Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Bernardo Bianchi Barata Ribeiro

O fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza

Rio de Janeiro

2015

Bernardo Bianchi Barata Ribeiro

O fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadores: Prof. Dr. Renato Lessa

Prof. Dr. Christian Bonnet

Rio de Janeiro
2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA IESP

A ficha catalográfica deve ser preparada pela equipe da Biblioteca. Ela deverá ser inserida neste local e esta folha não é contada para fins de paginação.

Na versão impressa, deverá constar no verso da folha de rosto.

Formatar a fonte conforme o modelo escolhido para todo o trabalho (Arial ou Times New Roman)

A ficha desta máscara foi inserida através do recurso de selecionar, copiar e colar especial como documento do Word (objeto). É possível editá-la dando dois cliques em cima da ficha com o botão esquerdo do mouse.

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Bernardo Bianchi Barata Ribeiro

O fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovado em

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Renato Lessa (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

_____

Prof. Dr. Christian Bonnet (Orientador)
Université Paris 1

_____

Prof. Dr. Laurent Bove
Université d'Amiens

_____

Prof. Dr. Bernardo Ferreira
PPCIS – UERJ

_____

Prof. Dr. Cesar Guimarães
IESP – UERJ

_____

Prof.ª Dr.ª Chantal Jaquet
Université Paris 1

Rio de Janeiro

2015

a Marcelo, meu irmão

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar àquela para quem eu disse que não continuaria a ser advogado e que nunca esboçou a menor reação negativa, mesmo sendo essa, em certo sentido, a sua profissão de tantos anos, tendo apenas manifestado apoio e um carinho enorme pela minha decisão. Guardo no peito suas palavras: “o amor não tolhe, o amor sustenta e nos anima a nos alçar aos voos que nossa alma nos convida a nos lançar. O amor é, acima de tudo, generoso. O amor não ensina, ele apenas cria as condições para que aprendamos por nós mesmos”. Expresso o meu agradecimento a todos que me apoiaram, pela enorme generosidade que demonstraram, ao longo deste trabalho que se estendeu por anos importantes da minha formação – e da minha vida. Sem dúvida, também eu concebi este trabalho sob o signo da generosidade, embora tenha sido uma certa cedência da vontade que me tenha obrigado a decidir a hora de terminá-lo.

Expresso minha gratidão ao meu caro orientador Renato Lessa, com a firme convicção (ou crença) de que tantas discordâncias teóricas jamais implicarão nenhuma *epoché* do afeto e do respeito mútuos. Agradeço também ao querido professor César Guimarães, pelo dom singular para entender os propósitos alheios mesmo quando estes são seguramente opacos aos seus detentores. César foi uma das mais notáveis influências não apenas na minha maneira de pensar mas também pelo desenvolvimento da minha sensibilidade intelectual. Agradeço também o professor Bernardo Ferreira. E deixo também registrados meus agradecimentos ao corpo docente do antigo IUPERJ e do atual IESP-UERJ, aos professores Luiz Werneck Vianna, Marcelo Jasmin, Frédéric Vandenberghe, Ricardo Benzaquen. Agradeço também ao professor Christian Lynch por sua disposição a me ajudar quando surgiam os últimos obstáculos administrativos à marcação da minha defesa de tese.

Agradeço a Thaís Florencio Aguiar por ter sugerido enviar um projeto de tese ao professor Étienne Balibar, professor emérito da Universidade Paris Ouest Nanterre La Défense, o qual muito gentilmente teceu várias considerações importantes e me encaminhou à orientação de Laurent Bove, professor da Universidade de Amiens, na França. E lá se vão sete anos de interlocução com o professor Laurent Bove, que me recebeu durante o período de pesquisa na França, e cujos cursos e obras desempenharam um papel determinante no desenvolvimento da minha pesquisa. Agradeço também aos professores Jean-François Kérvegan, Lorenzo Vinciguerra e Vittorio Morfino. Agradeço a Chantal Jaquet, professora da Universidade Paris 1, pelo auxílio fundamental e inestimável para a conclusão deste doutorado. E, decerto,

agradeço o professor Christian Bonnet, meu orientador junto à Universidade Paris 1, pela sua amabilidade e diligência.

Não posso deixar de reconhecer toda a atenção e amizade dos colegas e professores dos Colóquios Spinoza, organizados no Rio de Janeiro e em Córdoba. Agradeço a Marilena Chauí, Ericka Itokazu, Fernando Bonadia, Diego Tatián e Sebastian Torres. Agradeço os membros do grupo Spinoza e a Filosofia, sediado no Departamento de Direito da PUC-Rio: Alexandre Mendes, Ana Luiza Saramago, Viviane Magno, Adriana Vidal, Rodrigo Costa, Felipe Jardim, Angélica Pizarro, Daniel Nogueira, Rafael Becker e João Maurício. Agradeço também aos demais professores da PUC-Rio, Francisco Guimarães e Adriano Pilatti. E, obviamente, deixo um agradecimento especial a Maurício Rocha, professor e amigo com quem comecei a estudar Spinoza, e cujo apoio foi essencial para a conclusão desta pesquisa.

Agradeço os colegas e amigos do IUPERJ, do IESP, da PUC-Rio e da vida: Pedro Lima, Mayra Goulart, Patrícia Rangel, Rafael Abreu, Gustavo Ribeiro, Tomas Garcia, Felipe Maia, Raquel Lima, Marlon Miguel, Júlia Alexim, Noelle Resende, Caroline Carvalho, Ana Coutinho, Rômulo Lima, Maria Eduarda Castro, Pedro Laureano Rafael Betencourt, José Quental, Joana Maia, Davi Silva, Elise Andrade, Marcelo Mendes e Diego Santos. E, claro, deixo um agradecimento caloroso ao meu amigo de longa data e leitor atento de várias partes desta pesquisa, quando o texto ainda estava bastante indigesto, Jorge Chaloub. Deixo um agradecimento especial a Linda Gogolin e a Frida por se esforçarem além do que era razoável para me darem as melhores condições possíveis para redação desta tese durante minha estadia em Hamburgo. Agradeço o meu irmão Marcelo e meus demais familiares pelo apoio, ajuda e carinho, especialmente, nestes últimos meses, Maria Altair, Luciano, Alberto, Elza, Heitor, Margarida, Elyria e Ana Chacel. Agradeço também o meu caro tradutor e amigo, David Amalric, a quem coube, em tempo recorde, verter este trecho para o francês.

Agradeço, por fim, as instituições e os órgãos de fomento à pesquisa por terem me permitido desenvolver este trabalho: Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e o Conselho nacional de desenvolvimento científico e tecnológico (CNPq).

Bruma de Oro, el Occidente alumbra
La ventana. El asidua manuscrito
Aguarda, ya cargada de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judio
De tristes ojos y de piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el rio
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechichero insiste y labra
A Dios con geometria delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pradigo amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.

(Jorge Luis Borges – Baruch Spinoza)

RESUMO

BARATA RIBEIRO, Bernardo Bianchi. *O fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza*. 2015. 228 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade o Estado do Rio de Janeiro, 2015.

Nas últimas décadas, a relação entre Spinoza e Marx foi retomada por autores tais como Louis Althusser, Antonio Negri e Maximilien Rubel. Todavia, se bem que seja possível estabelecer uma relação entre ambos no nível das afinidades teóricas, ainda carecemos de uma análise a respeito do modo como semelhantes afinidades se articulam com os usos e as referências de Marx a Spinoza. Tampouco sabemos até o presente momento de que modo estas referências feitas por Marx a Spinoza se articulam com os objetivos que sua militância filosófica e política lhe impunha nos diferentes períodos da sua vida. O presente estudo visa, portanto, a percorrer as primeiras obras de Marx de modo a identificar a presença de Spinoza e, simultaneamente, demonstrar a quais propósitos esta presença estava subordinada. Paralelamente, e igualmente importante, trata-se de demonstrar que, embora tais usos demonstrem de que modo Marx se distanciou de Spinoza, eles revelam, contudo, que, neste distanciamento, Marx acabou por, inadvertidamente, reencontrar, não tanto Spinoza, mas o spinozismo.

Palavras-chave: filosofia política, emancipação, revolução, transformação, influência historiográfica, afinidades teóricas, democracia, religião, liberdade de expressão, materialismo, humanismo, spinozismo.

RÉSUMÉ

BARATA RIBEIRO, Bernardo Bianchi. *Le fil rouge de la transformation: Marx et Spinoza*. 2015. 228 f. Thèse (Doctorat em Science Politique) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade o Estado do Rio de Janeiro, 2015.

Ces dernières décennies, la relation entre Spinoza et Marx a été abordée par des auteurs comme Louis Althusser, Antonio Negri et Maximilien Rubel. Néanmoins, bien que l'on puisse établir un lien entre les deux au niveau des affinités théoriques, il manque une analyse du rapport entre ces affinités et les références effectives que Marx fait à Spinoza. Nous ne savons pas davantage, jusqu'à maintenant, comment ces références s'articulent avec les objectifs du militantisme philosophique et politique que Marx s'est fixé tout au long de sa vie. La présente étude cherche donc à parcourir les premières œuvres de Marx de manière à y étudier la présence de Spinoza, et à démontrer simultanément à quels buts cette présence était subordonnée. Parallèlement, et de façon tout aussi importante, il s'agit de montrer que, bien que ces usages font apparaître la façon dont Marx s'est éloigné de Spinoza, ils n'en révèlent pas moins que, dans cet éloignement, Marx finit par retrouver, non pas tant Spinoza, mais le spinozisme.

Mots-Clefs : philosophie politique, émancipation, révolution, transformation, influence historiographique, affinités théoriques, démocratie, religion, liberté d’expression, matérialisme, humanisme, spinozisme.

Sumário

Introdução..... 14
1. Revolução: da regressão à utopia liberal de Sieyès..... 22
1.1. A *revolução* sob o primado do valor regressivo..... 27
1.2 Os sentidos premonitórios às vésperas da Revolução Francesa: a abertura ao novo.... 31
1.3. A palavra e a coisa: revolução e *R*evolução..... 37
1.4. À sombra da revolução: as duas revoluções e as duas constituições..... 41
1.5. Sieyès: a revolução como reconciliação final..... 46
1.6. Três teses sobre o conceito de revolução em Sieyès..... 54
2. Emancipação: entre o fundamento e a transparência..... 56
2.1. Emancipação e revolução..... 61
2.2. Entre direito, insolência e razão..... 62
2.3. Auto-libertação e tutela..... 66
2.4. Emancipação política e emancipação social..... 71
2.5 As aporias da emancipação..... 76
2.6. Conclusão..... 81
3. O jovem Marx: entre a revolução e a emancipação..... 84
3.1. A Utopia de Marx: o Estado como realização da liberdade racional..... 86
3.1.1 A militância filosófica hegeliana: entre o real e o efetivo..... 95
3.2. A crise de 1843: sob o signo de Feuerbach..... 97
3.3. Emancipação humana: a transformação enquanto crítica..... 103
3.3.1. O social como a solução do enigma (*die Lösung des Rätsel*)..... 105
3.4. Os paradoxos da transformação segundo o jovem Marx..... 112
4. As astúcias da cumplicidade: sobre a suposta influência de Spinoza sobre Marx..... 114
4.1. Spinoza, um ancestral de Marx?..... 118
4.2. Spinoza: entre Demócrito e Epicuro..... 122
4.3. As referências a Spinoza na tese de doutorado e nos cadernos preparatórios..... 123
4.4 *Spinozas Theologisch-politischer Traktat von Karl Heinrich Marx*..... 126
4.5. Spinoza nos textos jornalísticos de Marx..... 130
4.6. Apontamentos provisórios..... 134
4.7. *A Sagrada Família*: contra Spinoza e a favor de Spinoza..... 135
4.8. Conclusão..... 141
5. Spinoza contra Hobbes: a corrente do humanismo real..... 144
5.1. Além do drama da finitude: por um conceito forte de liberdade..... 147
5.2. Estado de natureza e estado civil..... 155
5.3. O Leviatã e a neutralização do político..... 160

5.3.1. Guerra e diversidade de opiniões 166
5.3.2. O homem e o cidadão 168
5.4. Conclusão: uma teoria política fundada nos afetos. 173
6. Spinoza e Marx: democracia e materialismo 177
6.1. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: contra a dialética monarquista 182
6.2. A democracia enquanto enigma solucionado do político 191
6.3. *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*: materialismo e humanismo 197
6.4. Algumas conclusões 207
Considerações finais 209
Referências bibliográficas ..... **Erro! Indicador não definido.**
Index Nominum 229

Introdução

Há um fio vermelho que corre de Spinoza até Marx. Não se sabe ao certo de onde ele provém originalmente. Poderia ser como o fio de Ottillie, personagem de *As afinidades eletivas*, de Goethe: "passa através do diário de Ottillie, um fio de amor e de ternura que liga e caracteriza o conjunto"[1] (GOETHE, 1954, p. 264). O fio vermelho representa a própria imagem de um encontro, em que cada um dos elementos abrangidos pelo fio, ainda que originariamente independentes, passam, através da sua conexão com o fio, a estar de tal forma emaranhados que já não podem ser compreendidos um sem o outro. Goethe dá-nos, então, na mesma altura do texto, o exemplo de uma antiga prática da marinha inglesa, que entrelaçava meticulosamente um fio vermelho em toda a cordagem das suas embarcações, de tal forma que este fio já não poderia ser extraído, nem mesmo do menor dos cabos, sem que o mesmo se desfiasse por completo, perdendo completamente sua utilidade. Ao mesmo tempo, era este fio vermelho que permitia que mesmo o menor fragmento de corda pudesse ser identificado como propriedade da coroa inglesa. Há, pois, isto de interessante a respeito do fio vermelho: ele é aquilo que nos permite identificar a corda e, simultaneamente, aquilo mesmo que garante que a corda continue a ser corda. Cada uma das fibras têxteis que ela une, contudo, já existia de forma independente antes do fio as entrelaçar, mas elas não eram, sem o intermédio do fio vermelho, senão algo de diferente do conjunto que surge pela ação do fio vermelho. É o fio, um fato contingente, que torna a dispersão de elementos, ainda que se trate de fibras heterogêneas como náilon, cânhamo ou barbante, uma mesma unidade, e caracteriza esta unidade de tal modo que nem mesmo o menor dos fragmentos de corda possa ser compreendido senão pelo modo como ele se integra e adere ao fio vermelho. Da contingência de um encontro, eis, então, que somos levados à necessidade de uma forma.

Cabe lembrar ainda que neste romance – ou romance-novela –, Goethe trata de um tema da química, as afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaften*). A imagem proposta por Goethe consiste no seguinte. Imaginemos, então, dois compostos; o primeiro, constituído por AB, e o segundo, por CD. Postos em contato um com o outro, estes compostos se decompõem para formar novos elementos: AC e BD. Vê-se, pois, o que há de comum entre a metáfora do fio

[1] "il passe à travers le journal d'Odile un fil d'amour et de tendresse qui relie tout et caractérise l'ensemble".

vermelho e as afinidades eletivas: ambas as imagens articulam o problema do aleatório à questão da necessidade. Ainda que um elemento esteja unido a outro por conta de uma força necessária, esta união repousa sobre uma contingência, uma vez que, ainda que não possamos tomar um elemento em consideração senão na sua articulação com o composto do qual ele é parte, a sua origem é indepentende do seu encontro com o outro elemento ao qual ele se encontra unido. As fibras já existiam antes de o fio vermelho com elas se entrelaçar, A já existia antes de sua união com C. Em suma, o fato de ter havido a ocasião para estes elementos se encontrarem é contingente, mas o fato de ter havido união, este é necessário. A necessidade das afinidades se funda no vazio, e é este vazio perturbador, irredutível a qualquer finalidade, a qualquer sentido fundamental que explica o drama dos personagens de Goethe. Associaremos, então, para os fins deste trabalho, as afinidades eletivas às afinidades aleatórias.

É nesses termos que queremos abordar os nossos autores, não na forma de uma tradição ou de uma conexão natural, mas na forma de uma conexão aleatória, segundo a própria lógica do encontro[2]. Vaysse, em sua obra dedicada ao estudo da recepção de Spinoza no idealismo alemão, nos lembra, então, deste paradoxo apontado por Fichte a propósito da *Ética* de Spinoza: na base da necessidade afirmada pela filosofia spinozana, está a própria contingência. Fichte perguntava-se: onde residia o fundamento da necessidade postulada pela filosofia spinozista?[3]. Eis, então, que, segundo a leitura de Vaysse a respeito de Fichte, "a substância distribui, decerto, a necessidade, mas, se tudo é demonstrado a partir dela, nada funda sua necessidade. Há, ao que parece, neste frenesi de fundação, uma *mise en abîme*[4] do fundamento, um racionalismo

---

[2] A referência é, aqui, certamente Vittorio Morfino, que, nos últimos anos, vem se dedicando, com luz própria, ao desenvolvimento das questões sugeridas por Althusser em torno do materialismo aleatório ou materialismo do encontro. A esse respeito, remetemos o leitor tanto a *Il tempo e l'occasione*, de 2002, quanto a *Il tempo dela moltitudine*, de 2005. Aproveitamos para deixar claro que um dos pontos fundamentais desse trabalho, que consiste na crítica ao paradigma da influência na compreensão da relação entre Spinoza e Marx foi desenvolvida tanto a partir do artigo de Yves Citton a respeito da recepção de Spinoza na França do século XVII (CITTON, 2007, 299-324), quanto com base em uma produtiva conversa com Morfino em julho de 2012.

[3] O questionamento de Fichte se dá nos seguintes termos: "o que é, então, que contém, por sua vez, o fundamento da necessidade desta substância, tanto no que diz respeito à sua matéria (...), quanto no que concerne sua forma (...). Desta necessidade, ele [Spinoza] não pode fornecer nenhum fundamento superior, mas ele declara: que é absolutamente assim (...)" ("qu'est-ce donc qui contient à son tour le fondement de la nécessité de cette substance, tant en ce qui concerne sa matière (les différentes séries de représentations contenues en elle), que sa forme (d'après laquelle toutes les séries de représentations possibles doivent être contenues en elle et constituer un tout achevé). De cette nécessité, il ne peut me fournir aucun fondement supérieur, mais il déclare : qu'il en est absolument ainsi") (FICHTE, 1980, p. 37).

