O uso desses cadernos será limitado nessa dissertação. Por ter sido escrito em 1841, os *Cadernos Espinosa* estão submetidos, como vimos no capítulo 1, à problemática kantiana-fichteana. As seleções que Marx efetua do TTP, de certa maneira, refletem a ação dessa problemática. Encontramos, com efeito, uma simplificação da argumentação espinosana. Simplificação essa que busca opor duas formas de governo: o governo monárquico ao governo republicano. Tal abordagem reflete, justamente, aquilo que Marx buscava combater no período de 1841-42: o poder teológico-político. Mas qual era o objetivo de Marx na luta contra a presença da religião na política? Era liberar o espaço público da teologia para que o Estado racional pudesse ser instaurado. Daí as seleções de Marx nos *Cadernos* privilegiarem a oposição entre o governo

Vejamos os extratos de Marx do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, no qual Espinosa expõe os elementos principais de sua teoria política. Marx inicia copiando a definição de direito natural:

Por direito e instituição natural entendo unicamente *as regras da natureza de cada indivíduo*, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado *a existir e a agir de uma certa maneira*. Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores dentre eles para comer os menores, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, donos da água, da mesma forma e com o mesmo direito com que os grandes comem os pequenos. [...]

E, uma vez que é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar em seu estado, sem ter em conta em nenhuma outra coisa a não ser ela mesma, resulta que cada indivíduo tem pleno direito a fazê-lo, ou seja (conforme já disse), e existir e agir conforme está naturalmente determinado. [...]

O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela razão, mas pelo desejo e pela potência. [...] (ESPINOSA apud MARX, 2012, p.165. Grifos de Marx<sup>78</sup>)

Nesses trechos encontramos o essencial da teoria espinosana do direito natural: ao contrário do jusnaturalismo, Espinosa compreende o direito natural como uma necessidade de natureza a qual cada indivíduo é determinado a existir e agir de maneira determinada.

Cada indivíduo tem, portanto, direito a tudo a que está em seu poder, isto é, o direito natural de cada um se estende até onde vai a sua potência. A lei suprema da natureza consiste em que cada um persevere em seu ser. Desta forma, cada indivíduo tem direito a existir e agir “conforme está naturalmente determinado”. Não há diferença, a respeito do direito de natureza, entre o homem e os outros seres da natureza ou, até mesmo, entre o homem que segue os preceitos da razão e aqueles que vivem somente com base nos caprichos da

---

monárquico e o republicano. Mas se esses Cadernos tivessem sido escritos no período da problemática feuerbachiana, os trechos selecionados seriam distintos? Tendo como pano de fundo as reflexões que Marx desenvolve na CFDH, é possível especular que talvez essas seleções buscassem mostrar o caráter superior da democracia em relação as outras formas de governo. Morfino (2013), assim como nós desenvolvemos nessa dissertação, parte, para analisar a relação entre Espinosa e Marx, do conceito althusseriano de problemática. No entanto, no nosso entendimento, Morfino comete um equívoco ao tomar os *Cadernos Espinosa* como um texto capaz de iluminar as teses defendidas por Marx na CFDH. Se os Cadernos foram redigidos em 1841, eles estão submetidos à problemática kantiana-fichteana, portanto, eles não podem, sob o risco de cairmos na interpretação, como vimos, analítico-teleológica, servir como elementos nos quais pudessem demonstrar que Marx privilegiou um certo aspecto da teoria espinosana em detrimento de outros na formulação do conceito de “verdadeira democracia”.

<sup>78</sup> Todas as traduções dos trechos do TTP retiradas dos *Cadernos Espinosa* são da edição brasileira do tratado.

paixão. “Tudo o que uma coisa faz segundo as leis de sua natureza fá-lo com todo o direito, pois age conforme foi determinado pela natureza e não pode sequer agir de outra forma” (ESPINOSA, TTP, p. 235). Não há, por conseguinte, pecado no estado de natureza.

O direito natural dos homens é determinado pela potência e pelo desejo e não pela razão. No estado de natureza o homem tem que viver e conservar-se com base nos impulsos provenientes do desejo, já que a natureza não dispôs os homens para que agissem naturalmente com base na razão. Nesse estado o homem pode desejar e obter tudo aquilo que lhe aprouver. O direito natural não estabelece nenhuma medida que impeça os homens de fazerem o que bem quiserem. No entanto, enquanto cada um puder fazer tudo àquilo que deseja o medo não poderá ser diminuído, o qual alimentará novas e velhas formas de superstição. Como disse Matheron (1969), no estado de natureza há apenas duas possibilidades para o ser humano: ou morrer por meios violentos ou morrer em decorrência de morte natural.

No trecho seguinte copiado, a respeito do surgimento da sociedade, Marx omite o argumento anterior de Espinosa, que afirma que quando não há cooperação entre os homens e estes também não agem segundo a razão todos vivem miseravelmente e escravos da necessidade.

veremos com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de *unir-se e fazer assim com que o direito natural com que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto*. (ESPINOSA apud MARX, 2012, p.165. Grifos de Marx)

No entanto, o estabelecimento de um pacto não implica que esse valerá eternamente, pois um pacto é válido em virtude de sua utilidade:

De tudo isso, conclui-se que um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. (ESPINOSA apud MARX, 2012, p.167)

Para Espinosa, a condição pela qual é possível estabelecer uma sociedade em que não esteja em contradição com o direito natural é a seguinte:

A condição [...] [é que] cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a

soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital. O direito de uma sociedade assim chama-se Democracia, a qual, por isso mesmo, se defini como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder. (ESPINOSA apud MARX, 2012, p.167)

O direito do soberano instituído pelo pacto é válido enquanto durar a sua potência:

esse direito de impor tudo o que quiserem só compete às autoridades soberanas enquanto eles realmente detêm o poder supremo: se o perderem perdem simultaneamente o poder de impor seja o que for, indo este parar às mãos daquele ou daqueles que o conquistaram e podem conservar. (ESPINOSA apud MARX, 2012, p.167)

Nos cadernos de extratos, Marx não copia o trecho no qual Espinosa expõe as garantias do Estado democrático contra os absurdos dos governantes. Por ser uma forma de governo na qual o poder é exercido por um colegiado, é pouco provável que a maioria de seus membros concorde com um absurdo. Além disso, o próprio “fundamento e finalidade” da democracia “não é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz” (ESPINOSA, 2008, p.241).

A possibilidade de um governante deter um poder absoluto não só em relação às leis e às regras práticas, mas também em relação aos corpos e a subjetividade dos súditos, é recusada por Espinosa. Ora, se um ocupante do poder soberano fosse capaz de controlar totalmente os ânimos dos súditos nenhum governo necessitaria recorrer à violência ou estaria em risco de dissolver-se. “A vontade”, por conseguinte, “de um homem não pode estar completamente sujeita à jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa.” (ESPINOSA, TTP, p. 300). Nesse ponto, o rompimento com Hobbes é definitivo: nenhum homem é capaz de renunciar totalmente ao seu direito natural, ou em outras palavras, ao seu direito de raciocinar livremente sobre as coisas. No entanto, Espinosa não afirma que esse poder de discernimento seja absoluto, ao ponto de que ninguém possa ser influenciado, diretamente ou indiretamente, pelo poder de outrem. A possibilidade do poder proveniente da superstição reside, justamente, nesse caráter não absoluto do discernimento humano. Todos, os homens, como afirma Espinosa no Prefácio do TTP, estão naturalmente sujeitos ao medo, que é a causa, juntamente com a

esperança, da superstição. Esta tem sido utilizada, ao longo do tempo, para governar as multidões e mostrou-se como a melhor forma para a consecução desse objetivo.

Na sequência Marx transcreve os trechos nos quais Espinosa demonstra que o regime político democrático não torna os súditos escravos. Ao contrário do que pensa o senso comum, não é escravo aquele que segue ordens de outrem, mas sim aquele que não se conduz com base na razão:

Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, num regime político e num Estado em que a lei suprema é o bem-estar de todo o povoe não daquele que manda, quem obedece em tudo à autoridade não deve considerar-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito. Por isso, a república mais livre é aquela cujas leis se fundamentam na reta razão; porque aí, cada um, sempre que quiser, pode ser livre, isto é, viver inteiramente de acordo com a razão. (ESPINOSA apud MARX. 2012, p.167-169)

Em contraposição à tradição jusnaturalista que opunha as “demandas do instinto” aos ditames da razão e fundava o direito natural sobre uma suposta natureza racional imutável, Espinosa afirma que o homem julga de acordo com o seu próprio interesse e poucos são os que se guiam de acordo com a razão. Se, de acordo com o direito natural, o limite de cada um é a sua própria potência, “segue-se que um indivíduo, necessariamente, cederá tanto do seu direito em favor de outrem quanto da sua potência transferir para ele, espontaneamente ou à força.” (ESPINOSA, TTP, p.239). Para Espinosa, dessa forma, aquele que “tiver plenos poderes para dominar a todos pela força e a todos a conter pelo receio da pena capital, universalmente temida, goza de um direito supremo sobre todos.” (ESPINOSA, TTP, p.239). No entanto, ao contrário de Hobbes, para Espinosa o direito natural não prescreve no direito civil, mas é realizado neste. Ao inscrever a política na imanência da natureza, Espinosa recusa a tese de que os indivíduos possam renunciar por completo ao seu direito natural. Como afirma Espinosa na *Carta 50*, “tal diferença [em relação a Hobbes] consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço o direito dos soberanos sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza.” (2014, p. 218).