[4] *Mise en abîme* significa literalmente "posta em abismo", mas costuma ser traduzido como "narrativa em abismo". Trata-se de uma expressão cunhada por André Gide para abordar narrativas que se contêm umas às outras, de forma análoga às matrioscas, as famosas bonecas russas.

propriamente trágico”[5]. Vaysse não se contenta, por sua vez, em enxergar aí uma aporia do spinozismo, propondo-se, no seu lugar, a interpretar a filosofia spinozista como uma recusa da “lógica metafísica do fundamento, o que lhe confere a qualidade de 'pensamento ‘trágico’, que recusa toda transcendência, instituindo a necessidade como ‘grande acaso’”[6] (VAYSSE, 1994, p. 75-76). Ainda que vivamos num mundo necessário, em que cada um dos seus aspectos é inteligível, nada fundamenta quer a necessidade quer a demonstrabilidade do mundo senão um grande acaso.

A necessidade vem, então, sempre depois da contingência. Em *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, Althusser se apropria do conceito de “pega” (ou *prise*, em francês). A *pega* remete ao cimento que pega, à manteiga que *pega* ou à muda de uma árvore que *pega*. *Pegar* remete à fase inicial de aquisição de consistência de algo, quando uma mistura de elementos heterogêneos começa a tomar corpo ou quando uma muda de uma planta se enraíza, ou seja, quando sua individualidade adquire certa autonomia. Com base nesta categoria, Althusser rejeita qualquer postulado a respeito da origem e do fundamento, de modo que o mundo não é senão um “dom”, um puro fato que se abre à nossa frente. O todo, afirma Althusser, “que resulta da ‘pega’ do ‘encontro’ não é anterior à ‘pega’ dos elementos, mas porterior, e disto resulta que ele poderia não ter ‘pego’ e com mais razão, o ‘encontro poderia não ter tido lugar’” (ALTHUSSER, 1994b, p. 570). No final das contas, a pega, o encontro, se precipita num vazio, o que significa que o *fato* da pega é contingente se considerarmos isoladamente cada um dos elementos que concorre para o encontro. Mas ainda que a ocasião do encontro seja contingente vis-à-vis os elementos que o compõe, a coesão que os une, a maneira particular como eles se entrelaçam entre si é necessária. É, portanto, à luz desta contingência que nos propomos a analisar a relação entre Marx e Spinoza. Não se trata de procurar fundamentar as indicações feitas por Althusser a respeito da constituição da sua corrente subterrânea do materialismo do encontro, que une autores tão diversos quanto Epicuro, Lucrécio, Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx e Heidegger. Na verdade, nós nos propomos a fazer do materialismo aleatório o próprio método analítico para verificação da chamada corrente do materialismo aleatório. Isto significa que para analisarmos a relação que

---

[5] “La substance distribue certes la nécessité mais, si tout se démontre à partir d’elle, rien ne fonde cette nécessité. Il y a, semble-t-il, dans cette frénésie de fondation une mise en abîme du fondement, un rationalisme proprement tragique".

[6] “logique métaphysique du fondement, une pensée ‘tragique’ qui refusant toute transcendance, institue la nécessité comme un ‘grand hasard’".

nos concerne neste trabalho, isto é, a relação entre Spinoza e Marx, devemos desfazer tudo aquilo que torna semelhante relação algo além de um encontro: é preciso começar pela contingência. Nosso objetivo consiste, portanto, em ultrapassar a imagem das afinidades naturais para descobrir as afinidades aleatórias que se articulam em torno da relação de Marx com Spinoza, demarcando os limites de uma abordagem em torno da questão da influência.

São afinidades naturais tudo aquilo que aponta na direção de uma tradição, de uma linhagem, de uma filiação, achatando e apagando as diferenças entre os autores e reduzindo-as a variações superficiais de um substrato que permenece sempre idêntico a si mesmo, sobranceiro às peculiaridades dos seus elementos. As afinidades naturais são baseadas no postulado de um nexo que é anterior ao encontro entre os elementos, que subsume, portanto, suas identidades na identidade do próprio nexo. Mas as afinidades naturais não são mais do que afinidades aleatórias cuja aleatoriedade é revestida pela imagem de um fundamento, de tal modo que a identidade dos seus elementos somente pode ser demonstrada a partir de um novo encontro que dissolve a primeira *pega*, a qual acreditávamos ser um dado natural, indissolúvel e eterno, tal como era visto o matromônio quando Goethe escrevias *As afinidades eletivas*. Retornemos a Goethe, portanto. Ele nos fala da pedra calcária, composto AB, que entra em contato com o ácido sulfúrico, composto CD. E, inadvertidamente, percebemos que aquilo que julgávamos indefinidamente unido, é dissolvido pela ação do ácido sulfúrico, dando lugar a uma nova união. O primeiro composto já não dura mais. A pedra calcária dá lugar, então, ao gesso – composto AC. Façamos, pois, como os químicos – lancemos um pouco de ácido sulfúrico sobre aquilo que parece indefinidamente unido, testemos a solidez da sua união, verifiquemos o quanto dura, e quando a repulsa entre os elementos se manifestar, vejamos para que lado eles correm, para onde apontam as novas afinidades aleatórias e revelemos, por fim, que todos os encontros se assentam sobre o vazio.

O objetivo deste trabalho não consiste, no entanto, na mera confrontação com o tema das afinidades naturais entre Marx e Spinoza, o que nos levará, no *capítulo 4*, ao exame da suposta influência de Spinoza sobre Marx. Interessa-nos examinar de que modo a referência a Spinoza surge no desenvolvimento intelectual e na militância política de Marx e de que maneira esta referência se articula com os propósitos que então o animavam. Por essa razão, respeitaremos um marco temporal definido: analisaremos as obras redigidas por Marx entre 1840 e 1845, desde os seus cadernos preparatórios para a redação da tese de doutorado sobre

Demócrito e Epicuro até *A Sagrada Família*[7], primeiro texto escrito por Marx em parceria com Engels. Dentro deste período, revela-se uma importante transição da reflexão política de Marx. No âmbito da sua militância junto à *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), o engajamento político de Marx era marcado por uma perspectiva liberal-democrática, pelo ideal da *Res publica*, pela própria imagem do Estado racional na sua contraposição ao caráter confessional e socialmente retrógado do Estado prussiano. As referências intelectuais principais de Marx eram, então, Kant e Fichte, sendo que o caminho para realização do seu ideal republicano era fornecido pela Revolução Francesa. E eis, então, que Marx, em 1841, dedicou-se à leitura e compilação de fragmentos do *Tratado Teológico-Político*, de Spinoza, extraindo daí, contudo, uma interpretação que se punha ao serviço da sua própria militância, dirigida contra o *nexus* teológico-político prussiano, que culminava no abafamento da liberdade de expressão. Spinoza servia-lhe, com justiça, como um campeão da liberdade de expressão e como crítico do uso da religião como instrumento de dominação e perpetuação. Para compreender o modo como Marx se vale de Spinoza neste período, é importante ter em mente as palavras de Balibar: "Marx escreve na conjuntura"[8] (BALIBAR, 2001, p. 7).

Após o seu desligamento e fechamento da *Rheinische Zeitung*, nos primeiros meses de 1843, Marx rapidamente começou a assimilar novas influências e modificou de forma profunda sua visão a respeito da transformação da sociedade alemã. A revolução política cede lugar à emancipação humana e social, e Marx se concentra no projeto de acerto de contas com a visão hegeliana do Estado, anunciado já em março de 1842, em carta a Arnold Ruge (MARX, 1963a, p. 397). Nesta passagem da revolução política à emancipação social, é o próprio horizonte da transformação de Marx que se modifica: ao invés da *república*, seu objetivo passa a ser a *democracia*. Ainda que tenha lido *O contrato social*, de Rousseau, quando da redação da sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o seu ideal não seria o mesmo do autor genebrino, a república, mas, sim, a democracia, a qual era, aliás, criticada por Rousseau. O ideal de Marx era, pois, a democracia, ou *a mais natural das formas de governo*, segundo Spinoza (*TT-P*, XVI, § 11, p. 520). E eis, então, que Marx reencontra Spinoza por via indireta, através de Feuerbach, na sua retomada peculiar do naturalismo spinozano na forma dos *Manuscritos de*

---

[7] Ainda que redigida em 1844, *A Sagrada Família* somente foi publicada no início de 1845. Excluímos *A ideologia alemã* de uma análise mais minuciosa pois consideramos, de um lado, que ela não acrescenta nada à imagem que Marx traça de Spinoza em *A Sagrada Família* e que, por outro, o tema do materialismo e suas particularidades marxianas já se encontram, em grande parte, presentes nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.
[8] "Marx écrit dans la conjoncture".

1844. Logo a seguir, no entanto, Marx passa a escrever sistematicamente contra Spinoza, tanto em *A Sagrada Família* quanto na *Ideologia Alemã*. Se Feuerbach havia reivindicado Spinoza como parte integrante do materialismo, Marx o afasta da tradição materialista, colocando-o ao lado de Descartes, Malebranche e Leibniz. É certo, todavia, que tratando-se de um espírito polemista, cujo esforço argumentativo era, então, em *A Sagrada Família*, dirigido contra Bruno Bauer e suas categorias hegelianas, Marx tinha mais em vista seu antagonista do que Spinoza propriamente dito. Ao refutar Spinoza, Marx não fazia outra coisa senão refutar Bauer (e Hegel), que era seu adversário direto àquela altura.

Isso confirma apenas o que havia dito Bensussan: "contrariamente à relativa abundância do recurso a Spinoza em Hegel, os textos de Marx e de Engels, não deixam traço de um esforço teórico explícito para pensar a relação com o spinozismo"[9] (BENSUSSAN, 1999b, p. 1082). Certamente, esta interpretação bastante lúcida de Bensussan se contrapõe diretamente a uma série de interpretações que, intoxicadas pelas doutrinas de Marx e Spinoza, querem enxergar entre eles mais do que simples afinidades aleatórias, exagerando, por esta via, as leituras que Marx fizera de Spinoza, ao ponto de ignorar quase todas as referências que Marx fez a Spinoza na sua obra – que aliás não passam de 50 –, em prol de interpretações exageradamente românticas. Este parece ser o caso de Maximilien Rubel que, a despeito do seu penetrante trabalho interpretativo de Marx, entre o final dos anos 1970 e o começo dos anos 1980, ao propor a relação entre Spinoza e Marx, num momento em que esta era a bandeira brandida quase que exclusivamente por Althusser, insistia numa abordagem em termos de *influência*[10].

Depois de Althusser, foi certamente Negri quem mais divulgou a relação entre Spinoza e Marx, associando a ela um terceiro elemento: Maquiavel. Mas não encontramos em Negri um estudo a respeito da relação entre os autores, havendo apenas algumas indicações esparsas na sua obra, de modo, aliás, semelhante ao que ocorre com Althusser. Recentemente, todavia, foram publicados, na França, dois trabalhos sobre o tema. Em 2005, Fischbach publicou *La production des hommes – Marx avec Spinoza*. Em 2010, Lordon, por sua vez, publicou *Capitalisme, désir et servitude – Marx et Spinoza*. Na Itália, Margherita Pascucci publicou, em 2006, *La potenza dela povertà – Marx legge Spinoza*. O trabalho de Lordon representa,

---

[9] "contrairement à la relative abondance du recours à Spinoza chez Hegel, les textes de Marx et d'Engels ne laissent pas trace d'un effort théorique explicite pour penser la relation au spinozisme".

[10] Referimo-nos, muito particularmente, a dois textos de Rubel: *Marx à la rencontre de Spinoza* (RUBEL, 1977, 7-28) e *Marx à l'école de Spinoza* (RUBEL, 1985, p. 383-399).

definitivamente, uma pesquisa diferente com relação aos outros dois, na medida em que ele se concentra no encontro entre Spinoza e Marx para enfrentar a relação a partir das afinidades teóricas entre os autores, valendo-se de ambos para lidar com a análise da problemática do consentimento em relações de dominação capitalista.

A pesquisa de Pascucci assume como ponto de partida a propalada influência de Spinoza sobre Marx, a tal ponto que ela afirma que "o objeto deste trabalho é a definição de um âmbito de reflexão sobre a pobreza que encontra o seu aparato teórico no fato de que o sistema marxiano deriva da leitura juvenil de Spinoza"[11] (PASCUCCI, 2006, p. 11). Por esta via, Pascucci argumenta que, já na tese de doutorado de Marx sobre Demócrito e Epicuro, onde a influência de Spinoca seria mais nítida, residiria, em germe, o sistema conceitual de toda a crítica da economia política desenvolvida posteriormente por Marx. Por um lado, Pascucci negligencia o teor efetivo das leituras realizadas por Marx a respeito de Spinoza, dando uma dimensão exagerada a estas leituras, por outro, ela termina por menosprezar todo o esforço realizado por Marx no desenvolvimento das suas próprias ferramentas analíticas, o que não foi conquistado senão por meio de estudos que envolveram a literatura econômica clássica.

Fischbach, por sua vez, se precavê contra a perspectiva da influência, e procura articular a relação entre Marx e Spinoza em torno de três temas[12]. Seu método é analítico-sintético: trata-se de *isolar* – no sentido químico do termo – a filosofia de Marx dos seus elementos não-filosóficos, para então recompô-la de modo a perceber quais são os efeitos desses elementos filosóficos sobre o novo composto. Nesses termos, o seu método se aproxima do nosso. Porém, a referência à química não tem por objetivo libertar a investigação de uma concepção de fundamento. Na verdade, trata-se, segundo Fischbach, de revelar – no sentido fotográfico e químico, ao mesmo tempo – a filosofia de Marx. Ora, o método de Fischabach se aproxima do próprio método tradutivo feuerbachiano, que teremos ocasião de examinar em detalhe ao longo deste trabalho. Fischbach pretende revelar uma certa verdade a respeito de Marx, mostrando que, subjacente à sua crítica da economia política, se esconde um sistema filosófico, que é, fundamentalmente, spinozista. É a própria lógica da transparência que é tomada de empréstimo a Feuerbach, como se fosse possível perceber, entre as cortinas e os camarins, o verdadeiro sentido do pensamento de Marx. Pois bem, embora Fischbach se precaveja a respeito da

---

[11] "l'oggetto di questo lavoro è la definizione di um âmbito di riflessione sulla povertà che trova il suo aparato teórico in ciò che il sistema marxiano deriva dalla lettura giovanile di Spinoza".
[12] Remetemos o leitor ao *capítulo 6*, onde examinamos esta questão.

perspectiva de influência, em última análise, é esta mesma perspectiva que, expulsa pela porta da frente, regressa pela janela. Marx, na sua opinião, necessitou de Spinoza para superar Hegel. Ele não faz nenhuma análise do caderno de Marx dedicado ao *Tratado Teológico-Político* e, como Pascucci, Fischabach escolhe ignorar as referências que Marx faz a Spinoza[13] – as quais já haviam sido mapeadas por Bensussan no *Dictionnaire Critique du Marxisme*, em 1982 (BENSUSSAN, 1999b, p. 1082-1083) –, acreditando que, por detrás dessas afirmações, onde se percebe claramente o quanto a visão de Marx a respeito de Spinoza era intermediada por Hegel, se esconde uma verdade: Marx era spinozista. Ademais, a julgar pela crítica dirigida por Marx a Spinoza em *A Sagrada Família* e *A ideologia alemã*, não há qualquer dúvida que a interpretação hegeliana desempenhou um papel crucial no modo como Marx assimilou Spinoza.

Eis, então, que o fio vermelho que nos concerne no presente trabalho, e que significa a existência de afinidades aleatórias entre Spinoza e Marx, visa, principalmente, a apreender e acompanhar o desenvolvimento da abordagem de Marx a respeito da transformação política e social, demonstrando (i) como, nessa fase de transição, Spinoza é mobilizado por Marx, (ii) de que maneira esta mobilização está articulada aos propósitos político-filosóficos de Marx neste período e (iii) como esta mobilização não é capaz de dar conta das afinidades teóricas existentes entre os dois. As afinidades, se apreendidas à luz da historiografia, não explicam as afinidades teóricas, mas são importantes para compreender o percurso de Marx. Não pretendemos fazer uma comparação entre as perspectivas dos dois autores, o que ocasionaria, no final das contas, efeitos semelhantes aos de uma investigação em termos de *influência*; ou seja, terminaria por nos conduzir à impossibilidade de apreensão das singularidades dos autores[14]. E absolutamente não é o caso de uma leitura construtivista, cujo objetivo consistiria em completar o marxismo, conferindo-lhe a metafísica que ele merece, segundo a expressão de Macherey (*apud* FISCHBACH, 2005, p. 9).

Pensada na chave das afinidades aleatórias, propomo-nos, portanto, a examinar o percurso intelectual de Marx até a elaboração de *A Sagrada Família*, destacando o modo como ele enfrentou o problema da transformação política e social, e demonstrando como se dá o recurso a Spinoza. Esperamos que, desse modo, o leitor possa ver que o nosso fio vermelho

---

[13] Analisamos estas referências no *capítulo 4*.