Por fim, encontramos um dos fundamentos do Estado democrático para Espinosa: “[...] me parece [o estado democrático] o mais natural e o que mais se

aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um”. (ESPINOSA apud MARX, 2012, p.169).

Com base nessa pequena seleção de trechos efetuados por Marx do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político* podemos afirmar que não há só uma convergência entre as teses que Marx desenvolve ao longo da CFDH a respeito da democracia, mas também que elas possuem uma forte presença dos argumentos desenvolvidos por Espinosa. Por isso concordamos com Morfino quando ele diz:

Lendo o passo marxiano que ele deu logo após àquele que chamamos de uma dialética incompleta da monarquia e da democracia, enfatizamos a ascendência feuerbachiana. Ora, é possível colocar em primeiro plano a forte ascendência espinosana, se tivermos em mente o fato de que Espinosa chama de democracia a própria concordância dos homens na sociedade e por isso a potência democrática é definida como a mais natural: torna-se claro porque, segundo Marx, a democracia é a verdade da democracia, podendo ser concebida por si mesma, e *Verfassungsgattung*, ‘o enigma resolvido de todas as constituições’, forma (*summa potestas*), conteúdo (*societas*) e existência (*summa potestas*). (MORFINO, 2013, p.158. Tradução minha).

#### 4.5.2. Espinosa na CFDH

Se na *Gazeta Renana* encontramos menções explícitas a Espinosa, a partir de 1843, na CFDH, as menções a Espinosa desaparecem. No entanto, certas teses espinosanas<sup>79</sup> intervêm no interior da problemática feuerbachiana<sup>80</sup> da alienação do homem: “Espinosa não é mencionado, mas nota-se a proximidade de certas passagens do TTP; Espinosa figura de fato como um index de uma tarefa nova, aquela de repensar sobretudo o dualismo da articulação entre a sociedade civil e o Estado que Hegel deixou de ver.” (TOSEL, 1997. Tradução minha). A maneira segundo a qual Espinosa surge na CFDH toma a forma de um conceito central na argumentação desenvolvida por Marx contra a contradição entre a sociedade civil e o Estado: a verdadeira democracia. A tese espinosana de que a democracia é o regime mais natural é retomada por Marx. A democracia é constituída, ao contrário das outras formas de regimes políticos, pela potência da multidão. Em

<sup>79</sup> Para Morfino (2013), “embora se possa encontrar uma forte presença espinosana no *Contrato Social*, não é difícil de entender o elemento que permitiu à Marx identificar em Espinosa e não em Rousseau o modelo de uma teoria da democracia como *Verfassungsgattung*.” (p.157. Tradução minha).

<sup>80</sup> Ver nota 14.

contraposição à tese hegeliana na qual a família e a sociedade civil possuem como fim imanente o Estado como realização da Eticidade, para Marx o Estado é um produto das relações sociais pelas quais família e sociedade civil se relacionam entre si. A presença de Espinosa nessa ideia radical de democracia em Marx possui um sentido preciso: não se trata de um “ato místico ou um êxtase utópico” (TOSEL, 1997. Tradução minha), mas sim uma forma pela qual o povo ou a multidão se dá por meio da democracia uma forma política que é decorrente da causalidade eficiente imanente da própria potência da multidão. Não se trata mais de um regime político, como no caso da monarquia, no qual haveria uma dicotomia entre a sociedade civil e o Estado como entidade separada e distinta das demais, cuja separação é decorrente de uma concepção teológica-política.

Tudo se passa como se a intervenção de Espinosa no interior da Filosofia do Direito de Hegel<sup>81</sup> produzisse um efeito que provocasse a radicalização e o rompimento com a concepção que Marx possuía na época da *Gazeta Renana*: a ideia de que o problema do “atraso” político da Alemanha seria resolvido com a importação do modelo de Estado inaugurado com a Revolução Francesa. Estado este que seria feito segundo a razão e seria concebido como uma unidade orgânica na qual quaisquer separações entre os interesses individuais do cidadão e a universalidade do Estado “é recusada em proveito de uma integração da singularidade à unidade orgânica, ou mais exatamente, do reconhecimento de uma adequação perfeita entre a razão individual e a razão da instituição estatal”. (ABENSOUR, 1998, p.42-43). A denominada crise de 43 consiste justamente na recusa da tese do Estado como sujeito infinito, autodeterminado, em cuja esfera toda exterioridade seria integrada. Espinosa

Permite realizar uma crítica da filosofia política de Hegel, o povo sendo a única instância ontológico-política, permitindo a constituição política, isto é, democrática, da sociedade civil. A partir de Espinosa é possível introduzir uma dialética incompleta na *Filosofia do Direito*. Esta dialética é simultaneamente uma crítica. O objeto desta dialética-

<sup>81</sup> Embora afirme que se possa encontrar ideias espinosanas na elaboração do pensamento político do jovem Marx, Chauí (1983) aponta duas objeções a busca de ideias de Espinosa em Marx: 1. “o espinosismo é uma filosofia da afirmação absoluta, recusando qualquer estatuto ontológico e epistemológico à negação” (p.269); 2. “a filosofia política espinosana é jusnaturalista e, portanto, alvo das críticas de Hegel e Marx ao jusnaturalismo” (p.270). Apesar dessas objeções Chauí afirma que “esses dois aspectos da democracia – instituição humana sem fundamento imaginário transcendente e *absolutum imperium* – reaparecem na análise feita por Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: a lei como criação real do povo real e o poder como poder real: a ‘constituição do povo’ e não o ‘povo da constituição’” (CHAUÍ, 1983, p.271-272).



crítica é a autoconstituição da atividade política na sua luta para ultrapassar os limites da dominação – das entidades abstratas erigidas em abstrações especulativas, definindo os últimos avatares do complexo teológico-político. (TOSEL, 1997. Tradução minha)

## 4.6. Espinosa

Nesta seção veremos mais de perto os argumentos de Espinosa no tocante a construção de uma sociedade democrática.

### 4.6.1. Ontologia

Na parte I da *Ética* Espinosa expõe sua ontologia; nele encontramos alguns dos principais conceitos que servirão de arcabouço teórico para a formulação do seu pensamento político<sup>8283</sup>.

Espinosa inicia a parte I com a definição de *causa de si*, “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (Espinosa, E, I, def.). A causa de si, portanto, é o existir necessário, cujo ser somente pode ser concebido como existente.

Por substância Espinosa compreende aquilo que existe em si e por si mesmo, que por si mesmo é concebido, e sem o qual nada existe e pode ser concebido. Toda substância é substância por ser causa de si mesma, e por isso é causa de todas as outras coisas. Por ser, dessa maneira, causa de si, a substância existe e age de acordo com a necessidade de sua própria natureza.

A essência da substância é composta por atributos infinitos em seu gênero, isto é, “por infinitas ordens de realidade infinitas e simultâneas, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas ordens de realidade infinitas.” (CHAUÍ, 2009, p. 96)

---

<sup>83</sup> Neste sentido Chauí afirma que “a crítica da teologia e a recusa de aceitá-la, quer como saber especulativo, quer como fundamento da prática política, explica uma das mais espantosas inovações do *discurso político* trazida pela filosofia espinosana, isto é, que o texto político mais importante de Espinosa seja também seu texto ontológico mais importante, a Parte I, o *De Deo*.” (CHAUÍ, 2003, p. 86).

A substância, portanto, é absolutamente infinita. No entanto, é preciso distinguir entre dois tipos de infinitos: o infinito negativo e o positivo. No sentido corriqueiro, o termo infinito quase sempre se diz no sentido negativo, como o que não tem nem começo e nem fim. No entanto, em Espinosa, a noção de infinito sempre se diz no sentido positivo, significa o que causa a si mesmo e produz a si mesmo incondicionalmente<sup>84</sup>.

A eternidade, assim como a noção de infinito, possui uma definição precisa em Espinosa; ela é “a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna” (E, I, def.8). A eternidade, dessa forma, contém, ao mesmo tempo, a necessidade e a existência. Se Deus, um ente absolutamente infinito, é constituído de infinitos atributos, “cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E, I, def.6), Deus é eterno.