[14] Sobre uma comparação entre Spinoza e Marx, Marilena Chauí afirma: "mas uma comparação como diz Espinosa, é um conhecimento inadequando, imaginativo e abstrato que apanha semelhanças e diferenças imediatas, sem alcançar a essência da coisa" (CHAUÍ, 1983, p. 13).

nada tem a ver com a imagem da *continuidade da influência*, mas antes com a *contiguidade da invenção*[15] (CITTON, 2007, p. 322). Com efeito, é a partir da invenção, desta apropriação do spinozismo e, mesmo desse contrabando do spinozismo, que se percebe um fenômeno incomensuravelmente maior do que qualquer *influência* direta de Spinoza sobre a modernidade europeia. Nesse caso, as falsificações, os erros, as acusações e refutações de Spinoza ajudam a difundi-lo, mas já não se trata propriamente da obra de Spinoza, mas sim de um conjunto de ideias mais ou menos assemelhado a esta. Em Marx, vemos o spinozismo de Hegel, de Feuerbach, de Hess e tantos outros spinozismos, falsos e verdadeiros, mas antes de tudo, o que se vê é como um conjunto de ideias o afeta e como ele desenvolve uma perspectiva social e política que o aproximam de Spinoza – apesar das influências e, em algum grau, por conta dessas mesmas influências. Mas, então, já não se trata de Spinoza propriamente dito mas do próprio amadurecimento de Marx, um pensador que deve ser entendido na sua singularidade. Não devemos buscar Spinoza nas profundezas dos textos de Marx, na forma de um fundamento, mas na superfície, ali, onde as ideias deixam traços, e onde um autor se torna ele próprio.

1. Revolução: da regressão à utopia liberal de Sieyès

> La révolution d'Angleterre fut une révolution anglaise ; la révolution de France fut une révolution de l'humanité (…) (*Les Misérables*)

Revolução e emancipação não são meras categorias mobilizadas acidentalmente por Marx, são antes os nomes pelos quais, desde o final do século XVIII, se denominou, no Ocidente, as

[15] De fato, conforme mencionamos, Yves Citton, no seu artigo *L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle*, nos propõe a análise da recepção do spinozismo na França do *Setecentos* seja estudada mais em termos de *invenção* do que de *influência*.

transformações políticas e sociais. Todos conhecem a anedota escolar a respeito do diálogo entre Luís XVI e o Duque de La Rochefoucauld-Liancourt, supostamente ocorrido na noite de 14 de julho de 1789, quando a Bastilha foi posta abaixo. Ao ser informado da liberação de alguns prisioneiros e da deserção das tropas realistas diante dos ataques populares, Luís XVI teria afirmado:

> "– É uma revolta?
> "– Não, Sire, é uma revolução!"

Hannah Arendt sugere que neste diálogo, frequentemente aduzido como sendo aquele que consagrou o uso do termo *revolução* no seu sentido político, decantando do céu à terra o significado desta palavra, podemos perceber a ênfase no caráter irresistível do movimento (ARENDT, 1990, p. 47-48). Muito embora não possamos concordar com Hannah Arendt, que acreditava ter sido esta a primeira aplicação do termo com vistas à irreversibilidade, fica claro, no diálogo, o destaque àquilo que está além do poder humano, àquilo que não pode ser refreado. Este uso, que está em conformidade com as mobilizações mais remotas do termo, distingue o conceito daquele de *revolta*, que se refere ao âmbito dos incidentes contornáveis. A revolução, acontecimento irrefreável, parece ser, como o movimento dos astros, regido por leis superiores àquelas dos homens. Mas o diálogo possui uma segunda dimensão e revela, no seu aspecto sumário, os novos conteúdos que o conceito começava a envolve, a saber, a abertura para o futuro.

No seu livro "*Révolution*", Alain Rey conta que desde o século XII, o emprego do termo esteve ligado aos contextos dos estudos dos astros e da cronologia (REY, 1989, p. 34), em que *revolução* significava, preponderantemente, o retorno de um astro a um mesmo ponto da órbita celeste, o que marcava, também, o final de um tempo. Em 1543, surge a obra de Copérnico *De revolutionibus orbium cœlestium*, consagrando o uso do termo *revolução* no âmbito da nova ciência dos astros que, então, nascia. Do século XV ao século XVIII, o conceito desce sobre a Terra para evocar a subordinação dos fenômenos humanos a leis superiores, precisamente como percebe H. Arendt. Mas uma vez aplicada às mutações ocorridas na vida humana, ainda sob o jugo da metáfora celeste, tal palavra implica a concepção do mundo humano enquanto realidade secundária, subordinado a leis universais que o transcenderiam, na qualidade de uma natureza primeira. *Revolução* seria, pois, concebida como uma sequência de eventos que, embora dissessem respeito aos homens, colocava-se além da sua capacidade de ação, revestindo-se, então, de um notável aspecto trágico.

Nos dois capítulos que se seguem – capítulos 1 e 2 –, investigaremos, tanto os vários sentidos assumidos pela palavra *revolução* antes e depois da Revolução Francesa, quanto a

relação deste vocábulo com o conceito de emancipação, tal como ele é elaborado na Alemanha. Na França, o termo revolução nomeia uma luta política, que pode tanto se circunscrever à ordem política, como veremos em Sieyès, quanto cingir a questão social, tal como ocorre com Robespierre e Babeuf, com repercussões efetivas na vida material. Na Alemanha, pelo contrário, o ideal utópico se introverteu, assumindo uma tonalidade subjetiva[16]. Não se buscou, pois, a via das revoluções, mas antes da transformação do homem. Assim, muito embora *revolução* e *emancipação* denominem estratégias radicalmente diferentes de lidar com o problema da transformação, o objetivo do capítulo consiste em demonstrar a relação entre o *conceito liberal e francês de revolução* com o *conceito alemão de emancipação*.

Em 1842, no verbete intitulado *Révolution* que integra o *Dictionnaire Politique* editado por Pagnerre, Barthélemy Hauréau[17] lembrava que a expressão de cuja redação ele se ocupara esteve associada à sucessão cíclica dos regimes de governo, tal como elaborada na tradição greco-romana. O termo havia mudado radicalmente de significado, tendo ultrapassado, inclusive, os matizes sugeridos pelo diálogo anedótico entre La Rochefoucauld-Liancourt e Luis XVI; tanto é assim que Hauréau sentia necessidade de referir o leitor a outros tempos, quando a aplicação do conceito no âmbito da política estava marcada pela sua associação com a *anakyklosis* (ἀνακύκλωσις) descrita por Políbio e que pressupunha a existência de uma ordem preestabelecida segundo a qual se daria a sucessão de seis formas básicas de regime político, sendo três delas boas e as demais, más, de modo que cada forma boa degenera naturalmente no seu correlato negativo, o qual, por sua vez, dá origem a uma forma boa de regime político e assim sucessivamente, num ciclo sem fim de degeneração e regeneração, desordem e mudança. Desta associação entre *révolution* e *anakyklosis*, resultava que os homens permaneciam como que irremediavelmente atrelados a transformações que, a rigor, nada traziam de novo a sua experiência política. O conceito permanecia sob a influência dos astros. De fato, no final do século XVI, Loys Leroy, no seu *De la vicissitude ou variete des choses en l'univers*, de 1575, estabelecia a relação entre o termo *révolution* e o ciclo de regimes de governo:

> A primeira das constituições é a Monarquia, erigida naturalmente: a qual, por bom estabelecimento, engendra a realeza. Mas quando a realeza se transmuta nos seus próximos vícios, como tirania, da sua abolição resulta a Aristocracia que se modifica comumente em oligarquia. E quando os cidadãos punem a injustiça dos governantes, segue-se a democracia: pelos excessos e iniquidades da qual é erigida, resulta a oclocracia. Tal é a *revolução natural das constituições*, segundo a qual o estado da

[16] V., a esse respeito, MANNHEIM, 1968, p. 243-244.
[17] V. HAURÉAU, 1842, p. 846-847.

> República muda e se transmuta, e novamente faz o mesmo retorno[18] (grifos nossos) (LEROY, 1575, p. 15)

A utilização do termo *revolução* no campo da experiência humana estava, então, no século XVI, rigidamente associada ao decurso temporal, pelo que a palavra não revelava ainda uma dimensão normativa. Mesmo quando o conceito ultrapassa seu enquadramento regressivo, abrindo-se para a novidade de um futuro incerto porém salutar, a referência ao tempo aparece sob o manto de um fantasma jamais exorcizado: as revoluções sempre pedirão licença a Cronos, que desde os tempos da metáfora celeste é seu sinistro senhor. *Feitas pelo tempo*, as revoluções serão, sob as penas de Bossuet e De Maistre, como que o efeito entrópico e trágico de um reequilíbrio do sistema, verdadeiro acerto de contas com a Providência. *Feitas pelos homens em memória do tempo*, elas são a restauração da ordem natural das coisas, e serão reverenciadas por Burke sob sua forma ideal – a Revolução Gloriosa de 1688. *Feitas pelos homens a favor dos novos tempos*, elas são, sob a militância de Sieyès, a luta contra a opressão, opressão esta que não é senão o sintoma de um descolamento entre o tempo da política e os novos tempos da sociedade e da razão.

Sob a sombra dos astros, a palavra *revolução* revela, na dança eterna entre regeneração e decadência, uma estranha associação entre tempo e transformação. Ainda que elas estejam localizadas no tempo, esta localização é indefinida, de modo que as revoluções simplesmente sucedem; elas não constituem, propriamente, o ponto culminante de uma história pregressa. Trata-se, então, de um tempo vazio, sobranceiro à duração dos eventos históricos, em que os diferentes estados sucessivos não se conectam uns com os outros e são igualmente referidos a um elemento externo, a saber, os desígnios de Deus. As revoluções são, por conseguinte, realizadas pelo tempo, mas por um tempo absolutamente indiferente às ações humanas – conscientes ou inconscientes. Este é o tempo de outrem – dos astros, da Providência, de uma história da qual os homens não são senão atores ou figurantes, um tempo sem duração.

É preciso destacar que esta concepção do tempo não enseja, por si mesma, a aceitação fatalista dos acontecimentos tal como eles ocorrem. Nas utopias milenaristas, o quiliasta espreitava em tensa expectativa a realização imediata do milênio por vir, o que redundava em

---

[18] "La premiere des polices eſt la Monarchie dreſſee naturellement : laquelle engendre la royauté par bon eſtabliſſement. Mais quand la royauté ſe tranſmuë en ſes prochains vices, comme en tyrannie : de leur abolition prent naiſſaince l'Ariſtochate que ſe change communément en oligarchie. Et quand la commune venge l'iniuſtice des gouuerneurs, enſuyt la democratie : par les outrances & iniquitez de laquelle eſt dreſſee derechef l'ochlocracie. Telle eſt la reuolution naturelle des polices, ſelon laquelle l'eſtat de la Republique ſe muë & tranſmuë, & derechef fait meſme retour".

eclosões revolucionárias, sem que fosse necessário haver qualquer articulação interna ao tempo que sugerisse o advento do reino de Deus. Esvaziado o tempo, as expectativas quiliásticas reivindicam todo e qualquer momento – cada segundo seria igualmente capaz de redimir o mundo. Posteriormente, a revolução retoma sua descida sobre a Terra até o momento em que, de Burke a Sieyès, ela se torna o próprio índice da nova articulação do tempo com a história, o tempo como vir a ser. Os conceitos modernos de revolução são, portanto, históricos, na medida em que eles reivindicam uma progressiva relação com os acontecimentos histórico-sociais. As revoluções já não serão feitas *pelo tempo*, como se este fosse investido de uma potência celeste e a-histórica, mas, sim, *no tempo* - quer, na lógica reformista inerente ao conservadorismo, em honra à própria acumulação histórica, quer, sob o signo da razão iluminista, em favor dos novos tempos que irrompem do passado em direção ao futuro.

Tomamos Sieyès em consideração por considerá-lo um autor duplamente exemplar: tanto com relação a sua forma de conceber a revolução quanto no que diz respeito à relação da revolução com o tempo. Sieyès exemplifica, com efeito, o modo peculiar como o liberalismo articulou a revolução com o tempo. Com relação a este autor, nosso objetivo não se restringe, portanto, a demonstrar que seu conceito de revolução é histórica e socialmente determinado, o que significaria dizer que também ele encerra uma cumplicidade com o passado ou, ao menos, com certo estágio do desenvolvimento socioeconômico. Trata-se, sobretudo, a partir de seus escritos políticos, de demonstrar (i) a presença da conclamação de certa chancela do tempo e (ii) como este aval do tempo se articula com o primado da revolução política sobre a revolução social. Socializada sob o governo jacobino, a Revolução Francesa somente poderia ocasionar, na avaliação de Sieyès, a "ruína completa de todas as relações que ligam os homens e as coisas na ordem civil e na ordem econômica"[19] (SIEYÈS, 1794, p. 49). A revolução política de Sieyès implica uma espécie de reconciliação com a ordem natural e racional – e por isso ela é fragmentadora da realidade vigente –, mas ela assume, simultaneamente, que esta racionalidade já se encontra presente no corpo social. A revolução visa, portanto, à transformação da ordem política, mas a ação revolucionária deverá limitar seu campo de batalha aos limites estabelecidos pelo tempo, adiando para o futuro a realização de outros conteúdos, o que implica um distanciamento com relação à questão social e uma demarcação formal do campo político.

[19] "(…) la ruine complète de tous les rapports qui lient les hommes et les choses dans l'ordre civil et dans l'ordre économique (…)".

1.1. A *revolução* sob o primado do valor regressivo

A primeira ocorrência mais estável e de valor político da expressão *révolution* remonta, na França, aos escritos de Jean-François de Gondi, cardeal de Retz[20-21], que emprega o termo como correspondente de *guerra civil* ao tratar da Fronda[22]. Nos cinco livros que compõem suas *Mémoires*, escritas entre 1675 e 1676, o termo *révolution* aparece com certa regularidade – são quinze ocorrências. *Revolução* é, então, concebida, primordialmente, como o resultado necessário de um *ultraje público*[23] originado pelo próprio Estado francês. Dirigindo-se a Luís XIV, Retz busca preveni-lo a respeito das políticas adotadas por Richelieu no sentido de fortalecer a autoridade régia, o que desencadeava todo tipo de revolta na França:

> Estais acima do desprezo, mas o temor que se terá de vós tomará o seu lugar, e este temor envenenará tão cruelmente, e o ódio que se terá por vós e o desprezo que já existe pelos outros, que aquilo que, hoje, não é senão uma ferida perigosa, para o Estado se tornará, talvez, mortal, e poderá misturar, na sequência da revolução, o desespero do retorno, que é, nestes assuntos o último e mais perigoso *sintoma da doença*[24] (grifos nossos) (GONDI, 2013, p. 153)

Na análise de Retz, o termo *révolution* abrange uma reflexão sócio-política, na medida em que ele não se limita a descrever os distúrbios sociais, buscando, antes, descobrir, no exercício do governo, o dispositivo pelo qual os tumultos e sedições são engendrados. Mas o

---

[20] A esse respeito, referimos o leitor à obra de Alain Rey, *Révolution* (REY, 1989, p. 34).

[21] No livro terceiro, Retz menciona a intenção de Oliver Cromwell de conhecê-lo, desejo este que teria sido intermediado por Henry Vane, emissário do Lorde Protetor da Inglaterra (GONDI, 2013, p. 440). Assumindo, pois, a familiaridade de Retz com o contexto inglês, Alain Rey sugere a possibilidade de ter havido uma influência do vocábulo inglês sobre o modo como o cardeal emprega o termo *révolution*. Como veremos a seguir, na Inglaterra, o termo *revolution* era usado principalmente com referência à Restauração de 1660 e à chamada Revolução Gloriosa, de 1688.

[22] A Fronda denomina um período de guerra civil que atingiu a França durante a minoridade de Luís XIV, quando o Cardeal Mazarin se incumbia da função de principal ministro durante a regência de Ana da Áustria. Tratou-se, preponderantemente, de uma reação ao fortalecimento da autoridade monárquica, que teve início sob Henrique IV e Luís XIII. Os conflitos se concentraram entre 1648 e 1653.

[23] "(…) estou persuadido que este ultraje público feito contra a boa-fé foi (…) a principal causa de nossas revoluções". No original: "(…) je suis persuadé que cet outrage public fait à la bonne foi a été (…) la principale cause de nos révolutions" (GONDI, 2013, p. 714).

[24] “Vous êtes au-dessus du mépris ; mais la crainte que l’on aura de vous prendra sa place, et cette crainte empoisonnera si cruellement et la haine que l’on aura pour vous et le mépris que l’on a déjà pour les autres, que ce qui n’est présentement qu’une plaie dangereuse à l’Etat lui deviendra peut-être mortelle, et pourra mêler dans la suite de la révolution le désespoir du retour, qui est toujours, en ces matières, le dernier et le plus dangereux symptôme de la maladie".

vocábulo mantém ainda um valor fisiológico e médico – ele fala, afinal, em doença, o que nos remete à imagem de um sistema acometido por perturbações e reequilíbrios, a certa circularidade, que ainda guarda afinidade com o emprego na astronomia. *Révolution* pressupõe, segundo Retz, a conjunção de três elementos: o dano, a ocasião e o desejo. Não se trata de um sistema automático que, do ultraje público, passaria diretamente à sublevação. As agressões às liberdades podem causar, com o decurso do tempo, letargia nas sociedades que as vivem, capturando a imaginação dos homens e incutindo-lhes a crença na irreversibilidade do seu infortúnio (GONDI, 2013, p. 89). Mas sempre terá lugar um acontecimento inaudito que traduzirá o dano em desejo de transformação.

> Os suíços pareciam (...) tão sufocados sob o peso de suas correntes que eles não respiravam mais quando a revolta de três de seus poderosos cantões formou ligas. Os holandeses acreditavam ter sido subjugados pelo Duque de Alba quando o Príncipe de Orange, mediante o destino reservado aos grandes gênios, que enxergam antes dos demais o ponto da possibilidade, concebeu e deu à luz a sua liberdade. Eis os exemplos: e a razão neles reside. O que causa a paralisia nos Estados que sofrem é a duração do mal, que toma a imaginação dos homens, e que os leva a acreditar que ele não terminará jamais. Tão logo eles encontram a ocasião para dele se evadirem, o que não tarda a acontecer uma vez que se alcançou determinado ponto, eles ficam tão surpresos, tão tranquilos e tão arrebatados, que eles passam de repente à outra extremidade, e que, longe de considerar as revoluções como impossíveis, eles as consideram fáceis; e, por vezes, capazes de as realizarem[25] (GONDI, 2013, p. 89).