Dado que, de acordo com a prop. 6, uma substância não pode ser produzida por outra substância, pois “não podem existir”, afirma Espinosa, “na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou atributo” (E, I, prop. 6, dem.), as substâncias distinguir-se-iam entre si ou pela diferença de atributo ou de afecções. Se elas se distinguíssem pela diferença de atributos seria preciso admitir que existiria uma única substância com o mesmo atributo. Se, por outro lado, as substâncias se distinguíssem pela diferença de afecções

como uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções [...], se essas fossem deixadas de lado e ela for considerada em si mesma [...], verdadeiramente, então não se poderá concebê-la como sendo distinta da outra, [...] não podem existir várias substâncias, mas tão-somente uma única substância. (E, prop.5, dem.).

No entanto, mesmo que dois atributos, de acordo com a prop. 10, sejam concebidos distintos entre si, não se pode concluir que eles constituam duas substâncias distintas, pois “é da natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si mesmo”, uma vez que todos os atributos “que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela” e nenhum pode ter sido produzido por outro atributo. Por conseguinte, se, de acordo com a proposição 9, quanto

---

<sup>84</sup> Gainza afirma nesse sentido que “essa maneira de conceber o infinito pode associar-se com o que foi denominado ‘infinito positivo’, justamente para assinalar que o infinito não referiria a um ‘além’ ou uma instância transcendente, nem a um horizonte perpetuamente inalcançável, tampouco

mais realidade uma coisa tem mais atributos ela possuirá, cada ente “deve ser concebido sob algum atributo”, e quanto mais realidade “ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude ele terá”, portanto, um ente absolutamente infinito “deve necessariamente ser definido como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa – eterna e infinita” (E, I, prop.10, esc.).

Essa substância absolutamente infinita é Deus: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.” (E, I, prop.11). Se Espinosa afirma, na def. 7, que é livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza, e que por si só é determinada a agir, Deus é livre em virtude de agir de acordo com a necessidade de sua própria natureza, e não por poder fazer que as “as coisas - que como dissermos, se seguem de sua natureza, isto é, que estão em seu poder - não se realizem, isto é, não sejam produzidas por ele.” (E, I, prop.17, esc.). Portanto, não existe nenhuma coisa fora de Deus pelo qual ele seja determinado ou coagido a agir, e nem existe nenhuma causa que leve a Deus a agir.

De acordo com Espinosa, “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.” (E, I, prop. 18). Diferentemente da causa eficiente transitiva, na qual os efeitos se separam da sua causa após ter sido produzidos, a substância ao ser causa eficiente imanente “tem sua essência definida por causalidade ou por sua potência de agir” (CHAUI, 2003, p. 97), e não se separa dos seus efeitos ao produzi-los, “mas exprime-se neles de maneira certa e determinada.”.<sup>85</sup> De acordo com a demonstração da proposição 15, a substância e seus atributos e os modos, que são afecções dos atributos da substância, são as únicas formas de ser e existir.

---

a uma realidade inacessível para o conhecimento finito: o infinito é “positivo” no sentido de ser algo real, atualmente dado, e que pode ser apreendido.” (2012)

<sup>85</sup> Como diz Deleuze (1968), “a causa emanativa produz segundo aquilo que dá, mas está além daquilo que dá: de modo que o efeito sai da causa, só existe quando sai da causa, e só determina sua existência quando se volta para a causa da qual saiu. É por isso que a determinação da existência do efeito não pode ser separada de uma conversão, na qual a causa aparece como Bem, em uma perspectiva de finalidade transcendente. Uma causa é imanente, pelo contrário, quando o próprio efeito é ‘imanado’ na causa, ao invés de emanar dela. O que define a causa imanente é que o efeito está nela, como poderia estar em outra coisa, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma.” (p.82)

Os modos, dessa forma, são efeitos imanentes da substância, e somente podem existir e ser concebidos por meio da substância.

Todas as coisas singulares são determinadas pela natureza de Deus e nenhuma pode indeterminar-se após ter sido determinada, pela causa eficiente imanente, em sua essência e existência. Portanto, tudo o que existe, existe em Deus. Esse ser não é uma coisa singular, pois ele é infinito e existe necessariamente. As coisas singulares possuem uma existência finita e determinada, mas aquilo que é determinado a existir e a operar de maneira determinada não pode ter sido produzido pela natureza de um atributo da substância, “pois tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus é infinito e eterno.” (E, I, prop. 28, dem.). As coisas singulares são determinadas a existir e a operar por um atributo “enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada.” (E, I, prop. 28, dem.).

Por conseguinte, segue-se que “nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e operar de uma maneira definida.” (E, I, prop.29). Ademais, se Deus é causa eficiente da essência e da existência de todas as coisas, e não pode ser considerado contingente, pois existe necessariamente, então “tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não apenas a existir, mas também a existir e a operar de uma maneira definida, nada existindo que seja contingente.”<sup>86</sup> (E, I, prop.29, dem.).

“As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas.” (E, I, prop.33): ao afirmá-lo, Espinosa desconstrói o imaginário teológico da criação do mundo, por Deus, a partir do nada. Ao recusar tal tese cara à teologia, Espinosa refuta a ideia de um “deus dotado de intelecto e de vontade, que escolhe criar este mundo entre infinitos mundos possíveis.” (CHAUI, 2003, p. 100).

---

<sup>86</sup> Para Guimaraens (2008), “a construção de uma ontologia do necessário é uma das marcas mais fortes do pensamento spinozano. Tal ontologia não afirma a necessidade negando a liberdade, afinal Spinoza demonstra que mesmo a ação livre é necessária. Ser livre significa agir em função da própria natureza, e não operar mediante a escolha de alternativas opostas, exprimindo o livre-arbítrio” (p.185)

A parte I termina com um apêndice dedicado à crítica à ideia de causas finais. A maior parte dos preconceitos tem origem na crença de que as coisas naturais agem de acordo com um fim, que Deus criou todas as coisas em benefício do homem e que este foi criado “para que [...] lhe prestasse culto”. Tal preconceito tem origem no fato de que todos os homens nascem ignorantes das “causas das coisas” e buscam aquilo que lhes é útil. Os homens são conscientes disso, mas ignoram as verdadeiras causas, que são sempre causas eficientes, dos apetites e das volições que lhes afetam. No entanto, por estarem conscientes desses desejos, acreditam ser livres. Para Espinosa, por outro lado, a natureza “não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas” (ESPINOSA, E, I, ap.).

Embora a parte I não seja explicitamente um texto político, encontramos nele algumas das principais teses para a demolição do pensamento teológico-político que dominou a filosofia e a política por vários séculos. A recusa do poder transcendente de um Deus antropomórfico e, ao mesmo tempo, a negação da teleologia permite, a partir das implicações dessa ontologia, a fundação de uma política da imanência.

#### 4.6.2. Parte da Natureza

Na parte IV da *Ética* Espinosa introduz o conceito de parte da natureza. Conceito esse fundamental para compreendermos o papel da imaginação e dos afetos passivos, ou paixões, na vida política<sup>87</sup>.

Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais. (E, IV, prop.2)

<sup>87</sup> Por afeto Espinosa compreende as afecções do corpo, enquanto a mente forma uma ideia ou conceito dessas afecções. Embora seja a causa necessária para a existência de um afeto, a afecção não é a causa suficiente para termos um afeto. Para isso, é necessário que essa afecção aumente a potência de agir, diminua a potência de agir, estimule ou refreie a potência de agir. Nesse sentido, Jaquet afirma que “Espinosa restringe, com efeito, a definição do conceito de afeto apenas às ‘afecções que aumentam ou diminuem, ajudam ou coíbem a potência de agir do corpo’ e às ‘deias dessas afecções’”. Em outras palavras, todo afeto é uma afecção, mas nem toda afecção é um afeto.” (JAQUET, 2011). Em relação a distinção entre afeto ativo e passivo, é ativo o afeto pelo qual podemos ser a causa adequada de uma afecção e, por conseguinte, pode ser considerado uma ação; é passivo o afeto pelo qual não somos uma causa adequada de uma afecção, e nessa medida é uma paixão.

A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores. (E, IV, prop.3)

Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada. (E, IV, prop. 4)

Ser parte da natureza, portanto, significa dizer que somos causa parcial. Por causa parcial Espinosa compreende aquilo que não pode ser compreendido exclusivamente pela sua própria natureza – de onde segue que nossa força de perseverar na existência é superada e limitada pelas causas exteriores<sup>88</sup> e, enfim, somos seres finitos, portanto, não podemos deixar de ser uma parte da natureza.

Como nos ensina o corolário da proposição 24, o homem está, dessa forma, necessariamente submetido às paixões e não é capaz de deixar de seguir a ordem comum da natureza. Se ao longo da tradição encontramos uma concepção na qual atribui-se aos homens uma potência absoluta sobre as suas paixões<sup>89</sup>, em Espinosa encontra-se uma nova concepção cujos princípios consistem não em condenar ou ridicularizar “as ações e os afetos dos homens”, mas sim em compreendê-las. Tal possibilidade de compreensão assenta-se na premissa de que

nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isso é as leis e regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que só uma maneira e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. (E, III, pref.)

<sup>88</sup> Tal conclusão decorre de que “não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa singular qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída. (E, IV, ax.)

<sup>89</sup> “Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. Além disso, a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam, ou, mais frequentemente abominam,” (E, III, pref.)

Portanto, Espinosa não tratará das questões relativas aos afetos humanos a partir da perspectiva moral, mas sim a partir do segundo e do terceiro gênero de conhecimento<sup>90</sup>:

[...] os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de outras coisas cuja mera contemplação causa prazer. Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos. (E, III, pref.)

Será justamente, portanto, a partir da articulação entre noções comuns e paixões que Espinosa buscará compreender a questão da inter-relação humana. E essa inter-relação é marcada pela passionalidade (CHAUI, 2003, p.144).

Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é a medida em que nos é contrária que ela é má para nós. (E, IV, prop.30)

À medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa. (E, IV, prop.31)

À medida que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordem em natureza. (E, IV, prop.32)

À medida em que são afligidos por afetos que são paixões, os homens podem discrepar em natureza e, igualmente, sob a mesma condição, um único e mesmo homem é volúvel e inconstante. (E, IV, prop.33)

À medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários. (E, IV, prop.34)

Uma vez que Espinosa na proposição 35 da parte IV afirma que quando os homens vivem sob a condução da razão concordam necessariamente em natureza, o domínio político deve ser deduzido com base na razão? Para respondermos a essa questão primeiramente precisamos saber em que consiste os ditames da razão para Espinosa. Ao contrário do que defendera a tradição, o autor do *Breve Tratado* não opõe uma esfera natural contraposta a uma esfera racional – nesse caso, seria constituir um império num império. A razão, afirma Espinosa, não exige nada que seja contrário a natureza. A única coisa que ela exige é “que cada qual ame a si

<sup>90</sup> No parte II da *Ética*, Espinosa considera que o primeiro gênero de conhecimento é aquele decorrente da imaginação. O segundo gênero consiste no conhecimento por meio das noções comuns, que consistem nos elementos que são comuns, de acordo com a proposição 38 na parte II, a todas as coisas. Por último, Espinosa define o terceiro gênero de conhecimento como aquele que

próprio”, busque aquilo que lhe seja útil, “deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce para conservar, tanto quanto está em si, o seu ser” (E, IV, prop.18, esc.). A virtude, por conseguinte, consiste nesse esforço para a conservação de seu ser de acordo com as leis de sua própria natureza. Se, como vimos, à medida que os homens estão submetidos às paixões eles são contrários entre si, seria possível que aquele que se conduz unicamente de acordo com os ditames da razão vivesse isolado dos restante dos homens? A resposta de Espinosa é negativa, pois “é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós” (E, IV, prop.18, esc.). À medida que se conduzem, nos diz a proposição 35, pela razão os homens concordam em natureza e, dessa forma, Espinosa cita como exemplo, “dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente.” (E, IV, prop.18, esc.).

[...] nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. (E, IV, prop.18, esc.)

A conclusão a que podemos chegar, portanto, a respeito da pergunta se a esfera política deveria ser deduzida a partir dos ditames da razão é de que Espinosa, assim como a tradição, defenderia que “a paixão fosse um obstáculo à vida em sociedade e que esta fosse instituída pela razão, ou deduzida dos ensinamentos da razão” (CHAUI, 2009, p.145)? Pelo contrário, Espinosa considera que a política não pode ser deduzida a partir de uma natureza humana inexistente, mas é preciso que essa seja deduzida a partir da ordem comum da Natureza na qual os homens estão submetidos. Como afirma Espinosa no TP,

a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afetos, mas [...] o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver

---

“parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas.” (E, II, prop. 40, esc. 2)



unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula. (TP, I, §5)

Embora considere que o homem quando age de acordo com as regras da razão aja unicamente com base na necessidade de sua própria natureza, é raro que os homens vivam somente sob a condução da razão: “em vez disso o que ocorre é que eles são, eles são em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos” (E, IV, prop.35, esc.). Por isso, a política não pode ser deduzida a partir de uma natureza humana que fosse constituída de tal maneira que o único agir possível seria o racional. Tal conclusão acarretaria que não haveria mais necessidade da constituição do Estado civil, pois, nesse caso, o “direito de natureza, na medida em que se considera ser próprio do gênero humano, seria determinado só pela potência da razão.” (TP, II, §5). No entanto, o homem está submetido, como vimos, à condição de ser uma parte da natureza<sup>91</sup>, e, portanto, o seu *conatus* é superado pela potência das coisas exteriores. Dessa forma, “os homens”, afirma Espinosa, “são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se” (TP, II, §5).

Dessa forma, para Espinosa,

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais sábios) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas. (TP, I, §1).

Espinosa rejeita, portanto, o argumento de que o homem não segue a ordem comum da natureza ou de que a mente fosse produzida de tal maneira que o seu funcionamento fosse autodeterminado. Inscrever a política em uma ordem que

<sup>91</sup> A condição de ser uma parte da natureza não é exclusiva dos ignorantes, ao contrário do vários filósofos afirmaram ao longo da tradição, para Espinosa “o homem, com efeito, seja sábio ou ignorante, é uma parte da natureza”. (TP, II, §5)

depende de uma natureza humana inexistente é puro idealismo<sup>92</sup>. Espinosa pretende, ao contrário, partir de uma perspectiva realista; por esse motivo, ele escreve que os políticos “escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos. Dado, com efeito, que tiveram a experiência por mestra, não ensinaram nada que se afastasse da política”. (TP, I, §2)

#### 4.6.3. Estado Civil

A condição para a existência de um Estado é que a multidão renuncie ao poder de agir de acordo com a sua própria legislação, pois “o livre juízo dos homens é extremamente diversificado e cada qual pensa que só ele é que sabe tudo” (TTP, p.302). A tarefa de legislar, dessa forma, tem que estar nas “mãos, ou de todos, ou de alguns, ou de um só”. Na democracia o exercício de promulgar regras de convívio comum é uma responsabilidade de todos, uma vez que nesse regime político cada um transfere a sua potência natural não para um monarca ou para um pequeno grupo de pessoas na oligarquia, mas sim para a totalidade da sociedade. Na oligarquia essa tarefa está restrita a poucos, já na monarquia o exercício de legislar é personificado na figura do monarca que ocupa a soberania. No entanto, em nenhuma dessas formas de governo a multidão renuncia ao seu direito “de raciocinar e de julgar.”<sup>93</sup> (TTP, p.303).

Na construção de um direito comum o “fim último” do Estado

<sup>92</sup> Para Guimaraens e Rocha (2016), “a utopia da transformação de todos os homens em seres racionais não deve sequer ser levada em consideração, dada sua impossibilidade. Além disso, essa utopia é arriscada, pois cria as condições de legitimação de governos oligárquicos enquanto inconcluso o projeto de racionalização geral dos cidadãos. Durante o tempo em que não se revelarem, definitiva e universalmente, as veredas da razão para a maioria da multidão, não resta alternativa que não o governo de poucos, considerados sábios e racionais, a quem se delegará a tarefa de realizar tamanha – e impossível – obra.” (p.204)

<sup>93</sup> Guimaraens (2008, p.257), compreende que “o princípio que Spinoza segue para construir sua política se inscreve na relação entre o poder e a potência. Assim, a liberdade também deve ser compreendida mediante a construção de um aparato institucional que contenha o exercício do poder, subordinando-o efetivamente à potência da multidão. Não se trata de pensar a autonomia da multidão apenas sob o ponto de vista de seu incessante movimento instituinte, mas também de acordo com as próprias instituições constituídas, que devem ser orientadas para a intensificação do processo constituinte. [...] a liberdade da multidão passa pela limitação do poder – evitando que toda vontade do poder se torne lei – e pela explícita submissão do poder à potência da multidão, que deve ser encarregada da proteção do poder, ou seja, as armas devem estar sob o controle da multidão. Disso se conclui que, em virtude de a multidão ser responsável por sua própria organização e nela residir o movimento de afirmação da liberdade, inegavelmente consiste no sujeito político que ocupa o papel de protagonista no cenário político.”

não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. (TTP, p302).