Retz não faz propriamente um elogio das revoluções. Estas são, com efeito, consideradas como o resultado natural e esperado de perturbações nas leis, as quais geram, por sua vez, perturbações nos espíritos (GONDI, 2013, p. 128). Em suma, a desordem institucional enseja a animosidade popular contra o Estado, donde se conclui que, se bem que consideremos as revoluções como mutações, estas pressupõem, por sua vez, a ocorrência de mutações anteriores. As revoluções são sempre o resultado de modificações que lhe antecederam e, por isso, guardam um valor vindicativo.

---

[25] "Les Suisses paraissaient (…) si étouffés sous la pesanteur de leurs chaînes, qu'ils ne respiraient plus, quand la révolte de trois de leurs puissants cantons forma des ligues. Les Hollandais se croyaient subjugués par le duc d'Albe quand le prince d'Orange, par le sort réservé aux grands génies, qui voient devant tous les autres le point de la possibilité, conçut et enfanta leur liberté. Voilà des exemples ; la raison y est. Ce qui cause l'assoupissement dans les Etats qui souffrent est la durée du mal, qui saisit l'imagination des hommes, et qui leur fait croire qu'il ne finira jamais. Aussitôt qu'ils trouvent jour à en sortir, ce qui ne manque jamais lorsqu'il est venu jusqu'à un certain point, ils sont si surpris, si aisés et si emportés, qu'ils passent tout d'un coup à l'autre extrémité, et que bien loin de considérer les révolutions comme impossibles, ils les croient faciles ; et cette disposition toute seule est quelquefois capable de les faire".

O valor vindicativo dá lugar a uma conotação trágica, mais próxima à teologia, em Bossuet, o qual localizará a origem das revoluções quer no mau exercício do governo[26], quer nos desígnios da Providência[27]. Em se tratando das falhas da administração, estas não são avaliadas, contudo, segundo um critério ideológico ou político, como o fazia Retz, defensor da limitação da autoridade real em benefício do parlamento, mas principalmente segundo uma perspectiva moral. Para Bossuet, será, portanto, em decorrência de um excesso de brandura ou de violência por parte dos governantes que as revoluções, estas mutações avassaladoras, terão lugar. Em seus *Discours sur l'histoire universelle*, por sua vez, escritos em 1681, Bossuet utiliza o termo como sinônimo de catástrofe e desordens, e os reveste de um sentido não tanto cíclico, mas, sobretudo, como rupturas irreversíveis da história.

Na França da segunda metade do século XVII, *révolution* será um termo ligado às grandes perturbações políticas e sociais, incorporando, assim, o aspecto de drama e de infortúnio – raras são as referências a *heureuses révolutions*[28]. O conceito está, portanto, próximo da roda da Fortuna da tradição greco-romana, tal como vimos em Leroy, e que pressupunha a limitação das formas de convivência política. Ou seja, toda mudança conduz, necessariamente, a uma forma de governo já conhecida pela experiência humana. A politização da expressão guarda, portanto, no final do século XVII, traços do seu emprego tanto no campo da astronomia quanto no da cronologia. Remete, portanto, à subordinação da realidade humana a leis superiores. O *Dictionnaire* de Furetière, publicado postumamente, em 1690, e escrito entre 1660 e 1688, é ilustrativo a esse respeito:

> REVOLUÇÃO, s. m. Giro; curso; retorno; movimento dos astros realizado quando eles retornam ao mesmo ponto do Zodíaco. As *revoluções* celestes são extremamente precisas. Todos os Planetas fazem grandes *revoluções* ao redor do sol; estas *revoluções* são desiguais entre si, conforme a distância com relação ao sol. FONT. É necessário um grande número de *revoluções* para haver a conjunção dos três Planetas superiores, o que aconteceu em 1682. A *revolução* dos séculos. ABLAN. Uma longa *revolução* dos anos.
>
> REVOLUÇÃO denomina também mudanças extraordinárias que acontecem no mundo: desgraças, infortúnios e decadências. Não existem Estados que não tenham sido acometidos por grandes *revoluções*. Os maiores Príncipes experimentaram *revoluções* em sua fortuna. Todos os espíritos estavam inquietos na véspera de uma grande *revolução* que se preparava. P. DE CL. As *revoluções* contínuas de nosso espírito, a inconstância de nossas paixões, não nos deixam num repouso tranquilo. ST.

---

[26] A referência é a *Oração Fúnebre da Rainha da Grã-Bretanha*, de 16 de novembro de 1669 (BOSSUET, 1821, p. 3).
[27] V. BOSSUET, 1875, p 46, 153 e 319.
[28] Uma das poucas referências positivas ao termo revolução se encontra na *Histoire des révolutions de Suède*, obra do abade Vertot, publicada em 1736. V. VERTOT, 1819, p. 230.

> Ev. É próprio da condição humana estar submetido a revoluções do bem ao mal e do mal ao bem. Fl. O amor está acostumado a causar revoluções súbitas nos corações que ele possui. M. Sc. Atribuímos ordinariamente as revoluções que acontecem no Universo tanto aos caprichos de uma Fortuna cega quanto às intempéries de uma natureza desordenada. Fl[29] (FURETIÈRE, 1701d, p. 580)

As transformações, no mais das vezes apreendidas negativamente, como corolário da destruição de uma ordem existente, investem-se de uma dupla face: elas tanto envolvem perturbação da ordem, e, por isso, parecem se inscrever no campo da contingência, quanto remetem a um sentido subterrâneo, ao ciclo de degeneração e regeneração sem fim, o que nos coloca no âmbito do fatalismo, seja este de origem divina, como no caso da Providência, seja de origem natural. Estranho conceito político este que enfatiza, seja pela contingência, seja pelo fatalismo, o aspecto trágico de uma sequência de eventos que é, como o próprio decurso do tempo, altaneira ao agir humano: as revoluções são, como o próprio movimento dos astros, como a regularidade das estações, irresistíveis, indiferentes aos anseios e esforços dos homens. Esta parece ser a principal diferença, apreendida, aliás, por Furetière, entre *revolução* e *revolta*.

> REVOLTA. Subst. f. Insurreição; rebelião de um povo contra a autoridade legítima, contra seu Soberano. As *revoltas* do povo Romano foram frequentes contra o Senado. A *revolta* das Legiões foi punida com a dizimação. Excitar, causar *revoltas*. As cidadelas mantêm os povos sob as rédeas e impedem as *revoltas*. A paciência de muitas pessoas não se fundamenta senão na inutilidade da *revolta*. Oe. M. Sufocar as sementes de uma nova *revolta*. Ablan. Os infortúnios de uma *revolta* necessária são preferíveis à opressão da tirania. Id
>
> REVOLTA significa também resistência, desobediência com relação a um superior, como um pai, um senhor. O pai percebeu que seus filhos concebiam uma *revolta* a suas ordens. Também se o utiliza a respeito do desligamento com relação a uma amante, da ruptura com ela. Voiture disse, ao falar de Uranie:
>
> por vezes meu bom senso, mercê de frágil sermão,
> incita-me à revolta e me promete libertação.
>
> REVOLTA se emprega figurativamente a coisas espirituais e morais. Nós experimentamos todos os dias a revolta dos sentidos contra a razão. A *revolta* do primeiro homem ensejou a perda do gênero humano. A *revolta* dos sentidos é

---

[29] "REVOLUTION. ſ. m. Tour ; cours ; retour ; mouvement des aſtres accompli, lorſqu'ils reviennent au même point du Zodiaque. Les *revolutions* celeſtes ſont extremement juſtes. Toutes les Planetes font de grandes revolutions autour du ſoleil, & ces *revolutions* ſont inegales entr'elles ſelon la diſtance où elles ſont du ſoleil. Font. Il faut un grand nombre de *revolutions*, pour voir la conjonction des trois Planetes ſuperieures qui arriva en 1682. La *revolution* des ſiecles. Ablan. Une longue *revolution* d'années.
"REVOLUTION, ſe dit auſſi des changemens extraordinaires qui arrivent dans le monde: des diſgraces, des malheurs, des decadences. Il n'y a point d'Etats qui n'ayent été ſujets à de grandes *revolutions*. Les plus grands Princes ont éprouvé des *revolutions* dans leur fortune. Tous les eſprits étoient inquiets, à la veille d'une ſi grande *revolution* qui ſe preparoit. P. de Cl. Les *revolutions* continuelles de nôtre eſprit, & l'inconſtance de nos paſſions ne nous laiſſent pas dans une aſſiette tranquille. St. Ev. C'eſt la condition humaine, d'être aſſujettie à des *revolutions* du bien au mal, & du mal au bien. Fl. L'amour eſt accoutumé à cauſer de ſubites *revolutions* dans les cœurs qu'il poſſede. M. Sc. On attribue d'ordinaire les *revolutions* qui arrivent dans l'Univers tantôt aux caprices d'une aveugle Fortune, & tantôt aux intempéries d'une nature deſordonnée. Fl.".

> desconhecida neste retiro piedoso, e a paz do coração está nela solidamente fortalecida. M. Sc[30] (FURETIÈRE, 1701c, p. 579).

Diferentemente da *révolution*, a *révolte* implica sempre a referência a uma autoridade preestabelecida. A *révolte* permaneceu sendo, portanto, um conceito cuja ênfase recaía sobre a desobediência; ou seja, concernia a eventos que permaneciam referidos a uma ordem sócio-política, de modo que podemos conceber *revoltas* dentro de um determinado Estado. Em se tratando de *revoluções*, muito embora seus usos sejam bastante diversos, o que está em jogo é a destruição de uma ordem, o que implica o fim de um determinado regime político, daí o seu aspecto trágico e espetacular se comparado com meras *revoltas*. A esse respeito, Alain Rey arremata: "(...) a revolta é uma atitude ou uma reação e a revolução, uma situação; a revolta supõe um julgamento moral (...), enquanto uma revolução, ainda que seja moral, é uma sequência de eventos que se impõem ao homem (...)"[31] (REY, 1989, p. 64).

1.2 Os sentidos premonitórios às vésperas da Revolução Francesa: a abertura ao novo

No século XVIII, o vocábulo *révolution* continua a remeter, com maior frequência, à ideia de decadência e mesmo de catástrofe, ao ciclo de transformações irresistíveis que sacode periodicamente cada sociedade existente sobre a Terra. O verbete *révolution*, da *Encyclopédie*

---

[30] "REVOLTE, ſubſt. f. Soulèvement ; rébellion d'un peuple contre l'autorité légitime, contre ſon Souverain.
Les *revoltes* du peuple Romain ont été fréquentes contre le Sénat. La *revolte* des Légions étoit punie par la decimation. Exciter, cauſer des *revoltes*. Les citadelles tiennent les peuples en bride, & empêchent les *revoltes*. La patience de bien des gens n'eſt fondée que fur l'inutilité de la *revolte*. OE. M. Etouffer les ſemences d'une nouvelle *revolte*. ABLAN. Les malheurs d'une *revolte* neceſſaire ſont préférable à l'oppreſſion de la tyrannie. ID.
REVOLTE, ſignifie auſſi, Reſiſtance, deſobeïſſance à l'égard d'un ſuperieur, comme d'un père, d'un maître.
Le père s'apperçut que ſes enfans meditoient une révolte à ſes ordres. Il ſe dit encore du détachement d'une Maîtreſſe, d'une rupture avec elle. Voiture a dit en parlant d'Uranie,

Quelquefois ma raiſon par de foibles diſcours
M'incite à la révolte, & me promet ſecours.

REVOLTE, ſe dit figurément en choſes ſpirituelles, & morales. Nous éprouvons tous les jours la *revolte* des ſens contre la raiſon. La *revolte* du premier homme a entraîné la perte du genre humain. La *revolte* des ſens eſt inconnue dans cette pieuſe retraitte, & la paix du cœur y eſt ſolidement affermie. M. SC".

[31] "(...) la révolte est une attitude ou une réaction et la révolution une situation; la révolte suppose un jugement moral (…), alors qu'une révolution, même si elle est morale, est une suite d'événements qui s'imposent à l'homme (…)".

editada por Diderot e d'Alembert e cujo volume que nos concerne foi publicado pela primeira vez em 1765, registra a seguinte definição:

> REVOLUÇÃO, s. f. significa *em termos políticos*, uma mudança considerável que acomete o governo de um estado.
>
> Esta *palavra* vem do latim *revolvere*, rolar. Não existem estado que não tenham sido acometidos por mais ou menos *revoluções*. O abade de Vertot nos deu duas ou três histórias excelentes das *revoluções* de diferentes países; a saber, as *revoluções* da Suécia, aquelas da república romana etc.
>
> REVOLUÇÃO, (Hist. mod. Da Ingl.) Embora a Grã-Bretanha tenha experimentado a todo tempo muitas *revoluções*, os Ingleses consagraram este nome, particularmente, àquela de 1688[32], em que o príncipe d'Orange, Guilherme de Nassau, ascendeu ao trono no lugar de seu sogro, James Stuart. A má administração do rei James, diz milorde Bolingbroke, fez a revolução parecer necessária, e a tornou realizável, mas esta má administração, assim como toda sua conduta precedente, provinha de sua adesão cega ao papa e aos príncipes do despotismo, da qual nenhuma advertência pudera demovê-lo. Esta adesão decorria do exílio da família real; este exílio teve seu princípio na usurpação de Cromwell; e a usurpação de Cromwell fora ocasionada por uma rebelião precedente, iniciada não sem fundamente com relação à liberdade, mas sem nenhum pretexto válido relativo à religião[33] (JAUCOURT, 1765, p. 237).

O verbete, assinado por Louis de Jaucourt, trata ainda dos empregos do termo na geometria, nos estudos dos astros e na relojoaria. A *révolution* se refere, então, a um acontecimento irresistível, o qual, tal como o vimos a respeito do cardeal de Retz, é ensejado por desvios e perturbações promovidos pela autoridade política (má administração). Diferentemente da *révolte* que nada mais é do que "a insurreição do povo contra o soberano"[34], *révolution* se reveste mais uma vez de um aspecto vindicativo e parece, no breve relato histórico de Jaucourt, associado a uma longa série de perturbações que remontam, por fim, a um pecado

---

[32] V., abaixo, discussão a respeito do termo *revolution* na Inglaterra, p. 17.

[33] "RÉVOLUTION ſ. f. ſignifie *en terme de politique*, un changement conſidérable arrivé dans le gouvernement d'un état.
Ce mot vient du latin *revolvere*, rouler. Il n'y a point d'états qui n'aient été ſujets à plus ou moins de *révolutions*. L'abbé de Vertot nous a donné deux ou trois hiſtoires excellentes des *révolutions* de différens pays; ſavoir, les *révolutions* de Suede, celles de la république romaine, &c.
RÉVOLUTION (*Hiſt. mod. d'Angl.*) Quoique la Grande-Bretagne ait éprouvé de tous tems beaucoup *révolutions*, les Anglois ont particulièrement conſacré ce nom à celle de 1688, où le prince d'Orange Guillaume de Naſſau, monta ſur le trône à la place de ſon beau-pere Jacques Stward. La mauvaiſe adminiſtration du roi Jacques, dit milord Bolinbroke, fit paroître la *révolution* néceſſaire, & la rendit praticable; mais cette mauvaiſe adminiſtration, auſſi-bien que toute ſa conduite précédente, provenoit de ſon attachement aveugle au pape & aux principes du deſpotiſme, dont aucun avertiſſement n'avoit pu le ramener. Cet attachement tiroit ſon origine de l'exil de la famille royale; cet exil avoit ſon principe dans l'uſurpation de Cromwel; & l'uſurpation de Cromwel avoit été occaſionnée par une rebellion précédente, commencée non ſans fondement par rapport à la liberté, mais ſans aucun prétexte valable par rapport à la religion".

[34] "Soulevement du peuple contre le ſouverain".

originário: a usurpação de Cromwell. Estes usos permanecerão algo constante ao longo do século XVIII.

Mesmo num autor *revolucionário* como Rousseau[35], notavelmente pessimista a respeito do decurso do tempo, a expressão *révolution* aparece associada à perturbação da ordem natural. Não por acaso a história será, por conseguinte, necessariamente repleta de revoluções, ou seja, de episódios de degeneração e ruína. É o que se nota no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publicado em 1755[36]. Rousseau fala, então, das "revoluções a que o tempo necessariamente conduz"[37-38] (ROUSSEAU, 1964, p. 148), em que as mesmas assumem um aspecto trágico. Diante da idealização de um estado primitivo conforme a natureza, o tempo, por meio de suas revoluções, precipita o homem em estágios civilizatórios progressivamente piores. Também é possível perceber o uso do termo no âmbito da geologia, o que nos permite situar a expressão na vizinhança das catástrofes naturais (ROUSSEAU, 1964, p. 167). Com efeito, em Rousseau, como em outros autores da época, conforme vimos, os sentidos da expressão se encontram como que sobrepostos, sendo difícil encontrar aplicações estritamente políticas, que não se deixem tocar pelos sentidos oriundos dos seus usos nas ciências da natureza.

O que é mais notável a respeito dos empregos do vocábulo neste texto de Rousseau é a sua associação ao desenvolvimento da desigualdade, o qual culmina na "mudança do poder legítimo em poder arbitrário"[39] e na autorização da estratificação em senhores e escravos (ROUSSEAU, 1964, p. 187). Decerto, ao menos em duas ocorrências, o texto confere um valor mais ambíguo ou neutro ao termo, que poderá implicar tanto o fim de uma tirania (ROUSSEAU, 1964, p. 191) quanto o restabelecimento de um governo legítimo (ROUSSEAU, 1964, p. 187), mas o leitor não poderá extrair qualquer conotação positiva do seu uso, afim à sua utilização contemporânea. De modo geral, portanto, os usos políticos da expressão remetem o leitor à ideia de *guerra civil*. Em 1762, em *Émile*, o vaticínio de Rousseau é, a esse respeito, trágico[40]:

---

[35] Para um estudo meticuloso dos empregos do termo *révolution* na obra de Rousseau, v. REY, 1989, p. 39-52.
[36] São dez as ocorrências do termo *révolution* no texto de Rousseau (ROUSSEAU, 1964, p. 148, 167, 168, 171 [duas vezes], 187 [duas vezes], 190 [duas vezes] e 191). Há ainda mais uma ocorrência na dedicatória, intitulada *A la republique de Genève* (ROUSSEAU, 1964, p. 113).
[37] "(...) les révolutions que le temps amène nécessairement (…)".
[38] Há uma segunda ocorrência na mesma linha: "as revoluções a que o tempo conduzirá necessariamente" ("les révolutions que le temps y amènera nécessairement") (ROUSSEAU, 1964, p. 190).
[39] "changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire".
[40] Neste trecho, Rousseau deixa entrever um diagnóstico mais preciso: não se trata simplesmente de uma mudança profunda qualquer, mas do fim do antigo regime.