O Estado, dessa forma, ao monopolizar a força e o direito, é o “mais potente mecanismo através do qual o poder da imaginação pode ser reformado na multidão à imagem da razão.” (YOVEL, 1993, p.140). No entanto, se todos agissem somente de acordo com as regras racionais o aparato estatal seria desnecessário<sup>94</sup>. O Estado, dessa maneira, torna-se “não apenas um mecanismo de poder mas também um agente civilizador, um instrumento de educação.” (YOVEL, 1993, p. 141)

O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera, ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade. (TTP, p. 302)<sup>95</sup>

O Estado tem como função, então, conduzir a multidão à imagem da razão, agir de acordo com as leis estabelecidas do poder soberano não contraria as regras estabelecidas pela racionalidade, porque “foi precisamente a rogo da razão que cada um decidiu transferir para aquele o direito de agir conforme entendesse.” (TTP, p.304). A liberdade de opinião, por conseguinte, não constitui um elemento desestabilizador da ordem social. Por isto é necessário, segundo Espinosa, “que lhes [o Estado] deixe a faculdade de decidirem [dos indivíduos] tudo quanto deve fazer e não pratique nenhuma ação contra as suas ordens [do Estado], ainda que tenha muitas vezes que agir contra o que julga e professa ser o bem.” (TTP, p.303). Nesse sentido, Aurélio (2014, p.40) afirma que

atribuir como função “à coisa pública”, à política, a instituição e preservação da liberdade equivale a reconhecê-la como operador da transformação do indivíduo num ser *sui juris*, isto é, num ser que é senhor de si. A verdadeira função da política é resgatar o indivíduo do

<sup>94</sup> “Se todos os homens pudessem com facilidade guiar-se unicamente pela razão e se conhecessem a enorme utilidade e a necessidade do Estado, não haveria ninguém que não detestasse a falsidade, e todos, por desejo daquele que é o maior dos bens, ou seja, a conservação do Estado, observariam integralmente e com a máxima fidelidade os contratos e manteriam, acima de tudo, a palavra dada, que é o mais forte baluarte do Estado”. (ESPINOSA, TTP, p.239).

<sup>95</sup> Bove (2008, p.95) considera que “as duas tendências contra as quais se deve necessariamente construir um mundo comum (e um corpo político resistente em regime de paz) são a automação e a animalização de seus súditos.”

domínio alheio, aproximando-o ‘da liberdade que a liberdade concede a cada um’. É isto que acontece maximamente em democracia.

Espinosa, no entanto, admite que existe a possibilidade de conflito entre a esfera estatal e a da sociedade civil. No entanto, caso esse conflito chegasse ao ponto de que a liberdade de pensamento fosse tolhida, isso conduziria à ruína do Estado. “Não há nada” que os homens “menos suportem do que ver as opiniões que julgam verdadeiras rotuladas de crime e aquilo que os estimula à piedade para com Deus e para com os homens considerado como delito.” (TTP, p.306). Dessa forma, quanto maior a repressão exercida sobre a liberdade de expressão maior será a resistência dos homens ao poder arbitrário do governante. Para Balibar (2015. Tradução minha),

quando cada indivíduo é submetido a uma espécie de pensamento *como um outro*, a força produtiva de seu pensamento torna-se destrutiva. No limite se obtém, ao mesmo tempo, uma espécie de loucura (fúria) dos indivíduos e uma perversão de todas as relações sociais.

Para a conservação da soberania é necessário, portanto, que o Estado permita, o mais amplamente possível, a expressão de opiniões pessoais. No Estado em que os indivíduos, de maneira consciente, contribuem para a constituição da soberania estatal, os indivíduos desejam naturalmente a sua autoridade e a sua conservação (BALIBAR, 2015). “O Estado que, pela liberdade de opinião, maximiza suas possibilidades de tornar decisões racionais, coloca ao mesmo tempo aos próprios indivíduos na posição de escolher a obediência como a única conduta vantajosa.” (BALIBAR, 2015). A soberania, dessa forma, é uma construção coletiva, “um processo de ‘transferência’ de potências individuais à potência pública e a estabilização das flutuações ideológicas, que se dá pela palavra” (BALIBAR, 2015).

#### 4.6.4. Imaginação e superstição

Na teoria política espinosana podemos encontrar um aspecto, desenvolvido parcialmente nesta dissertação na noção de parte da natureza, essencial para compreendermos a principal discrepância entre a ideia de democracia defendida por Espinosa e aquela defendida por Marx na CFDH: a questão das superstições e da imaginação como elementos presentes fortemente na multidão. Como diz

Espinosa no prefácio do TTP, “se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” (TTP, p.5). No entanto, a realidade na qual a multidão está inserida é marcada pela presença das paixões e das superstições. Dessa maneira,

como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, [os homens] estão sempre prontos a acreditar seja no que for [...]. (TTP, p.5)

Mas o que causa a superstição? O medo, responde Espinosa. Somente enquanto estão submetidos ao medo, os homens se deixam dominar pela superstição<sup>96</sup>. Uma vez que o medo é a causa da superstições e esse origina-se enquanto “experimentamos uma natureza caótica, hostil e contrária a nossos fins (BOVE, 2009, p.185. Tradução minha), todos estão, afirma Espinosa, submetidos naturalmente à superstições. Com efeito, em virtude da superstição ser inconstante e variável, pois é uma ilusão produzida pela mente, os homens mudam frequentemente de superstições. “Precisamente”, afirma Espinosa, “porque o vulgo persiste na sua miséria é que nunca está por muito tempo tranquilo e só lhe agrada o que é novidade e o que ainda não o enganou” (TTP, p.7).

A superstição não é só uma forma de medo que atinge a multidão na sua vida privada, mas também é um mecanismo eficaz de dominação da multidão: “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões.” (TTP, p.7). Tudo se passa como se Espinosa, por meio do conhecimento do mecanismo que engendra as superstições, desvelasse o papel que o controle por meio do imaginário tem sobre a conduta e os afetos dos homens. Esse controle tem a sua eficácia justamente enquanto a multidão é dominada pelas paixões. Se todos fossem causa adequadas de suas afecções, o poder do imaginário, e por conseguinte do medo – já que, nesse caso, o medo é um afeto de tristeza, portanto,

<sup>96</sup> “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. Se depois do já dissemos, alguém quisesse ainda exemplos, veja-se Alexandre, que só se tornou supersticioso e recorreu aos adivinhos quando, às portas de Susa, começou pela primeira vez a temer pela sua sorte [...]; assim que venceu Dario, desistiu logo de consultar os adivinhos e arúspices. Até o momento em que, uma vez mais aterrado pela adversidade, abandonado pelos bactrianos, atacado pelos citas e imobilizado devido a uma ferida, *recaiu [...] na superstição, esse logro das mentes humanas, e mandou Aristrando, em quem depositava uma confiança cega, explorar por meio de sacrifícios a evolução futura dos acontecimentos.*” (TTP, p.6-7. Grifos do autor).

negativo; o homem somente está submetido ao medo enquanto é causa inadequada, pois o negativo nunca é interno a uma essência, mas somente externo – o poder da superstição seria nulo. O argumento que está em jogo nesse ponto é de que se todos pudessem sempre agir somente de acordo com as regras da razão a potência do imaginário não existiria. No entanto, uma vez que os homens, como vimos, são uma parte da natureza, eles estão necessariamente submetidos às paixões, portanto, não podem agir exclusivamente em base na razão. Se o medo é um mecanismo utilizado para a servidão, “o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos dos súditos” (TTP, p.252).

Se, efetivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem [...]. (TTP, p.8)

Embora haja um poder dos governantes sobre o imaginário social, esse poder não é absoluto<sup>97</sup>. Pois, como vimos anteriormente, ninguém renuncia ao seu direito natural de forma absoluta, de forma que essa renúncia parcial é um elemento de resistência contra os abusos dos governantes em qualquer regime político.

Se até esse ponto encontramos uma concepção negativa da imaginação, como uma forma de erro ou ilusão, a partir do estudo histórico do Estado Hebreu encontraremos uma nova formulação do papel da imaginação, que consiste no reconhecimento do papel do imaginário de um povo para a sua própria organização e conservação política. Pois,

pelo estudo histórico, sobre a base da riqueza experimental que a Escritura lhe traz, Espinosa iluminou uma nova figura da imaginação política que não é mais somente a potência da ilusão e da ficção analisados no apêndice da parte I da *Ética* e no capítulo II do TTP, onde a imaginação era vista como uma impotência do entendimento. Por isso, a imaginação é a potência coletiva e constitutiva das instituições que podem ser racionalmente perfeitas e totalmente adaptáveis aos desejos e às necessidades de um povo particular. O que foi descoberto é então o lugar essencial do imaginário de um povo no próprio curso do processo de auto-organização política, como potência

<sup>97</sup> “[...] se é verdade que não se podem submeter os ânimos da mesma forma que se submetem as línguas, apesar disso, os ânimos estão de certo modo sob o poder do soberano, o qual dispõe de muitos meios para fazer com que a grande maioria dos homens acredite, ame ou odeie o que ele quiser.” (TTP, p.252).

de unidade e de racionalidade política. (BOVE, 2002, p.116. Tradução minha).

Dessa forma, a partir da do estudo do Estado Hebreu entrará em cena um novo papel do imaginário, onde

a imaginação não só conduz naturalmente, segundo a lógica do preconceito finalista e da superstição, à constituição política da tirania sobre uma base mistificadora, mas também a imaginação é constitutiva e coletiva de instituições que podem ser perfeitas e totalmente adaptadas aos desejos e necessidades de um povo. O que se descobre é pois não só a potência constitutiva da imaginação (como imaginário naturado), mas o seu lugar essencial no próprio coração do processo de auto-organização política da multidão como potência de unidade e de racionalidade prática. (BOVE, 2009, p.245. Tradução minha)

#### 4.7. “Verdadeira democracia” e sociedade transparente.

Foi, por conseguinte, essa compreensão da imaginação como um elemento essencial para a existência de uma sociedade que Althusser privilegiou em sua leitura de Espinosa:

No apêndice do Livro I da *Ética* e do *Tratado Teológico-Político*, encontrávamos com efeito o que é sem dúvida a primeira teoria da *ideologia*, que nunca havia sido pensada em suas três características: 1) sua ‘realidade’ *imaginária*; 2) sua *inversão* interna; 3) seu ‘centro’: a ilusão do *sujeito*. [...] A ‘teoria’ de Espinosa recusava toda ilusão sobre a ideologia, e sobre a primeira ideologia desse tempo, a religião, identificando-a como imaginária. Mas ao mesmo tempo ele recusou tomar a ideologia por simples erro, ou ignorância nua, pois fundamentava o sistema desse imaginário sobre a relação dos homens no mundo ‘expressa’ pelo estado de seus corpos. Esse *materialismo do imaginário* abria o caminho de uma surpreendente concepção do primeiro gênero de conhecimento: qualquer outra coisa diferente de um “conhecimento”, mas o mundo material dos homens tal como eles vivem, aquele de sua existência concreta e histórica” (ALTHUSSER, 1978, p.105. Tradução modificada).

Portanto, Espinosa ao desenvolver o papel da imaginação e da superstição para a conservação de uma sociedade particular formulou uma primeira forma de ideologia. No entanto, essa primeira formulação não possuía apenas um caráter negativo, como um simples erro ou ilusão, mas constituía um verdadeiro sistema de representações, uma forma de expressão da relação dos seres humanos com o mundo. É justamente essa ideia do papel fundamental da imaginação ou da ideologia que está ausente no pensamento de Marx em 1843. A problemática feuerbachiana impede-o, portanto, de reconhecer o papel fundamental da ideologia para a conservação de uma sociedade. Além disso, essa problemática

leva-o a defender que a “verdadeira democracia” é capaz de realizar totalmente o ser genérico (*Gattungswesen*), implicando que as relações sociais entre os indivíduos que compõe essa sociedade serão racionais, portanto, transparentes.

Dessa forma, a intervenção do conceito de democracia de Espínosa na problemática feuerbachiana, na qual Marx estava inserido na época da redação da CFDH, produz um efeito no qual se perderia a potência “teórica daquilo que Althusser justamente denominou de materialismo do imaginário espinosano”<sup>98</sup> (MORFINO, 2013, p.159. Tradução minha).

Portanto, a presença de Feuerbach conduz Marx à conclusão de que a verdadeira essência do homem reside no Estado “que exprime a sua universalidade de forma alienada; basta tomar consciência disso e realizar conseqüentemente uma boa “universalidade”, não alienada” (ALTHUSSER, 1998, p.66). Tudo se passa como se a “verdadeira democracia” fosse uma forma capaz de libertar a multidão de todas as formas de servidão. Como afirma Althusser referindo-se ao comunismo:

Não é por acaso que o comunismo aparece como o contrário do fetichismo, o contrário de todas as formas reais nas quais aparece o fetichismo: na figura do comunismo como o inverso do fetichismo, o que aparece é a livre atividade do indivíduo, o fim da sua “alienação”, de todas as formas da sua alienação: o fim do Estado, o fim da ideologia, o fim da própria política. No limite, uma sociedade de indivíduos sem relações sociais.<sup>99</sup> (ALTHUSSER, 1998, p.71)

No entanto, podemos encontrar entre os comentadores da obra da juventude de Marx que se opõem à tese de que a “verdadeira democracia” implica em uma sociedade transparente dois argumentos principais defendidos por Garo (2000) e Abensour (1998). Garo, em primeiro lugar, se opõe ao argumento da transparência

<sup>98</sup> O materialismo do imaginário consiste, para Althusser, na ideia de que Espinosa construiu o conceito do imaginário não como uma forma na qual se oporia ao entendimento, mas como algo que expressa a relação dos homens e das mulheres com o mundo material de suas existências.

<sup>99</sup> “Mesmo que se trate apenas de uma antecipação, que deve ser pensada como tal e com extrema prudência, não podemos aceitar esta imagem paradisíaca da transparência dos seres humanos, dos seus corpos, das condições de sua vida e de sua liberdade. Se uma sociedade comunista chegar a existir, ela terá as suas relações de produção — única denominação possível para esta “livre associação dos homens” — e, portanto, as suas relações sociais e as suas relações ideológicas. E se esta sociedade estará finalmente livre do Estado, isso não significa que a política também será extinta: ela conhecerá certamente o fim das últimas formas burguesas da política, mas esta política (a única que Marx pôde ver no limite mesmo de seu “ponto cego”) será substituída por uma política diferente, uma política sem Estado, o que não é tão difícil de conceber se levarmos em conta que mesmo em nossa sociedade o Estado e a política não se confundem.” (ALTHUSSER, 1998, p.71)



da verdadeira democracia, pois “a democracia não é a resolução dos antagonismos sociais mais a sua expressão fiel, o anúncio de um problema, e não o seu desaparecimento.” (p.38. Tradução minha). Abensour (1998), por sua vez, argumenta que “o advento da verdadeira democracia não deve ser confundido nem com a famosa noite em que todos os gatos são pardos, nem com um nascer de sol ofuscante a ponto de apagar todos os contornos” (p.93) pois,

se, por um lado, dependente de uma ideia do sujeito como causa de si, esse pensamento oblitera, incontestavelmente, a finitude, por outro lado, na medida em que ele não para de insistir nessa vontade de auto-instituição continuada, ele declara *volens nolens* que essa identidade de si a si só pode existir reconquistada, permanentemente, ao desprendimento e à despossessão que, por sua vez, não cessa de introduzir o tempo. Assim a verdadeira democracia, regida pelo princípio de autofundação continuada, não é pensada como realização definitiva, mas como uma unidade, fazendo-se e refazendo-se permanentemente, contra o surgimento sempre ameaçador da heteronomia; em resumo, levada pelo movimento da infinitude do querer. (p.88-89).

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

#### 4.8. Conclusão

Dessa forma, Marx formulou o conceito de “verdadeira democracia” na tentativa de superar a oposição presente na modernidade entre a vontade particular e a vontade geral. Por um lado, podemos encontrar nesse conceito diversas convergências com o pensamento político de Espinosa; por outro lado, a ausência

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

## 5. Conclusão

A escolha do tema dessa dissertação teve como principal objetivo mostrar os limites internos da obra do jovem Marx a partir de um diálogo com a filosofia de Espinosa.

Marx, ao elaborar o conceito de “verdadeira democracia”, buscou, sobretudo, uma maneira pela qual pudesse romper a exclusão do povo na determinação do conteúdo do Estado. Esse rompimento é a condição para que a multidão não considere o domínio estatal como um ser dotado de uma vida independente e transcendente ao domínio do povo. Para isso, foi necessário desconstruir a solução hegeliana de um Estado racional. No entanto, essa desconstrução inscreve-se na problemática do humanismo teórico, causando uma ideia de sociedade constituída de tal maneira que a potência do imaginário seria, de fato, neutralizada por meio da extirpação das contradições no seio das relações sociais.

No processo de crítica à utopia do Estado racional, Marx utiliza-se, em primeiro lugar, do argumento da inversão do sujeito e do predicado elaborado por Feuerbach e do argumento da interpolação sub-reptícia do empírico no lógico formulado por Trendelenburg para demonstrar que a filosofia do direito hegeliana é marcada pelo misticismo-lógico. Em segundo lugar, o misticismo impede que Hegel deduza não só o Estado e a constituição, mas também a família e a sociedade civil a partir da realidade dada. A dedução dessas esferas na *Filosofia do Direito* é marcada pela inversão do sujeito-predicado. O poder governamental, todavia, apresenta o mesmo caráter mistificador. Hegel não consegue construir esse poder de tal maneira, segundo Marx, que as determinações do soberano não apareçam à sociedade civil como algo arbitrário. Mesmo na construção do poder legislativo, que tem um papel central para a incorporação da sociedade civil em uma totalidade orgânica, Hegel não supera a contradição entre interesses particulares e universais.