> Você acredita na ordem existente da sociedade sem pensar que esta ordem está sujeita a revoluções inevitáveis, e que é impossível prever ou prevenir aquela que pode atingir vossos filhos. O Grande torna-se pequeno, o rico torna-se pobre, o monarca torna-se súdito; serão os golpes do destino tão raros que podereis contar de ser-lhes isento? Nos aproximamos do estado de crise e do século das revoluções[41] (ROUSSEAU, 1969, p. 468)

No mesmo período, Voltaire atribui ao vocábulo um sentido mais ambíguo do que fazia Rousseau, mas não será possível imputar-lhe um valor exclusivamente positivo. Nas suas obras históricas, Voltaire mobiliza o termo de modo predominantemente negativo. Em *Le Siècle de Louis XIV*, publicado em 1751, ele se vale da expressão para denominar um evento político pelo qual ele não demonstra qualquer apreço: a Revolução Inglesa de 1648[42]. Referida, pois, ao campo político, a expressão aparece sob as formas: *revolução do palácio* e *revolução do Estado*. Voltaire tem, contudo, dois conceitos de *revolução*. Além do conceito referente à política propriamente dita, existe também a *revolução no espírito humano*[43], a qual, referindo-se à dimensão sociocultural, revela, frequentemente, um valor positivo. No capítulo I, Voltaire usa a expressão para classificar o desenvolvimento e avanço da razão na França de Luís XIV, precisamente neste período conturbado, compreendido entre os últimos anos de Richelieu e a morte de Luís XIV: "a sã filosofia não foi conhecida senão neste tempo"[44] (VOLTAIRE, 1819, p. 189)

Na sua obra *Éssai sur les mœurs et l'esprit des nations*, de 1756, novamente, percebe-se os dois conceitos de revolução convivendo lado a lado. Voltaire emprega a palavra *révolution* em diversos momentos do texto para se referir a mudanças inesperadas, estranha combinação de acaso e *Fatum*, que tanto acometem os costumes, a cultura e a religião de um povo quanto um governo determinado[45]. As referências a *revoluções do espírito humano* são corriqueiras, referindo-se a diversos episódios históricos, dentre os quais o advento do islamismo e a Reforma ocupam o primeiro plano. Também são frequentes os empregos do termo *révolution* como sinônimo de guerra civil, sedição ou mesmo guerra de independência. Nesse sentido, ele

---

[41] "Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le Grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet; les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d'en être exempt? Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions".
[42] Cf.. VOLTAIRE, 1819, p. 200 (cap. 2).
[43] Voltaire fala, no capítulo XXIX, em revolução no espírito humano (*révolution dans l'espit humain)*.
[44] "La saine philosophie n'a été connue que dans ce temps".
[45] Voltaire emprega o termo *révolution* 109 vezes no corpo do texto – lembrando que se trata de uma obra extensa, composta por 197 capítulos –, sendo que as ocorrências de caráter sócio-político ultrapassam em muito as ocorrências de valor astronômico ou geológico – 97 contra 12.

classifica como revolução a guerra de independência levada a cabo naquela região da Europa contra Felipe II da Espanha[46], donde resultou a formação da República dos Países Baixos, pela qual ele revela admiração. Por vezes, os dois conceitos de revolução parecem se entrecruzar. Assim, a certa altura, Voltaire afirma: "se um dia a Inglaterra vier a experimentar alguma grande revolução que a mergulhe novamente na ignorância, então, ela terá milagres todos os dias"[47] (VOLTAIRE, 1819, p. 138). Um acontecimento político inesperado se associa, então, a uma *revolução do espírito humano* de caráter regressivo, capaz de ensejar um retorno cíclico às trevas de outrora, quando a superstição dominava as mentes. Do mesmo modo, ao tratar da relação da Reforma com os acontecimentos políticos que culminaram na Paz de Westfalia, os dois conceitos se articulam, e Voltaire, escreve, então, a respeito de uma "grande revolução no espírito humano e no sistema político da Europa"[48] (VOLTAIRE, 1859, p. 1-7).

Voltaire imprime ao nosso vocábulo, em 1764, na correspondência com o Marquês de Chauvelin, um valor próximo à *revolução dos espíritos*, o qual, conectado aos tempos em curso, revela um sentido positivo: a *revolução* como abertura para o novo. De fato, enquanto nos seus textos históricos, a palavra *révolution* – frequentemente grafada no plural, oscilando entre o conteúdo político (revolução do Estado) e o conteúdo sociocultural (revolução dos espíritos) – parece cingida por ambiguidades, quando não revela um sentido negativo, na sua correspondência, o que se percebe é um uso positivo da expressão – desta vez no singular. Na carta a Chauvelin, Voltaire elogia a *Gazette littéraire* que, dentre todos os periódicos, é aquele que "melhor divulga as ciências da Europa"[49] (VOLTAIRE 1817, p. 752) e profetiza:

> tudo o que vejo lança as sementes de uma revolução que virá sem falta e da qual não terei o prazer de ser testemunha. Os Franceses chegam tarde a tudo, mas, por fim, eles chegam. A luz se espalhou progressivamente de tal maneira que ela irromperá em chamas na primeira oportunidade; e, então, haverá um grande estrondo. Os jovens são realmente felizes; eles verão coisas belas[50] (VOLTAIRE, 1817, p. 752)

---

[46] Cf.. VOLTAIRE, 1859, p. 140. Neste capítulo, o 164º, Voltaire conecta a fundação da República das Províncias Unidas a uma revolução. As referências elogiosas a Jean de Witt, Grande Pensonário, foram feitas no capítulo IX de *Le Siècle de Louis XIV* (VOLTAIRE, 1817, p. 311 e 327)

[47] "Si l'Angleterre éprouve jamais quelque grande révolution qui la replonge dans l'ignorance, alors elle aura des miracles tous les jours" (cap. 33 – Des Miracles).

[48] "cette grande révolution dans l'esprit humain et dans le système politique de l'Europe" (cap. 128 – De Luther, des indulgences).

[49] "met le plus au fait des sciences de l'Europe".

[50] "tout ce que je vois jette les semences d'une révolution qui arrivera immanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion ; et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux ; ils verront de belles choses".

Apesar da imagem fulgurante presente nesta carta, Voltaire imaginava, sobretudo, uma revolução tranquila[51], havida, antes, sobre os sentimentos e opiniões do que diretamente sobre as instituições políticas. Não se tratava, escreve Voltaire ao conde d'Argental a 27 de fevereiro de 1769, "de fazer uma revolução nos Estados como no tempo de Lutero e de Calvino, mas de fazer uma nos espíritos daqueles que são feitos para governar"[52] (VOLTAIRE, 1817b, p. 332). Voltaire demonstra predileção pela dimensão sociocultural da expressão, que sugere uma temporalidade distendida, um verdadeiro processo. A revolução de Voltaire é, pois, um acontecimento diretamente ligado ao próprio desenvolvimento espiritual da sociedade, de modo que se trata, primeiramente, de um evento intelectual e moral e, apenas secundariamente, de um fenômeno político, cujos tons parecem convergir mais para uma reforma do que propriamente para aquilo que, hoje, entendemos por revolução. A revolução permanece, portanto, referida ao tempo, o qual por sua vez, aguilhoado pelo otimismo iluminista, é revestido de significado, o que se dá sob a ideia de progresso. Ou seja, a revolução é o próprio processo de realização de uma espécie de utopia.

Por ocasião da guerra de independência das Províncias Unidas na América do Norte, as aplicações regressivas do termo cedem lugar, na França, a empregos mais progressistas. *Revolução* deixa de remeter a um retorno a situações anteriores. Ela conduz, então, a um futuro incerto, diferente de todas as formas de governo compreendidas na roda da Fortuna. A experiência norte-americana consagrou "o sentimento de que o homem é o mestre do seu destino" (ARENDT, 1990, p. 51). Na França, os acontecimentos norte-americanos motivaram as investigações do abade Raynal[53] e foram tematizados por concursos acadêmicos[54]. Em 1783, a Académie des Jeux floraux de Toulouse lançou a questão: "Qual é a grandeza e a importância da revolução da América?"[55]. A resposta vencedora do cavaleiro Deslandes afirmava que se tratava, então, da luta do "oprimido contra o opressor"[56]. Em 1781 e, novamente, em 1783, a Academia de Lyon lançou a questão: "A descoberta da América foi útil ou prejudicial ao gênero

---

[51] Cf. VOLTAIRE, 1817, p. 560 (Carta a um alemão, datada de 17 de junho de 1771).
[52] "Il ne s'agissait pas de faire une révolution dans les états comme du temps de Luther et de Calvin, mais d'en faire une dans l'esprit de ceux qui sont faits pour gouverner".
[53] É preciso dizer que Raynal escreveu uma obra de relevo na época – *Histoires des deux Indes* –, a qual trata, dentre outras coisas, da luta por independência das treze colônias.
[54] Sobre o impacto da Revolução Americana sobre o uso do termo *révolution* – no singular – em Raynal, v. REICHARDT e LÜSEBRINK, 1988, p. 46-48. Devemos também a Reichardt e Lüsebrink este levantamento dos concursos acadêmicos franceses. Cf. REICHARDT e LÜSEBRINK, 1988, p. 51-52.
[55] "Quelle est la grandeur et l'importance de la révolution d'Amérique?".
[56] "l'opprimé contre l'oppresseur".

humano?”[57]. O concurso instigou Condorcet que, em 1786, manifestou sua convicção de que a Revolução da América tinha dado à humanidade um exemplo[58]. Mas não seria aquela a revolução que poria o mundo em chamas, como previra Voltaire; foi, “a partir do curso da Revolução Francesa, e não a partir do curso dos acontecimentos na América (...) que o presente uso da palavra ‘revolução’ recebeu suas conotações e matizes por toda a parte” (ARENDT, 1990, p. 55).

1.3. A palavra e a coisa: revolução e *R*evolução

A partir de 1789, os conteúdos da expressão *révolution* são definitivamente capturados pela Revolução Francesa, sobrevindo-lhe, a todo tempo, novas cargas semânticas oriundas dos movimentos que agitam a sociedade[59], de modo que os usos do termo se modificam após 1789, e novamente depois da primeira contrarrevolução, em 1791. Após a queda dos girondinos e do triunfo da Montanha, o vocábulo já fulgura repleto de novas significações, as quais recuarão juntamente com o Termidor, em julho de 1794. E assim, sucessivamente, em reviravoltas e recidivas, o conceito se deixará impactar pela realidade cambiante que ele insiste em procurar nomear. Desde a sua associação com o constitucionalismo, em 1789[60], até a progressiva radicalização, mediante a incorporação de novos conteúdos: *republicana, democrática, popular, religiosa, social* – e, finalmente, permanente e universal.[61] Com a Revolução Francesa,

---

[57] "La découverte de l’Amérique a-t-elle été utile ou nuisible au genre humain?".

[58] Ao tratar da Revolução Americana, Condorcet afirma: “A América nos deu este exemplo” (“L’Amérique nous a donné cet exemple”) (CONDORCET, 1847, p. 11).

[59] Sobre isso, Reichardt e Lüsebrink notam que “os verbetes *révolution* dos dicionários sócio-políticos publicados entre 1789 e 1796 cristalizam um campo semântico onde transparecem distintivamente os efeitos dicotomizantes que a experiência revolucionária exerceu imediatamente sobre a noção” (“les entrées *révolution* des dictionnaires socio-politiques publiés entre 1789 et 1796 cristallisent un champ sémantique où transparaissent distinctivement les effets dichotomisants que l’expérience révolutionnaire à chaud a exercés sur la notion) (REICHARDT e LÜSEBRINK, 1988, p. 39).

[60] A esse respeito, é ilustrativo o preâmbulo do *Cahier des demandes et instructions du tiers-état de la prévôté et vicomté de Paris hors les murs*, redigido entre 11 e 28 de abril de 1789: "Uma gloriosa revolução se prepara. A mais potente nação da Europa vai se dar uma constituição política a si própria, isto é, uma existência inflexível, na qual os abusos da autoridade serão impossíveis” (“Une glorieuse révolution se prepare. La plus puissante nation de l’Europe va se donner à elle-même une constitution politique, c’est-à-dire une existence inébranlable, dans laquelle les abus de l’autorité soient impossibles") (AFFORTY et al.1860, p. 237). O corolário é evidente: não há revolução sem constituição.

[61] Seguimos aqui, como em muitos outros momentos, as indicações precisas de Lüsebrink e Reichardt.

os antigos empregos da expressão *révolution* que, sob o antigo regime, permaneciam marcadas, quer por um valor regressivo quer por uma acepção neutra e descritiva, são antagonizados pelos acontecimentos políticos, que imprimem ao conceito o valor de abertura ao futuro incerto que, então, se descortinava.

Nascido no âmbito da descrição dos movimentos celestes, o conceito de *revolução* permaneceu como que conectado ao ciclo das formas de governo descrito pela *anakyklosis*. Quando não significava simplesmente a transformação, frequentemente degenerativa de um Estado sob o manto das guerras civis, ele significava simplesmente a mudança de soberano ou de instituições políticas. Em nenhum caso, o termo denominava a transformação da organização social. Designava, sim, sob a inspiração da Revolução Americana, a luta contra o despotismo e os abusos do governo, mas o conceito não era usado para fazer o elogio de qualquer sequência de eventos em meio à qual uma população subjugada almejasse a redistribuição de poder na sociedade; não era assim empregada a expressão até que aqueles acontecimentos tomassem lugar e Robespierre se sentisse desembaraçado para afirmar: "A República? A Monarquia? Eu não conheço senão a questão social"[62]. *Révolution* se precipita definitivamente sobre o mundo, inscrevendo-se no campo da atividade humana.

Se Hannah Arendt tem razão em afirmar que, na Revolução ocorrida nas Treze Colônias, não houve qualquer hiato entre a luta armada de libertação e a formalização dos novos estados, o que se deu por meio de um surto de constituições nas colônias[63], na França, por outro lado, a conquista da liberdade logo ultrapassou os limites do constitucionalismo. A ênfase não recaía mais sobre a formalização das bases de um novo ordenamento jurídico, consubstanciada, do outro lado do Atlântico, na Declaração de Independência, mas, sim, sobre a ruptura com os vestígios da antiga ordem social. A luta não podia ser, na França, apenas política, isto é, luta contra a opressão representada pelo despotismo e pela dominação exercida por uma nobreza áulica[64]. A luta tinha de ser social. A ênfase na ruptura, a radicalização do espírito de inovação, estava ligada ao próprio caráter social que a Revolução assumia. Em setembro de 1791, após a aprovação da Primeira Constituição francesa, assomava-se a imagem da incompletude da obra revolucionária, que não poderia terminar, portanto, com o estabelecimento de um novo

---

[62] "La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale".
[63] A esse respeito, cf. ARENDT, 1990, p. 141-142
[64] Sieyès afirmava que seu verdadeiro inimigo não era o monarca, mas a corte, a aristocracia áulica (SIEYÈS, 2002, p. 12).

ordenamento jurídico. Para que a Revolução chegasse ao seu termo final, seria preciso que "a Constituição fosse consolidada, uma vez que a queda e o enfraquecimento da Constituição devem necessariamente prolongar a Revolução, que não é outra coisa senão os esforços da nação para conservar ou para conquistar a liberdade"[65] (ROBESPIERRE, 1952, p. 746).

Se em 1789, não se poderia conceber uma revolução sem uma carta constitucional, a 5 de novembro de 1792, no curso do julgamento de Luís XVI, do alto da tribuna da Convenção Nacional, Robespierre afirmava: "Cidadãos, quereis uma revolução sem revolução?"[66] (ROBESPIERRE, 1958, p. 89). O paroxismo revelava a transmutação do conceito: a revolução está sempre além das instituições, as quais, quando não são vestígios de um regime de que se trata de eliminar, são simples objetivações de um processo revolucionário que, de qualquer modo, jamais poderá se resumir a elas. Se na experiência norte-americana, a fundação da liberdade pôde se assentar na eliminação do despotismo, a Revolução Francesa teria de ir além – teria de enfrentar as próprias condições do despotismo, razão pela qual ela deveria ser, também, uma revolução social. Na mesma seção da Convenção Nacional, respondendo às críticas dos girondinos que acusava a adoção de medidas ilegais, Robespierre respondeu: "(...) todas estas coisas eram ilegais, tão ilegais como a Revolução, como a queda do trono e da Bastilha, tão ilegais como a própria liberdade"[67] (*ibidem*, p. 88).

No âmbito da divulgação das doutrinas revolucionárias, surgiu, a partir de 1790, um novo gênero literário: os catecismos revolucionários, que almejavam a fundar uma nova moral, erigida sobre os princípios da Revolução[68], mas com base no método católico de transmissão da fé. Estes panfletos se inseriam no contexto de disputa intelectual que punha em campos opostos os vários setores da sociedade. Mas mesmo os panfletos contrarrevolucionários, como o *Catéchisme des aristocrates,* de 1791, não deixavam de reconhecer que os acontecimentos políticos não se limitavam à contestação das instituições políticas do antigo regime. Tratava-se de uma luta entre dois segmentos antagônicos da sociedade, a luta dos pobres contra os ricos, pelo que a Revolução colocava em pauta a própria organização daquela sociedade e o sistema de dominação que lhe era inerente.