A única solução para essa dicotomia, segundo Marx, encontra-se na “verdadeira democracia”. No entanto, no diálogo que estabelecemos entre Espinosa e Marx concluímos que o autor alemão subestima a potência dos afetos. Na ideia marxiana de “verdadeira democracia” encontramos alguns aspectos presentes na ideia de emancipação tal como descrita por Laclau:

Emancipação pressupõe a eliminação do poder, a abolição da distinção sujeito/objeto e a gestão – sem qualquer opacidade ou mediação – dos assuntos da comunidade por agentes sociais identificados com o ponto de vista da totalidade social. (LACLAU, 2011, p.23 Colocar na bibliografia)

Como partimos da tese althusseriana da ruptura entre o pensamento da juventude e da maturidade, é preciso em uma pesquisa futura determinar em que medida a fundação da problemática do materialismo histórico altera o estrutura interna da teoria e da prática marxiana. Podemos encontrar na *Guerra Civil na França* algumas pistas nesse sentido. Em 1871 Marx elabora o conceito de comuna, cujos fundamentos vão em direção a uma forma de democracia radical. Na comuna, em contraposição ao governo representativo, como uma forma de que os mandatários não obtivessem autonomia em relação aos objetivos e interesses do povo que o elegeu, todos os mandatos dos representantes eleitos por meio de sufrágio universal eram imperativos e revogáveis.

[A comuna de Paris] foi [...] uma revolução não contra essa ou aquela forma de poder estatal, seja ela legítima, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o Estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social. Não foi uma revolução feita para transferir-lo de uma fração das classes dominantes para outra, mas para destruir essa horrenda maquinaria de classe ela mesma. Não foi uma dessas lutas insignificantes entre as formas executiva e parlamentar da dominação de classe, mas uma revolta contra ambas essas formas, integrando uma à outra, e da qual a forma parlamentar era apenas uma enganosa atividade paralela do Executivo. (MARX, 2011, p.127. Tradução modificada)

O elemento que faz com que Marx recuse a forma em que o Estado, mesmo após a Revolução Francesa, consiste em que esse, ao contrário da opinião de outros filósofos, sobretudo Hegel, é o local de uma contradição insolúvel entre sua intenção de universalidade e racionalidade e seus limites materiais. A esfera estatal e seus respectivos aparelhos, segundo Marx, são um meio não de realizar a

igualdade de condições preconizadas pelos Iluministas radicais<sup>100</sup>, mas uma forma de dominação de classe, cujo objetivo principal é garantir as condições de exploração da maioria do povo pelo regime capitalista.

No entanto, essa recusa do papel do Estado como elemento de realização de um interesse universal no qual privilegiaria a maioria do povo em detrimento das minorias, hegemônicas economicamente, não significa para Marx a perda do ideal democrático radical inaugurado por Espinosa. Para tanto, assim como para os Iluministas Radicais, é necessário uma revolução na qual se supere, ao invés de aperfeiçoar-se a forma de organização e, conseqüentemente, a dominação de classe. Nesse sentido, Balibar afirma que

A revolução em que ele pensa se refere evidentemente à tradição francesa. É o que pretendem os jovens democratas radicais, é a *retomada* do movimento que foi interrompido, e depois invertido, pela instituição “burguesa” da república depois de Termidor, pela ditadura napoleônica, e enfim pela Restauração e a Contra-Revolução (sempre pelo *Estado*). E, ainda mais precisamente, trata-se, na escala da Europa, de levar a termo o movimento revolucionário e torná-lo universal, reencontrando a inspiração e a energia do seu “lado esquerdo”, esse componente *igualitário* da Revolução (representado principalmente por Babeuf), de onde saiu, justamente, no começo do séc. XIX, a ideia de comunismo. (BALIBAR, 1995, p. 30)

Portanto, se no *Manifesto Comunista* encontramos a tese problemática da identificação do Estado com a política e, conseqüentemente, a desapareição dessa última com o comunismo, na *Guerra Civil na França* a autonomia do político em relação ao Estado retorna ao primeiro plano de reflexão de Marx. Uma vez que no *Manifesto* poderia se ter a interpretação de que o Estado seria uma “organização da classe dominante” e, portanto, como afirma Balibar, poderia se constituir um paralelismo entre a revolução burguesa e a proletária, no sentido de que o Estado burguês e o Estado proletário seriam distintos, mas teriam “um princípio (uma definição geral, uma essência) comum: a simples ‘organização em classe dominante’” (BALIBAR, 1975p.152), a noção de comuna vem justamente retificar o *Manifesto*. De um lado, a burguesia se organiza como classe dominante “apenas desenvolvendo o aparelho do Estado”, enquanto que “o proletariado ‘se organiza em classe dominante’ apenas fazendo surgir ao lado do aparelho do Estado e contra ele formas de prática e de organização política totalmente

<sup>100</sup> Nesse sentido Israel (2013) afirma que o propósito do Estado, para o Iluminismo Radical, “é completamente secular e consiste em promover os interesses terrenos da maioria e em evitar que

diferentes” (BALIBAR, 1975, p.152). Tal conjunto de práticas se organiza na forma de uma democracia radical, cujos fundamentos se apoiam em uma recusa de qualquer transcendência à potência imanente da multidão.

## 6 Referências bibliográficas

### 4.9. Bibliografia primária

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. – 2. Ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

\_\_\_\_\_, **Obra Completa II**: correspondência completa e vida. Tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_, **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_, **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MARX, K. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. Crítica da filosofia do direito de Hegel–Introdução. In: **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Cuaderno Spinoza**. Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás Gonzáles Varela. Barcelona: Montesinos, 2012.

\_\_\_\_\_. Le Traité Théologico-Politique et la correspondance de Spinoza : trois cahiers d'étude de l'année 1841. In: **Cahiers Spinoza 1**. Paris: Ed. Réplique, 1977.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã** : crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **A sagrada família**, ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. – 1. Ed. revista. São Paulo, Boitempo, 2011.

#### 4.10. Bibliografia secundária

ABENSOUR, M. **A democracia contra o Estado**: Marx e o momento maquiaveliano. Tradução de Cleonice P. B. Mourão, Eunice D. Galery. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

ALTHUSSER, L. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. **Crítica Marxista**, n. 20. 2005. [http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo110artigo1.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo110artigo1.pdf). Data de acesso: 01/01/2015

\_\_\_\_\_. A querela do humanismo. In: **Crítica Marxista**, n. 9. São Paulo: Xamã, 1999.

\_\_\_\_\_. A querela do humanismo II. In: **Crítica Marxista**, n. 14. São Paulo: Boitempo, 2002.

\_\_\_\_\_. Elementos de autocrítica. In: **Posições 1**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978a.

\_\_\_\_\_. Éléments d'autocritique. In: **Solitude de Machiavel**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

\_\_\_\_\_. Hoje. In: **A Favor de Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso. – Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979a.

\_\_\_\_\_. **Maquiavelo y nosotros**. Madrid: Akal, 2004

\_\_\_\_\_. Marxismo e Humanismo. In: **A Favor de Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso. – Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979b.

\_\_\_\_\_. O objeto de O Capital. In: ALTHUSSER, L. et al. **Ler o capital**. 2 vol. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979-1980.



\_\_\_\_\_. O marxismo como teoria “finita”. **Revista Outubro**, v.2, n.5, 1998. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/02/Revista-Outubro-Edic%C3%A7%C3%A3o-2-05.pdf>. Data de acesso: 01/01/2015.

\_\_\_\_\_. Sobre a relação de Marx com Hegel. In: D’HONDT; DERRIDA, J.; ALTHUSSER, L.; et al. **Hegel e o pensamento moderno**. Tradução de Rui Magalhães e Sousa Dias – Porto: Rés editora, 1979c.

\_\_\_\_\_. Sobre o Jovem Marx. In: **A Favor de Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso. – Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979d.

\_\_\_\_\_. Sustentação de tese em Amiens. In: **Posições 1**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978b.

ALTHUSSER, L. et al. **Ler o capital**. 2 vol. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979-1980.

ANDERSON, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. Tradução de Marcelo Levy. – 2.ed. – São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. **Crise da crise do marxismo**: introdução a um debate contemporâneo. Tradução de Denise Bottmann. – 2.ed. – São Paulo: Brasiliense, 1985.

AVINERI, S. **The Social and Political Thought of Karl Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

AURÉLIO, D. **O mais natural dos regimes: Espinosa e a democracia**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

BALIBAR, E. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

\_\_\_\_\_. **Spinoza et la politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2015. E-book.

\_\_\_\_\_. **Cinco estudos sobre o materialismo histórico**. 2 vol. Lisboa: Presença, Martins Fontes, 1975.

\_\_\_\_\_. **Sobre a ditadura do proletariado**. Lisboa: Moraes, 1977.

BENSUSSAN, G. “Spinozisme”. In: LABICA, G., BENSUSSAN, G. **Dictionnaire critique du marxisme**. Paris: PUF, 1999, p. 1081-1085.

BERLIN, I. **Karl Marx**: sua vida, seu meio e sua obra. São Paulo: Siciliano, 1991.

BOITO JUNIOR, A. Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx. **Crítica Marxista**, n.36, p. 43-53, 2013.

\_\_\_\_\_. O lugar da política na teoria marxista da história. **Crítica Marxista**, v. 1, n.19, p. 62-81, 2004.

BOVE, L. De l'étude de l'Etat hébreu à la démocratie. La stratégie politique du conatus spinoziste. **Revue Philosophiques**, 29/1, Printemps 2002, p. 107-119

\_\_\_\_\_. Direito de guerra e direito comum na política Spinozista. **Revista Conatus: Filosofia de Spinoza**, vol.2, n. 4, 2008. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo;sessionid=FAF341E3C2F7899966269C83ABD02462.dialnet01?codigo=4016852>. Data de acesso: 01/12/2015

\_\_\_\_\_. **La estrategia del conatus**: Afirmación y resistencia em Espinoza. Madrid : Tierradenadie Ediciones, 2009)

CHAUÍ, M. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_, **Desejo, ação e paixão na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. Marx e a democracia: o jovem Marx leitor de Espinosa. In: FIGUEIREDO, E. L.; CERQUEIRA FILHO, G.; KONDER, L. **Por que Marx?** Rio de Janeiro: Graal, 1983.

\_\_\_\_\_. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CITTON, Y. L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle. In: BOVE, L., CITTON, Y., LORDON, F. **Qu'est-ce que les Lumières « Radicales »**. Paris : Éditions Amsterdam, 2007, p. 299-324.

CORNU, A. **Marx y Engels**: del idealismo al materialismo histórico. Buenos Aires: Editorial Platina e Editorial Stilcograf, 1965.

DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

ELLIOT, G. **Althusser**: the Detour of Theory. Boston: Brill, 2006.

FAUSTO, R. Sobre o Jovem Marx. **Discurso**. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 13, p. 7-52, 1983.

FEUERBACH, L. **Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia**. Tradução de Artur Morão. Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2008.

FISCHBACH, F. **La production des hommes** – Marx avec Spinoza. Paris: PUF, 2014.

FÖRSTER, E (Ed.); MELAMED, Y (Ed.). **Spinoza and German idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FREDERICO, C. **O jovem Marx**: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social. 2. ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2009.

GAINZA, M. **Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Revista IHU On-Line**, São Leopoldo 6 ago. 2012. Entrevista. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4542&secao=397](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4542&secao=397). Data de acesso: 05/01/2017.

GARO, I. **Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: La politique dans la philosophie**. Paris: Éditions Demopolis, 2011.

GUIMARAENS, F. **Cartografia da imanência: Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito**. Tese (doutorado) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

GUIMARAENS, F.; ROCHA, M. Resistência, Potência, Socialização dos Afetos e a Formação do Melhor Estado. **Cadernos Espinosanos**, [S.l.], n. 35, p. 167-207, dec. 2016. ISSN 2447-9012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/121114>>. Acesso em: 02 jan. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2016.121114>.

HEGEL, Georg. **Briefe von und an Hegel**. 4 v., J. Hoffmeister, Hamburg. – 3.ed. – 1969-1981.

\_\_\_\_\_. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo, RS : Ed. Unisinos, 2010.

HYPPOLITE, J. La Conception Hegelienne de l'Etat et sa Critique par Karl Marx. In: **Études sur Marx et Hegel**. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955.

HÖSLE, V. **O sistema de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

IGOIN, A. D'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx. In : **Cahiers Spinoza 1**. Paris: Ed. Réplique, 1977.

ISRAEL. J. **Illuminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750**. Tradução Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LACLAU, E. Da emancipação à liberdade. In: **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LEFEBVRE, J.P.; MACHEREY, P. **Hegel e a sociedade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LÖWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LUKÁCS, G. O Jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: LUKÁCS, G. **O Jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Organização, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

KOUVELAKIS, S. **Philosophy and Revolution: from Kant to Marx**. London: Verso, 2003.

MACHEREY, P. **Hegel ou Spinoza**. 2. ed. - Paris: Éditions La Découverte, 2003.

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris, Editions de Minuit, 1969

\_\_\_\_\_. Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx. In : **Cahiers Spinoza 1**. Paris : Ed. Réplique, 1977

MANIGLIER, P. What is a problematic? In: **Radical Philosophy: a journal of socialist and feminist philosophy**, n.173, p.21-23, mai/june. 2012.

MIGUEL, L. **Democracia e representação: territórios em disputa**. – 1.ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MONTESQUIEU, C. **O espírito das leis**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

MORFINO, V. **El Tiempo de La Multitud**. Madrid: Tierradenadie: Ediciones, 2014.

\_\_\_\_\_. O primado do encontro sobre a forma. **Crítica Marxista**, n. 23, 2005. Disponível em:

[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/A\\_Vittorio\\_23.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/A_Vittorio_23.pdf)  
f. Data de acesso: 01/01/2015.

\_\_\_\_\_. Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione. In: **Consecutio Temporum**, Roma, n. 5, 2013. Disponível em: <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2014/03/N.-5-rivista-integrale.pdf>.  
Data de acesso: 26/05/2016.

MOTTA, L. **A Favor de Althusser: Revolução e Ruptura na Teoria Marxista**. – 1.ed.—Rio de Janeiro: Grama: FAPERJ, 2014.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

\_\_\_\_\_. **Espinosa subversivo e outros escritos**. – 1.ed. – Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro; DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. Prefazione. In: PASCUCCI, M. **La potenza della povertà: Marx legge Spinoza**. Verona: Ombre corte, 2006.

PASCUCCI, M. **La potenza della povertà: Marx legge Spinoza**. Verona: Ombre corte, 2006.

PLEKHANOV, G. **Os princípios fundamentais do marxismo**. São Paulo: Hucitec, 1978.

POGRENBINSCHI, T. Jovem Marx, nova teoria política. **Dados**, Rio de Janeiro, v.49, n.3, p.537-552, 2006.  
[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52582006000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582006000300004). Data de acesso: 01/02/2015  
<http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582006000300004>.

\_\_\_\_\_. **O enigma do político: Marx contra a política moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ROCHA, A. **Espinosa e a inteligibilidade da história: ensaios sobre a liberdade e a democracia no Tratado Teológico-Político**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RUDA, F. **Hegel's rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of right**. Continuum, 2011.

RUBEL, M. **Marx Critique du Marxisme**. Paris, Payot, 2000.

\_\_\_\_\_. Marx à la rencontre de Spinoza. In : **Cahiers Spinoza 1**. Paris : Ed. Réplique, 1977

RUGE, A. Zur Kritik des gegenwärtigen Staats und Völkerrechts. In : **Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst**, n.3, 1840.

SERENI, P. **Marx, Althusser et "l'homme communautaire" : le problème de la coupure**. In : Colloque annuel de clôture du séminaire de philosophie politique «Penser la transformation». 28 mai 2013. Université de Montpellier 3, Montpellier, 2013. <http://www.penser-la-transformation.org/colloque/2013-05-27%20sereni.htm>. Data de acesso : 01/01/2017.

SOLÈ, M. **Spinoza em Alemanha 1670-1789: historia de la santificación de um filósofo maldito**. – 1ª Ed. – Córdoba: Brujas, 2011.

TAYLOR, C. **Hegel: sistema, método e estrutura**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

TEXIER, J. **Revolução e democracia em Marx e Engels**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

TIBLE, J. **Marx selvagem**. São Paulo: Annablume, 2013.

TOSEL, A. Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses. In: \_\_\_\_\_; MOREAU, P-F; SALEM, J. **Spinoza au XIXe siècle**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. Disponível em: <http://books.openedition.org/psorbonne/187>. Data de acesso: 01/06/2016.

VAISMAN, E. A Obra de Juventude e da Maturidade: Ruptura ou Continuidade? In: Armando Boito Jr.; Caio Navarro de Toledo; Jesus Ranieri; Patrícia Vieira Trópia. (Org.). **A Obra Teórica de Marx:** Atualidade, Problemas e Interpretações. 1ed. Campinas/São Paulo: IFCH/Unicamp e Xamã Editora, 2001, v. 1, p. 13-23.

VOLPE, G. **Rousseau e Marx, a Liberdade Igualitária.** Lisboa: Edições 70, 1982.

YOVEL, Y. **Espinosa e outros hereges.** Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da moeda, 1999.