---

[65] "Pour qu'il soit vrai de dire que la Révolution est finie, il faut que la Constitution soit affermie, puisque la chute et l'ébranlement de la Constitution doit nécessairement prolonger la Révolution, qui n'est autre chose que les efforts de la nation pour conserver ou pour conquérir la liberté".
[66] "Citoyens, voulez-vous une révolution sans révolution?".
[67] "(...) toutes ces choses-là étaient illégales, aussi illégales que la Révolution, que la chute du trône et que la Bastille, aussi illégales que la liberté elle-même".
[68] V. a esse respeito BEURDELEY, 2006.

> – O que é a Revolução?
> – É a insurreição daqueles que não têm nada contra aqueles que têm alguma coisa, e as rebeliões dos súditos contra o Rei.
> – O que causou a Revolução?
> – O ciúme e a inveja de alguns particulares, a ambição e a vingança de alguns grandes, o amor pela novidade foram as suas verdadeiras causas; a injustiça e o abuso, os pretextos especiosos[69] (*apud* REICHARDT e LÜSEBRINK, 1988, p. 40).

Révolution denomina, pois, uma série de episódios perniciosos e, em se tratando de *rebeliões contra o rei*, ilegais. O *Catéchisme des aristocrates* ainda se insere nas veredas das tentativas de associar *revolução* a *conjuração*. Do outro lado do espectro político, a Revolução é, decerto, apreendida diversamente, como acontecimento violento com vistas à aniquilação das injustiças próprias ao antigo regime e à promoção da liberdade. Mas, do mesmo modo que o seu correlato contrarrevolucionário, o *Catéchisme révolutionnaire* trata de um conflito social entre o povo e seus opressores. As semelhanças entre os discursos são mais interessantes dos que as diferenças.

> D. O que é uma Revolução?
> R. É a insurreição do Povo contra seus tiranos; é uma passagem violenta de um estado de escravidão para um estado de liberdade.
> D. As Revoluções conduzem sempre à liberdade?
> R. Sim, quando elas, como a Revolução francesa, têm por princípio a Igualdade e por meio, a virtude[70] (*apud* REICHARDT e LÜSEBRINK, 1988, p. 39).

A revolução é, portanto, também, a própria designação e a explicação desta luta que opõe, basicamente, dois segmentos da sociedade: opressores e oprimidos, a qual será interpretada por Marx em termos de *luta de classes*. Em fevereiro de 1794, no periódico alemão *Neuer Teutscher Merkur*, Wieland divulga as impressões de Mallet du Pan, que acusava os jacobinos de "fazer da Revolução Francesa uma *Révolution sociale*, isto é, uma inversão de todos os Estados[71] então instituídos"[72] (WIELAND, 1794, p. 141). No mesmo ano, o conde

---

[69] "Qu'est-ce que la Révolution?
- C'est l'insurrection de ceux qui n'ont rien contre ceux qui ont quelque chose, et les rébellions des sujets contre le Roi.
- Qu'est-ce qui a causé cette Révolution ?
- La jalousie et l'envie de quelques particuliers, l'ambition et la vengeance de quelques grands, et l'amour de la nouveauté en ont été les véritables causes ; l'injustice et les abus, le spécieux prétexte (…)".

[70] "D. Qu'est-ce qu'une Révolution?
R. C'est l'insurrection du Peuple contre ses tyrans ; c'est un passage violent d'un état d'esclavage à un état de liberté.
D. Les Révolutions conduisent-elles toujours à la liberté ?
R. Oui, lorsque, comme la Révolution française, elles ont pour principe l'Egalité et pour moyen la vertu".

[71] *Staat* tem aqui o sentido de *estamento*.

[72] "aus der franzöſiſchen Revoluzion eine Révolution ſociale, das iſt, eine Umkehrung aller jezt beſtehenden Staaten zu machen".

Ferrand, radicado em Londres, publicava do exílio suas *Considérations sur la Révolution Sociale*, em que lamentava os infortúnios da Revolução, a qual nada mais seria do que "o meio de que se serviu para fazer a revolução social" [73], isto é, para "minar os fundamentos da ordem social"[74] (FERRAND, 1794, p. iv). Muito embora o termo *revolução* tenha continuado a designar a luta contra o despotismo e a mudança na estrutura do governo, com o desenvolvimento dos acontecimentos na França, ela passou a significar também a oposição social materializada no antagonismo entre *sans-culotte* e a aristocracia.

1.4. À sombra da revolução: as duas revoluções e as duas constituições

No contexto inglês, o conceito de *revolution* é aplicado não tanto com referência à revolução de 1648, que ensejará a ascensão de Cromwell e a execução de Carlos I pelo Longo Parlamento, mas, pelo contrário, sobretudo, com vistas ao destronamento de James II em proveito de Guilherme d'Orange, em 1688[75]. Em sentido pejorativo, Hobbes se refere à Revolução de 1648 dizendo ver naquela "revolução um movimento circular do poder soberano através de dois usurpadores, do último Rei para o seu filho"[76] (HOBBES, 1840b, p. 418), ao que Spinoza subscreve, afirmando que "depois de muito sangue derramado, [o povo inglês] acabou por saudar um novo monarca sob outro nome (como se toda a questão fosse apenas de nome)" (*TT-P*, cap. XVIII, § 8, p. 600) . A verdadeira revolução inglesa seria, portanto, a Revolução de 1688, sobre a qual, em 1790, Edmund Burke escreveu: "é fora de questão que houve, na Revolução, na pessoa do Rei Guilherme, um pequeno e temporário desvio da ordem estrita da sucessão hereditária regular"[77] (BURKE, 1999, p. 19), desvio este que se justificava como ato de necessidade, tendo em vista as consequências nefastas que poderiam decorrer da perpetuação de James II no trono inglês. Os revolucionários ingleses não visavam, na avaliação de Burke, à subversão da ordem. Tratava-se, antes, de eliminar todo e qualquer vestígio de

---

[73] "le moyen dont on s'eſt ſervi pour faire la révolution ſociale".
[74] "miner les fondements de l'ordre ſocial".
[75] V. acima o verbete *révolution* da *Encyclopédie*, p. XX
[76] "(...) revolution a circular motion of the sovereign power through two usurpers, from the late King to this his son".
[77] "Unquestionably, there was at the Revolution, in the person of King William, a small and a temporary deviation from the strict order of a regular hereditary succession".

usurpação. Por esta razão, esta revolução não poderia ser tocada pelo princípio exposto e reivindicado por Richard Price: o direito do povo de escolher os seus próprios governantes. Muito mais do que o desvio ou subversão, a Revolução de 1688 teria por efeito regenerar a antiga ordem, evitando a guerra civil. Em nenhum outro momento, escreve Burke, "a soberana legislatura manifestou uma atenção mais delicada ao seu princípio fundamental do governo constitucional britânico do que durante a Revolução (...)"[78] (BURKE, 1999, p. 24). A Revolução de 1688 não expressa tanto um desvio com relação à ordem, mas antes a salvaguarda e a confirmação da ordem constitucional então ameaçada: "A Revolução foi feita para preservar nossas antigas e indisputáveis leis e liberdades, bem como aquela antiga constituição do governo que é nossa única segurança para a lei e para a liberdade[79]" (BURKE, 1999, p. 35)

Conforme bem percebeu H. Arendt a respeito da Inglaterra,

> No século XVII, onde encontramos a palavra pela primeira vez enquanto termo político, o conteúdo metafórico estava ainda mais próximo do sentido original da palavra, uma vez que ela era empregada com referência a um movimento girando de volta a um ponto pré-estabelecido e, por conseguinte, balançando de volta a uma ordem pré-ordenada[80] (ARENDT, 1990, p. 42-43)

Com efeito, H. Arendt nota que, no contexto inglês, toda vez que o conceito é utilizado, tem-se em mente mais a restauração da ordem monárquica do que a sua subversão. A verdadeira revolução implica, portanto, sempre uma referência à recuperação de uma ordem supostamente verdadeira, a qual teria sido como que falsificada por acontecimentos políticos posteriores. Na segunda metade do século XVIII, esta constante referência ao passado teria desempenhado, na avaliação de H. Arendt, um papel importante no discurso político tanto na França quanto nos Estados Unidos. Mesmo Thomas Paine, notório revolucionário de origem inglesa, que participou ativamente da Guerra de Independência das Treze Colônias, nos seus escritos em defesa da Revolução Francesa contra os ataques de Burke, sustentava que

> aquilo que nós observamos pode, com razão, ser chamado de "contrarrevolução. Conquista e tirania, em algum momento anterior, retiraram do Homem os seus Direitos, e ele está agora a recuperá-los. E assim como a corrente de todos os assuntos humanos baixa e flui em direções contrárias umas das outras, dá-se o mesmo nisso. O Governo fundado na *teoria moral, num sistema de paz universal, na inalienabilidade*

---

[78] "At no time, perhaps, did the sovereign legislature manifest a more tender regard to their fundamental principle of British constitutional policy, than at the time of the Revolution (…)"

[79] "The Revolution was made to preserve our *ancient*, indisputable laws and liberties and that *ancient* constitution of government which is our only security for law and liberty".

[80] "In the seventeenth century, where we find the word for the first time as a political term, the metaphoric content was even closer to the original meaning of the word, for it was used for a movement of revolving back to some pre-established point and, by implication, of swinging back into a preordained order".

> *dos Direitos do Homem*, volta-se agora do oeste ao leste com mais força do que o Governo da espada voltou-se do leste ao oeste[81] (PAINE, 1817, p. 15-16)

Hannah Arendt argumenta, pois, que o emprego do termo *revolução* por Paine, adversário de Burke, guardava afinidades com o sentido clássico do termo, com a referência ao movimento celeste. Paine concebe as revoluções como movimentos de restauração de um período anterior, no qual os homens estariam na posse dos seus direitos, os quais teriam sido usurpados posteriormente, seja pela conquista, seja pela tirania. Assim, Paine, como Burke, parece sentir que a legitimidade de uma mudança política não pode se sustentar na pura novidade, mas que ela depende, em alguma medida, de uma referência ao passado. Por outro lado, é certo que se tratam de modos distintos de conceber a mudança política, uma vez que, enquanto Burke faz apelo à tradição e à história da Inglaterra, Paine se refere a um passado hipotético, que jamais existiu realmente, à luz do qual ele concebe não os direitos dos ingleses ou dos franceses, não uma história concreta, mas os direitos do Homem, uma história universal. A história de que fala Paine é, tal como em Hobbes, uma história típica, produzida pela razão humana. O passado é, então, recontado não a partir do que aconteceu, mas a partir de uma reconstrução racional[82]. O passado se une, então, ao futuro por meio de uma linha suspensa acima das falsificações da história efetiva. Em oposição ao imaginário que movia a Revolução Francesa, Burke "deu ênfase positiva à noção de determinação de nossas visões e de nosso comportamento"[83] (MANNHEIM, 1952, p. 206), e esta ênfase se encarna no elogio à história concreta, a qual não é simplesmente uma imagem remota, mas uma dimensão viva do presente.

Assim, muito embora exista, em ambos os autores – Burke e Paine –, certa referência ao passado, nem por isso podemos passar ao largo das diferenças notáveis que, do campo teórico, se espraiam até a atuação política. Burke sustentava, como vimos, que a legitimidade da Revolução Gloriosa decorria do fato de que ela restaurava a ordem constitucional inglesa. Tratava-se de um desvio cujo fundamento consistia precisamente em salvaguardar as instituições políticas inglesas. Em linha oposta, também a respeito da Inglaterra, dizia Paine: "podemos concluir, com razão, que, apesar de tanto se falar, não existe algo como a

---

[81] "What we now behold, may not improperly be called a 'counter revolution'. Conquest and tyranny, at some early period, dispossessed Man of his Rights, and he is now recovering them. And as the tide of all human affairs has its ebb and flow in directions contrary to each other, so also is it in this. Government founded on a moral theory, on a system of universal peace, on the indefeasible hereditary Rights of Man, is now revolving from west to east, by a stronger impulse than the Government of the sword revolved from east to west".

[82] A esse respeito, ver a discussão de Leo Strauss (*The political Philosophy of Hobbes*) sobre a *história* em Hobbes (STRAUSS, 1984, p. 104).

[83] "(…) it gave positive emphasis to the notion of the determinateness of our outlook and our behaviour".

Constituição – nem nunca existiu; e, consequentemente, que o Povo tem ainda que criar a Constituição”[84] (PAINE, 1817, p. 30). Por trás desta conclusão, reside um discurso – este sim verdadeiramente historicista –, que remete a origem do Estado inglês a uma usurpação, qual seja, a Conquista da Inglaterra, em 1066, por Guilherme da Normandia. Segundo Paine, haveria, então, dois tipos de governo: o governo do Povo e o governo sobre o Povo. Enquanto o primeiro seria resultado de uma instituição, donde resultaria uma constituição, o segundo seria produto da violência. E onde há violência, não pode haver constituição, na medida em que esta é o corolário da livre expressão da vontade da Nação.

O desacordo profundo entre Burke e Paine em torno do *status* da Constituição Inglesa se deve ao fato de que eles utilizam conceitos distintos de *constituição*. Para Burke, era impossível conceber comunidades políticas “sem constituição”[85], uma vez que, para ele, constituição era a própria ordem da sociedade[86]. Burke argumenta, por conseguinte, que a França possuía uma constituição anterior à Carta de 1791, considerada a primeira constituição francesa: “estes interesses opostos e conflituosos, considerados como grande mancha na sua *velha* e na sua *nova constituição*, ensejam um freio salutar a todas as resoluções precipitadas”[87] (BURKE, 1999, p. 40). Para Paine, por outro lado, *constituição* não é o equivalente do termo grego *politeia*, mas antes de *politeuma*, que significa a organização do governo[88]. A constituição não existe senão a partir do momento em que uma sociedade política decide expressamente, por meio de uma assembleia constituinte, dotar-se de uma carta política.

A argumentação de Paine guarda grandes afinidades com as ideias divulgadas por Sieyès dois anos antes, no seu panfleto intitulado *Qu’est-ce que le Tiers État*, em 1789. Também nele podemos perceber a referência a uma ordem anterior: “O império da razão se estende progressivamente; necessita, cada vez mais, da restituição dos direitos usurpados”[89]. Mais à

---

[84] “(...) we may fairly conclude, that though it has been so much talked about, no such thing as a Constitution exists, or ever did exist; and consequently that the People have yet a Constitution to form”.

[85] Aqui, estamos seguindo de perto a argumentação de Pasquale Pasquino (*Figures de Sieyès* - PASQUINO, 2004, p. 13-23). Figures de Sieyès

[86] Nesse sentido, o conceito de constituição encontra-se bastante próximo do grego *politeia*, tal como o encontramos, por exemplo, em Aristóteles, no seu opúsculo *A constituição de Atenas* (Ἀθηναίων πολιτεία). Guarda afinidade também com o termo latino

[87] “These opposed and conflicting interests which you considered as so great a blemish in your old and in your present constitution interpose a salutary check to all precipitate resolutions”.

[88] Como referido na nota 86, a referência é sempre Aristóteles. Sobre o uso do termo *politeuma*, ver Aristóteles, Política, III, 1276 b 1-2; III, 1278 b 9-12. Nós retomaremos esta distinção mais adiante.

[89] “L’empire de la raison s’étend tous les jours davantage ; il nécessite de plus en plus la restitution des droits usurpés".

frente, ele afirma que “na longa noite da barbárie feudal, as verdadeiras relações dos homens puderam ser destruídas, todas as noções subvertidas, toda a justiça corrompida; mas ao surgir a luz, é preciso que os absurdos góticos desapareçam (...)”[90] (SIEYÈS, 2002, p. 34). Mas, assim como vimos a respeito de Paine, o que está em jogo não é tanto a referência ao passado efetivo, mas a uma ordem transcendental, sobranceira à história concreta. A opressão exercida pela aristocracia francesa sobre o povo seria ilegítima, porquanto fundada unicamente no argumento da conquista da Gália pelos francos, os quais seriam considerados como ancestrais dos nobres modernos. A constituição será concebida, então, como *politeuma*. Se a constituição antiga (*politeia*) era antes um fato natural do que o resultado da ação humana[91], uma espécie de criatura sem criador, passível de observação e descrição, a constituição iluminista (*politeuma*) seria, por sua vez, concebida enquanto artifício humano, produto da razão.

Diferentemente de Paine, que não admitia haver algo que pudesse ser chamado de constituição do povo inglês, Sieyès o admitia, com alguma reserva decerto, mas refutava que algo semelhante pudesse existir na França em 1789: “(...) [o povo inglês] tem uma constituição, por mais incompleta que seja, e nós não temos nada”[92] (SIEYÈS, 2002, p. 45). Refutando, pois, o paradigma da constituição-*politeia*, Sieyès argumenta que a constituição da Inglaterra não seria mais do que “o produto do acaso e das circunstâncias, muito mais do que das luzes” [93]. Semelhante carta, prossegue Sieyès, “somente pode ser vista como um monumento da superstição gótica”[94] (SIEYÈS, 2002, p. 44).

Quer se trate da alusão a um passado real (Burke), quer se trate da referência a um tempo reconstruído à luz da razão (Paine e Sieyès), as mudanças políticas e sociais, bem como a mobilização do conceito de *revolução*, nos remetem a uma ordem mais autêntica do que aquela que se trata de modificar. A referência a uma ordem pré-estabelecida, identificada por H. Arendt em Thomas Paine, é real. O uso da palavra *revolução* se encontra, todavia, em Paine, mais próximo dos conteúdos associados ao termo quando do seu nascimento, uma vez que a referência não tange o mundo concreto, mas sim uma realidade superior, cujas leis são eternas e necessárias, tal como o movimento dos astros. É preciso reconhecer, portanto, que, em Paine,

---

[90] “Dans la longue nuit de la barbarie féodale, les vrais rapports des hommes ont pu être détruits, toutes les notions bouleversées, toute justice corrompue ; mais au lever de la lumière, il faut que les absurdités gothiques s’enfuient".
[91] V. PASQUINO, p. 15.
[92] "(…) il a une constitution, toute incomplète qu’elle peut être, et nous n’avons rien".
[93] "le produit du hasard et des circonstances bien plus que des lumières".
[94] "on ne pouvait guère la regarder que comme un monument de superstition gothique".

o que está em jogo não é tanto o passado, como o diz H. Arendt, mas uma ordem superior e racional. A revolução implica o restabelecimento de uma ordem eterna, o que somente poderia ser feito, segundo Paine, através de uma constituição, a ata de um pacto político. A revolução não consiste, pois, como pretendia Burke, na salvaguarda de determinados costumes ou tradições.

1.5. Sieyès: a revolução como reconciliação final

Apesar de lhe ser inerente certo aspecto normativo, a lei, segundo o paradigma da constituição-*politeuma* e tal como concebida por Sieyès, não cria nada. Ela apenas reconhece e consagra uma situação que, embora já existente no âmbito da sociedade, não é reconhecida pela ordem política. Nessa medida, a revolução deve implicar, sobretudo, o reconhecimento de uma situação que a antecede, ou seja, não se trata propriamente de modificar, mas antes de consagrar, por meio de uma constituição, uma mudança já ocorrida, mudança esta que espelha o desenvolvimento da racionalidade. Isso não quer dizer, decerto, que a revolução seja um evento inerme. Ela envolve, sim, em Sieyès, uma ruptura tanto formal quanto material com determinado estado de coisas, mas esta ruptura se fecha, retoricamente, sobre o reconhecimento de um fundamento, do qual resultaria o processo revolucionário. Eis por que, nos próprios termos do discurso de Sieyès, não se tratava de elevar aquilo que não era *nada* à condição de *alguma coisa*, mas de conceder direitos políticos àquilo que, do ponto de vista socioeconômico, já era *tudo*[95] – era a própria *realidade nacional*[96].

Dá-se, então, a pré-existência do sujeito revolucionário com relação à revolução, a qual não tem outro propósito senão conceder direitos políticos àquele que lhe deu causa. A concepção de revolução em Sieyès envolve, então, uma petição de princípio. Não há revolução sem opressão, e não existe opressão sem a existência de sujeitos cujo gozo dos seus direitos e liberdades naturais é impedido por forças opressivas. Trata-se, pois, menos de uma teoria da transformação do que de uma crítica da assimetria da ordem política com os fatores reais de

---

[95] Cf. SIEYÈS, 2002, p. 1.
[96] "réalité nationale". Cf. SIEYÈS, 2002, p. 24

poder presentes na sociedade[97-98], os quais encarnavam, por sua vez, o próprio desenvolvimento do mundo racional. Uma vez que a racionalidade já havia se reconciliado com a vida social, chegava o momento da reconciliação final – entre governo e sociedade. Em vão, escreve Sieyès, "os privilegiados fechariam os olhos para a *revolução que o tempo e a força das coisas* operaram (...). Antigamente, o Terceiro estado era servo, e a ordem nobre era tudo. Hoje, o Terceiro é tudo, e a nobreza é uma palavra"[99] (grifos nossos) (SIEYÈS, 2002, p. 67). Sieyès condenava, do mesmo modo, "as opiniões feudais que não são mais estabelecidas sobre nada de real"[100] (SIEYÈS, 1888, p. 17). A revolução política se legitimava por meio desta outra revolução, a qual se confunde, nos seus matizes voltairianos, com a ideia de progresso.

Em nenhuma hipótese, a revolução deveria lidar com a superação da miséria da heteronomia, que afligia, na forma de dependência econômica, grande parte da população francesa. Tratava-se, antes, de reconhecer e conceder efeitos políticos a uma autonomia que, traduzida na forma de poder econômico, já era gozada pelos segmentos mais afortunados do Terceiro estado. Sieyès jamais compartilhou, portanto, da crença de que a renovação do Estado demandaria a modificação das relações sociais. Partidário de uma concepção constitucionalista, ele entendia por *revolução*, "uma mutação política, uma mudança da constituição ou do governo, e as vantagens sucessivas de uma boa legislação"[101] (SIEYÈS, 1794, p. 48). E denunciava, em vista das reformas econômicas e sociais promovidas pelos jacobinos, a promoção de "uma subversão geral"[102] (ibidem, p. 49), subversão que não era senão o desfecho da radicalização do conceito de soberania popular, donde teria resultado os "maus planos de re-total, no lugar de planos de re-pública"[103-104] (SIEYÈS et al., 1862, p. 292). Seu conceito de

---

[97] Remetemos o leitor a Schmitt: "existe uma política liberal do comércio, da igreja, e da educação, mas não há absolutamente nenhuma política liberal, apenas uma crítica liberal da política. A teoria sistemática do liberalism concerne quase que unicamente a luta interna contra o poder do estado" ("there exists a liberal policy of trade, church, and education, but absolutely no liberal politics, only a liberal critique of politics. The systematic theory of liberalism concerns almost solely the internal struggle against the power of the state"). (SCHMITT, 2007, p. 70).

[98] Para o tema dos *fatores reais de poder*, v. LASSALLE, 2000, p. 10-12.

[99] "En vain les privilégiés fermeraient les yeux sur la révolution que le temps et la force des choses ont opérée; elle n'en est pas moins réelle. Autrefois le Tiers était serf, l'ordre noble était tout. Aujourd'hui le Tiers est tout, la noblesse est un mot (…)".

[100] "(…) opinions féodales qui ne sont plus établies sur rien de réel".

[101] "une mutation politique, un changement de la constitution ou de gouvernement, et les avantages successifs d'une bonne législation".

[102] "(…) bouleversement général (…)".

[103] "de mauvais plans de ré-totale, plutôt que de république".

[104] O leitor notará que transitamos aqui por três períodos distintos, de 1789 a 1795.) Zapperi aponta (cf. ZAPPERI, 1985, p. 76-80) as mudanças por que passou o pensamento político de Sieyès no período, desde um elogio da

revolução dizia respeito, portanto, à modificação da ordem política; era, pois, eminentemente político, sendo que seu caráter político era o corolário de uma mudança de fato que a antecedia a revolução, a saber, a transformação das relações socioeconômicas.

> As vantagens pelas quais os cidadãos se diferem estão além do caráter do cidadão. As desigualdades de propriedade e de indústria são como as desigualdades de idade, de sexo, de tamanho, de cor etc. Elas não desnaturam de forma alguma a igualdade do civismo; os direitos do civismo não podem estar ligados a diferenças. Sem dúvida, estas vantagens *particulares* estão sob a salvaguarda da lei; mas não cabe ao legislador criar vantagens dessa natureza. *A lei não concede nada, ela protege aquilo que é* até o ponto em que aquilo que é começa a prejudicar o interesse comum. Apenas aí estão colocados os limites da liberdade individual[105] (grifos nossos) (SIEYÈS, 2002, p. 76)

Há, então, uma estranha afinidade entre os conceitos de *revolução* – e os conceitos de *constituição* (*politeia*/*politeuma*) dele derivados –, tal como desenvolvidos por Burke e Sieyès. Não se trata, como afirmava H. Arendt a respeito de Paine e Burke, de uma mera referência ao passado – e que nós procuramos descartar na seção anterior – mas, sim, da recorrência da lógica do reconhecimento e da consagração da realidade nacional, que os conceitos de revolução parecem indicar. Ocorre que a *realidade nacional* em nome da qual Sieyès falava não se encontrava contemplada pela distribuição de poder político na sociedade – como ocorria, no caso da *realidade* e da *natureza* de que falava Burke, as quais se faziam presentes através da tradição, das maneiras, dos sentimentos e das opiniões. Com relação a esta outra realidade – a de Burke –, Sieyès somente podia manifestar desprezo e esperar que a Revolução Francesa terminasse a obra que uma outra revolução – *a revolução que o tempo e a força das coisas operaram* – havia iniciado.

A questão social era, na perspectiva de Sieyès, posta de lado sob a dupla égide do atraso e da ignorância generalizados, que acometia os segmentos mais desafortunados da população, e os privava de participar dos novos tempos. Ser proprietário não significava apenas a superação de uma heteronomia material, mas indicava também a participação do indivíduo no âmbito do gênero humano. A propriedade é, então, como que o elemento externo que permite a atualização da racionalidade, da virtude e da liberdade, constitutivas da natureza humana, as quais

---

centralização política e administrativa, entre 1789 e 1792, até a mea-culpa que se seguiu ao trauma diante do governo jacobino. Ainda que existam diferenças concernentes ao exercício da soberania, defendemos que há uma continuidade na medida em que Sieyès jamais defendeu que a autoridade política se imiscuísse ativamente na ordem social, a não ser para protegê-la.

[105] "Les avantages par lesquels les citoyens diffèrent sont au-delà du caractère de citoyen. Les inégalités de propriété et d'industrie sont comme les inégalités d'âge, de sexe, de taille, de couleur, etc. Elles ne dénaturent nullement l'égalité du civisme; les droits du civisme ne peuvent point s'attacher à des différences. La loi n'accorde rien, elle protège ce qui est jusqu'au moment où ce qui est commencé à nuire à l'intérêt commun. Là seulement sont placées les limites de la liberté individuelle".

distinguem os homens, quer dos animais, quer dos miseráveis, que encarnam uma espécie de grau zero da humanidade. As classes mais pobres são cingidas por um processo de reificação que as condena a uma heteronomia absoluta.

> (...) os desafortunados destinados aos trabalhos extenuantes, produtores dos prazeres de outrem, que recebem apenas o suficiente para sustentar seus corpos sofridos e carentes de tudo, neste imenso aglomerado de instrumentos bípedes, sem liberdade, sem moralidade, sem faculdades intelectuais, dotados apenas de mãos que pouco ganham e de uma mente absorvida por mil preocupações que só serve para os fazer sofrer (...), é a estes que se chamam de homens? São considerados civilizados! Mas já se viu um só capaz de entrar na sociedade?[106] (SIEYÈS, 1985b, p. 81).

Nesse estado de aviltação material e moral, os miseráveis ensejam a imagem de uma multidão-criança, submetida a paixões e superstições que a mantêm afastada das Luzes, impossibilitada de fazer uso de seu entendimento natural sem ser dirigida por outrem. Esta fração da sociedade, nada inexpressiva em critérios quantitativos, não tem voz na opinião pública, a qual é concebida como conjunto de juízos e ideias esclarecidos, produto das elites intelectuais de então.

> Não devemos temer algo de ruim todas as vezes que se convoca a multidão a examinar, a julgar, a colocar a mão sobre uma máquina cuja construção interior lhe é desconhecida e da qual ela não percebeu os efeitos exteriores senão com superstição? Parece-me que vejo mãos ignorantes e muito intrépidas percorrer, pressionar, quebrar e confundir todas as engrenagens do pobre mecanismo social (...). Dê um brinquedo às crianças, e elas o quebrarão para entendê-lo. A curiosidade ignorante quebra tudo. (...) Ora, o mecanismo social é também um brinquedo para a *multidão sempre criança*[107] (grifos nossos) (SIEYÈS, 1985, p. 80).

Em 1789, Sieyès elabora a clássica distinção entre cidadãos passivos e cidadãos ativos[108]. Muito embora todos os franceses pudessem gozar dos direitos da cidadania passiva,

---

[106] Parmi les malheureux voués aux travaux pénibles, producteurs des jouissances d'autrui et recevant à peine de quoi sustenter leur corps souffrant et plein de besoins, dans cette foule immense d'instruments bipèdes, sans liberté, sans moralité, sans intellectualité, ne possédant que des mains peu gagnantes et une âme absorbée, ne leur servant qu'à souffrir (...), est-ce là ce que vous appelez des hommes ? On les dit policés! Y en a-t-il un seul qui fût capable d'entrer en société ?

[107] "N'est-il pas à craindre quelque chose de fâcheux toutes les fois que vous appelez la multitude à examiner, à juger, à porter la main sur une machine dont la construction intérieure lui est inconnue et dont elle n'a reçu les effets extérieurs qu'avec superstition ? Il me semble voir des mains ignorantes et trop hardies parcourir, presser, casser, confondre tous les rouages du pauvre mécanisme social (…) Donnez un joujou aux enfans, ils le cassent pour le connaître. La curiosité ignorante brise tout (…). Or le méchanisme social est aussi joujou pour la multitude toujours enfant"

[108] Esta distinção foi consagrada no artigo terceiro, seção I, da Lei de 22 de dezembro de 1789, relativa à constituição das assembleias primárias e das assembleias administrativas: "as qualidades necessárias para ser cidadãos ativos são: 1º ser francês ou naturalizado francês; 2º ser maior de vinte-e-cinco anos completos; 3º ser domiciliado de fato no cantão, ao menos por um ano; 4º pagar uma contribuição direta de valor local equivalente a três dias de trabalho; 5º não se encontrar no estado de domesticidade, isto é, de servidos a soldo" ("Les qualités nécessaires pour être citoyen actif sont : 1° d'être Français ou devenu Français ; 2° d'être majeur de vingt-cinq ans

o que incluiria um conjunto de garantias individuais, nem todos poderiam ser contados entre os cidadãos ativos, isto é, entre aqueles que poderiam influenciar ativamente na coisa pública. Todos podem, então, escreve Sieyès, "gozar das vantagens da sociedade; mas apenas aqueles que contribuem para o estabelecimento público são como que os reais acionistas da grande empresa social. Somente eles são os verdadeiros cidadãos ativos, os verdadeiros membros da associação"[109] (SIEYÈS, 1789a, p. 21). Fica evidente a relação entre a antropologia misantrópica de Sieyès, sua demofobia[110], e a valorização da propriedade como condição para o pleno exercício dos direitos políticos. Desse modo, ele inclui, no interior do seu projeto de transformação, as relações de exploração econômica já existentes sob o antigo regime.

A concepção do contrato social sobre a qual se apoia a teoria política de Sieyès está, portanto, muito mais próxima da tradição lockeana do direito natural do que das formulações de Rousseau[111]. O direito fundamental do homem é o direito de propriedade, sendo que este não apenas não pode sofrer coerção por parte do poder político como constitui o próprio fundamento da associação política. A argumentação apresentada por Sieyès em torno da relação entre liberdade e propriedade[112] remonta ao capítulo cinco do *Second treatise*, de Locke. Assim, do direito à propriedade que tem por objeto a própria pessoa, deduz-se, por extensão, o direito à propriedade real, relativa às ações e ao trabalho, sendo que o gozo da liberdade depende, então, da "garantia de não ser molestado no exercício da sua propriedade pessoal e no uso da sua propriedade real"[113] (SIEYÈS, 1789a, p. 12).

Formulador do moderno conceito de *poder constituinte*, o conceito de revolução de Sieyès oscila entre, de um lado, a defesa de uma soberania forte, de onde podemos deduzir uma centralização política, e, de outro, uma recusa à ideia de participação popular. O poder

---

accomplis ; 3° d'être domicilié de fait dans le canton, au moins depuis un an ; 4° de payer une contribution directe de la valeur locale de trois journées de travail ; 5° de n'être point dans l'état de domesticité, c'est-à-dire, de serviteur à gages").

[109] "Tous peuvent jouir des avantages de la société; mais ceux-là seuls qui contribuent à l'établissement public sont comme les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale. Eux seuls sont les véritables citoyens actifs, les véritables membres de l'association".

[110] Para uma discussão a respeito do conceito de *demofobia* e de sua presença no interior do pensamento político moderno, referimos o leitor à brilhante pesquisa de Thais Florencio de Aguiar: *Uma genealogia de princípios de demofilia em concepções utópicas de democratização*, tese de doutorado defendida no IESP, em maio de 2013.

[111] A esse respeito, cf. ZAPPERI, 1970, p. 44-81.

[112] Nos referimos, sobretudo, a *Reconnoissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, de 1789.

[113] "celui-là est libre, qui a l'assurance de n'être point inquiété dans l'exercice de sa propriété personnelle et dans l'usage de sa propriété réelle".

constituinte de Sieyès é a nação[114], a qual se apresenta como um todo organizado pela unidade de interesses, donde resulta uma mesma vontade. A nação, que sob as novas relações econômicas se confunde com o Terceiro estado[115], é uma totalidade orgânica, instaura sob uma ordem e uma vontade comuns, sem espaço para cisões e interesses de grupos. Trata-se, então, de

> (...) um corpo de associados que vivem sob uma lei comum e são *representados pela mesma legislatura* etc. Será certo que a ordem nobre tenha privilégios, isenções, que ela ousa chamar de seus direitos, separados dos direitos do grande corpo dos cidadãos? Ela sai, assim da ordem comum, da lei comum. Desse modo, seus direitos civis fazem dela um povo à parte na grande nação. É realmente *imperium in imperio*[116] (grifos nossos) (SIEYÈS, 2002, p. 5)

Ainda que o poder constituinte seja concebido como uma potência absoluta, a sua manifestação depende da representação política, o que o põe em curto-circuito com a própria soberania que dele decorre[117]. Assim, "o povo ou a nação não pode ter senão uma voz, aquela da legislatura nacional. (...) o povo não pode falar nem agir senão através de seus representantes"[118] (SIEYÈS, 1818, p. 360). Autorizada pela nação, a Assembleia Nacional deteria, então, um poder absoluto para reconstruir a ordem política, eliminando os traços da

---

[114] V. SIEYÈS, 2002, p. 41 ("pois apenas a nação pode querer por si mesma e, consequentemente, criar leis para si" ["car la nation seule peut vouloir pour elle-même et par conséquent se créer des lois"]), p. 51 ("Se nós carecemos de constituição, é preciso fazer uma; apenas a nação tem o direito de fazê-la" ["Si nous manquons de constitution, il faut en faire une ; la nation seule en a le droit"]) e p. 53 ("a nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. Sua vontade é sempre legal, é a própria lei. Antes dela e acima dela não existe senão o direito natural" ["La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la loi elle-même. Avant elle et au-dessus d'elle il n'y a que le droit naturel"]).

[115] Cf. SIEYÈS, 2002, p. 4: "“Quem ousaria então dizer que o Terceiro estado não tem em si tudo o que é preciso para formar uma nação completa? Ele é o homem forte e robusto cujo braço está ainda acorrentado. Se fosse suprimida a ordem privilegiada, a nação não seria algo menor, mas sim algo. Assim, o que é o Terceiro Estado? Tudo, mas um tudo entravado e oprimido. O que seria sem as ordens de privilégios? Tudo, mas um tudo livre e florescente" ("Qui donc oserait dire que le Tiers état n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour former une nation complète? Il est l'homme fort et robuste dont un bras est encore enchaîné. Si l'on ôtait l'ordre privilégié, la nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus. Ainsi, qu'est-ce le Tiers? Tout, mais un tout entravé et opprimé. Que serait-il sans l'ordre privilégié? Tout, mais un tout libre et florissant. Rien ne peut aller sans lui ; tout irait infiniment mieux sans les autres").

[116] "L'ordre noble n'est pas moins étranger au milieu de nous par ses prérogatives civiles et politiques. Qu'est-ce qu'une nation? Un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature, etc. N'est-il pas trop certain que l'ordre noble a des privilèges, des dispenses, qu'il ose appeler ses droits, séparés des droits du grand corps des citoyens? Il sort par là de l'ordre commun, de la loi commune. Ainsi ses droits civils en font déjà un peuple à part dans la grande nation. C'est véritablement *imperium in imperio*".

[117] É possível enxergarmos aqui uma afinidade entre a dinâmica de manifestação do poder constituinte e a diferenciação estabelecida por Hobbes entre *ator* e *autor* no Leviatã (HOBBES, 1839, p. 147-153 [cap. XVI]), da qual deriva a diferenciação entre povo e multidão (HOBBES, 1841a, p. 158 [cap. XII]), de tal modo que podemos concluir que o "o soberano é inerente ao povo, ou melhor, é o próprio povo" (PIRES AURÉLIO, p. 4). O poder constituinte entra, então, em curto-circuito com a soberania.

[118] "Le peuple ou la nation ne peut avoir qu'une voix, celle de la législature nationale. (…) le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentans".

ordem feudal e reafirmando as novas relações econômicas que já se desenvolviam sob o antigo regime. É preciso lembrar que o acesso à Assembleia Nacional passaria, segundo escreve Sieyès em 1789[119], por um complexo sistema de mediações amparado por um critério censitário. Apenas as assembleias primárias poderiam escolher os representantes das assembleias municipais, os quais poderiam eleger – com base no território, população e contribuição de cada cidade – os membros da assembleia do departamento. Caberia, então, às assembleias dos departamentos, eleger os delegados da Assembleia Nacional. Por um lado, o critério censitário se fazia presente na determinação do número de delegados a que cada cidade fazia jus junto às assembleias dos departamentos. Este número era, pois, condicionado pela contribuição paga por cada cidade. Por outro lado, mesmo o acesso dos cidadãos às assembleias primárias era condicionado por um critério censitário, critério este que deveria ser majorado quatro vezes a fim de permitir o acesso ao quadro de representantes responsável pela validação das candidaturas às assembleias superiores. Criava-se, assim, como bem o notou Zapperi, "um verdadeiro regime de notabilidade"[120] (ZAPPERI, 1970, p. 59), sobre o qual as classes pobres dificilmente teriam qualquer influência.

Sob o signo da unidade política, consubstanciada na unidade da vontade, Sieyès depurava a sociedade dos efeitos políticos do dissenso entre seus diferentes segmentes e fixava a separação entre Estado e sociedade. As relações sociais eram concebidas, então, como o fundamento da própria vida do Estado, o qual, concentrando em si mesmo toda a esfera política, reconhecia e garantia a autonomia da vida civil. A teoria lockeana do direito natural culminava, então, com a separação entre Estado e sociedade, donde resultava um elogio do Estado enquanto único mediador possível entre os cidadãos. De um lado, as relações livres e iguais inerentes à ordem civil, em que "um dá o seu tempo ou sua mercadoria, o outro entrega, em troca, seu dinheiro, não havendo subordinação, mas trocas contínuas"[121]. Do outro, um Estado cujos "diferentes ramos do poder existem à parte e são organizados (...) de maneira a não exigir dos cidadãos senão a contribuição para pagar os gastos públicos"[122] (SIEYÈS, 1888, p. 16-17). Em prol de sua convicção a respeito do verdadeiro fundamento do Estado, a saber, o Terceiro estado

---

[119] Referimo-nos a *Observations sur le rapport du Comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France*. Cf. SIEYÈS, 1789b, p. 16-17 e p. 38.
[120] "un veritable régime de notabilité".
[121] "Tous les rapports de citoyen à citoyen sont des rapports libres. L'un donne son temps ou sa marchandise, l'autre rend en échange son argent ; il n'y a point là de subordination, mais un échange continuel".
[122] "les différentes branches du pouvoir public existent à part et sont organisées (…) de manière à n'exiger des simples citoyen que la contribution pour acquitter les charges publiques".

e as relações sociais que lhe são inerentes, Sieyès defendia, o reforço da ordem comum e a eliminação dos traços da antiga ordem feudal, que já não se sustentava sobre nada de efetivo. Era preciso que o governo não estivesse emaranhado com a ordem civil, da qual ele não era senão o seu produto. Era, enfim, em nome dos novos tempos burgueses, que tudo deveria mudar, mas mudar nos limites da vida burguesa.

O dogma da separação entre o político e o social não é, contudo, uma descoberta da militância política do terceiro estado do qual Sieyès se fazia porta-voz. Era, sobretudo, um corolário da própria racionalização da política, que encontrou, na França, grande adesão entre os partidários do absolutismo. Foi, em certa medida, contra este projeto, que culminava no reforço da soberania monárquica sob Mazarin, e em nome da preservação dos laços feudais e dos poderes locais, que se insurgiu o cardeal de Retz[123]. Só poderia existir, segundo Sieyès, uma única hierarquia, a saber, a hierarquia dos cidadãos perante o Estado. A lei era colocada "no centro de um globo imenso; sendo que todos os cidadãos, sem exceção estão à mesma distância sobre a circunferência e não ocupam, nela, senão lugares iguais"[124] (SIEYÈS, 2002, p. 76). Inadvertidamente, Sieyès ocupou-se de consolidar uma das instituições do antigo regime – a "centralização encontrava de modo bastante natural, seu lugar na sociedade que esta revolução havia formado"[125] (TOCQUEVILLE, p. 89). A concepção política de Sieyès revela, portanto, grandes afinidades com a caracterização da para-política, de que fala Rancière:

> (...) a soberania só repousa em si mesma, porque fora dela existem apenas indivíduos. Qualquer outra instância no jogo político é apenas facção. A para-política moderna começa por inventar uma natureza específica, uma 'individualidade' estritamente correlata ao absoluto de uma soberania que deve excluir a querela das frações, a querela das partes e dos partidos. Ela começa por uma primeira decomposição do povo em indivíduos, que exorciza de golpe, na guerra de todos contra todos, a guerra das classes em que consiste a política[126] (RANCIÈRE, 1995, p. 114).

Não seria necessário esperar que a revolução abrisse os portões do político aos pobres para que, socializada, ela concluísse a obra do absolutismo, a centralização[127]. Sob o patrocínio

---

[123] É possível fazer uma aproximação de Retz e Burke relativamente à oposição de ambos às transformações da ordem política e social.
[124] "Je me figure la loi au centre d'un gobe immense; tous les citoyens sans exception sont à la même distance sur la circonférence et n'y occupent que des places égales (…)".
[125] "(…) la centralisation trouvait si naturellement sa place dans la société que celle révolution avait formée (…)".
[126] "(...) la souveraineté ne repose que sur elle-même, car en dehors d'elle, il n'y a que des individus. Toute autre instance dans le jeu politique n'est que faction. La para-politique moderne commence par inventer une nature spécifique, une 'individualité' strictement corrélée à l'absolu d'une souveraineté qui doit exclure la querelle des fractions, la querelle des parts et des parties. Elle commence par une décomposition première du peuple en individus qui exorcise d'un coup, dans la guerre de tous contre tous, la guerre des classes en quoi consiste la politique".
[127] Cf. ARENDT, 1999, p. 90-91.

de Sieyès, e longe dos pobres, a política absolutista encontrava meios de respirar em meio aos novos tempos.

1.6. Três teses sobre o conceito de revolução em Sieyès

Ao examinar o pensamento de Sieyès, procuramos determinar duas coisas: (i) qual seria o seu conceito de revolução e (ii) qual a relação deste conceito com sua filosofia política. Percebemos que o seu conceito de revolução caracteriza-se, diferentemente do uso que dele fazia Burke, por um antagonismo com relação à realidade. A revolução possui, então, um acentuado caráter normativo. Por outro lado, a revolução tem, forçosamente, uma medida, a qual é derivada da ordem socioeconômica, de modo que a revolução teria de ser, sobretudo, um acontecimento político com vistas ao restabelecimento da simetria entre um conteúdo socioeconômico e uma forma político-institucional. As transformações relativas ao conteúdo ficavam, assim, de fora da ação política, entregues ao desenvolvimento espontâneo das *revoluções* associadas ao decurso do próprio tempo, as quais ensejavam, de forma processual, as mudanças no espírito, nos costumes e na vida material, tal como falava Voltaire. A revolução política coroava, na forma de um acontecimento, esta grande revolução que lhe antecedia e que causava, por si mesma, grande consternação entre autores conservadores. Burke, a esse respeito, lamentava o advento da "mais importante de todas as revoluções", qual seja, a "revolução nos sentimentos, maneiras e opiniões morais"[128] (BURKE, 1999, p. 91).

Do conceito de revolução de Sieyès, podemos derivar três teses:

Primeira tese – Revolução condicionada pelo social. A revolução que se coloca no horizonte de ação humana é a *revolução política*, a qual pressupõe uma revolução prévia que a legitima e determina os seus limites. Esta revolução anterior, que concerne tanto o campo social quanto o campo ideológico – e que nos remete a Voltaire – contempla o desenvolvimento socioeconômico, bem como a disseminação progressiva das virtudes e dos conhecimentos que as luzes inculcam sobre a opinião pública e sobre o próprio corpo social[129]. Dessa revolução

---

[128] "the most important of all revolutions" e "a revolution in sentiments, manners, and moral opinions".

[129] Cf. SIEYÈS, 1789a, p. 16: "Estes benefícios [que derivam do estado social] se multiplicarão à medida que a ordem social se beneficiar das luzes que o tempo, a experiência e a reflexão se espalharem na opinião pública"

antecedente, origina-se a ordem burguesa, a qual, elevada à condição de poder constituinte, é o fundamento último do Estado.

Segunda tese – A revolução pressupõe e consagra a distinção entre o político e o social. A filosofia política de Sieyès possui afinidades com a tradição lockeana do contrato, o que implica dizer que a associação política é fundada sobre determinadas relações sociais e econômicas. Nesse sentido, e com base na *primeira tese*, conclui-se que a revolução não pode dirigir sua ação a mudanças na vida material, as quais somente podem ser produzidas pelo desenvolvimento espontâneo da sociedade. Por outro lado, enquanto produto desse conjunto de relações, o Estado deve cuidar para eliminar todos os traços de contaminação do político com o social, donde resultariam distorções.

Terceira tese – Revolução enquanto luta contra a opressão. A revolução política é o produto da vontade racional, e se dá sob a forma da luta contra a opressão[130], a qual é concebida como a agressão oriunda de um corpo estranho à ordem comum da sociedade, a nação; a analogia com a luta entre Estados é, pois, natural: "os privilegiados não se mostram menos inimigos da ordem comum do que os ingleses dos franceses em tempo de guerra"[131-132]. *O sujeito revolucionário antecede a luta contra a opressão*. O sujeito revolucionário, produto da revolução ideológico-social, antecede a luta política.

Com Sieyès, podemos perceber o processo pelo qual a revolução deixa de ser o índice da *anakyklosis* para se tornar a própria dinâmica que abole a ciranda das transformações políticas. A revolução não é mais concebida como desagregação, como efeito trágico de sucessivos desajustamentos, mas como a própria reorganização da vida social e política, a qual seria, graças à revolução, refundada de acordo com a essência da comunidade. A revolução consagra, então, a lógica de realização da política como atualização da essência própria da política. A transformação de que se trata não implica simplesmente uma modificação da forma

---

(Ces bienfaits se multiplieront à mesure que l'ordre social profitera des lumières que le tempos, l'expérience et les réflexions répandront dans l'opinion publique").

[130] Na verdade, o grande inimigo de Sieyès seria a aristocracia, ou melhor, a corte, e não propriamente o monarca. Sobre isso, v. SIEYÈS, 2002, p. 12.

[131] "les privilégiés ne se montrent pas moins ennemis de l'ordre commun que les Anglais ne le sont des Français en temps de guerre".

[132] A luta entre o Terceiro Estado contra os demais estamentos nada tem a ver, na perspectiva de Sieyès, com a luta de classes, tal como teorizada por Marx. O Terceiro Estado é toda a vida econômica da França, sendo a nobreza considerada como um corpo parasitário que não participa da criação da riqueza nacional. Não há, portanto, relação econômica entre os estados, eles são corpos estranhos uns aos outros. A nobreza é um *imperium in imperium* (cf. SIEYÈS, 2002, p. 5).

da política, mas o próprio advento desta forma, o qual a revolução vem como que realizar. A revolução de Sieyès implica tanto a decomposição do povo em indivíduos como a instauração de uma vontade una.

2. Emancipação: entre o fundamento e a transparência

Na sua obra de 1929, *Ideologia e utopia*, Mannheim trata do conceito de utopia não enquanto gênero literário[133], como o fará Baczko[134], mas a partir de um ponto de vista sociológico. O espírito utópico é aquele que não apenas está em incongruência com a situação imediata, mas que, igualmente, "rompe os laços da ordem existente"[135] (MANNHEIM, 1952, p. 173). À luz de um ensaio publicado dois anos antes, em 1927, e intitulado *O pensamento conservador*, podemos supor que a delimitação das características das diferentes mentalidades utópicas passa pela noção de *estilo*, tomada de empréstimo por Mannheim à história da arte para dar conta das semelhanças e dessemelhanças que atravessam os processos de disputas e alinhamentos intelectuais. Para Mannheim, os "estilos de pensamento" oferecem um esquema alternativo que permite ao observador reunir elementos dispersos sob uma determinada forma de pensamento, à luz da qual os atores individuais representam variações e tensionamentos, matizes variados dentro de um mesmo espectro luminoso. Os estilos de pensamentos são as unidades analíticas através das quais o pesquisador pode perceber a individuação das várias

---

[133] E isso Mannheim o faz expressamente quando escreve: "em consequência, podemos esperar que o historiador irá criticar nossa definição de utopia como sendo uma construção demasiadamente arbitrária, de um lado, porque ela não se limita ao tipo de obras cujos títulos foram retirados da *Utopia* de Thomas More, e, de outro, porque ela inclui muitas coisas não relacionadas a este ponto de partida histórico" ("accordingly we may expect that the historian will criticize our definition of utopia as too much of na arbitrary construction because, on the one hand, it has not confined itself to the type of Works which got their name from the *Utopia* of Thomas More, ando n the other because it includes much which ir unrelated ot this historical point of departure") (MANNHEIM, 1952, p. 180).

[134] V. Bronislaw Baczko, Les imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs, Paris, 1984.

[135] "(...) breaks the bonds of the existing order".

maneiras de interpretar a realidade. Entretanto, investindo numa perspectiva sociológica forte, Mannheim não abre mão da vinculação das mudanças de estilos de pensamentos aos grupos sociais que os portam. Ou seja, a formação e a cristalização dos *estilos de pensamento* guardam viva relação com o contexto social daqueles que os incorporam. Nesse sentido, a ênfase recai sobre a noção de *intenções básicas*, que substitui a noção de *motivo artístico* – fundamental à história da arte – em prol de uma perspectiva tipicamente sociológica.

As mentalidades utópicas se manifestam, assim, sob diferentes *estilos de pensamento*, cada qual reunindo o seu *pathos* – incongruência com a realidade social –, com uma intenção básica que o distingue da ideologia, a saber, a fragmentação da ordem vigente. Cada contexto histórico vê surgir um determinado conjunto de ideias e valores que condensam as tendências não-realizadas do seu tempo. As utopias se distinguem, portanto, com base nas determinações concretas em que elas ocorrem, ou seja, elas se diferenciam de acordo com as épocas históricas e os grupos sociais. Em última instância, trata-se de apreender as mentalidades utópicas com referência tanto a sua gênese quanto às lutas sociais e intelectuais com que se depararam. É, portanto, a dimensão antagonista que plasma, sob diferentes estilos de pensamento, as mentalidades utópicas. Com base nestas características, Mannheim empreendeu a análise de *tipos-ideais* de mentalidades utópicas: a quiliástica, a liberal-humanitária, a conservadora e, por fim, a socialista-comunista. No confronto entre, de um lado, Burke, e, do outro, Sieyès e Paine, em torno do tema da revolução, encontramos dois destes tipos utópicos: a mentalidade liberal-humanitária e a mentalidade conservadora.

Em Sieyès e Paine, encontramos, na forma da constituição-*politeuma*, uma concepção de constituição intimamente ligada à mentalidade utópica de tipo liberal-humanitária, a qual notabiliza-se pelo desprezo nutrido contra o *atraso político*, o que põe o ideal liberal em conflito com os elementos que constrangem a ordem atual das coisas, tais como a tradição e a religião. Com Sieyès, todavia, tal como procuramos destacar na seção anterior, percebe-se a valorização de determinados aspectos do processo histórico, dos quais resultou o desenvolvimento da burguesia. O presente revela, então, uma fratura. Trata-se, por conseguinte, de eliminar do presente tudo aquilo que, nele, revela a presença virtual do passado, que não é senão regressão e decadência, em nome daquilo que, no presente, prenuncia o futuro. Em Sieyès, a revolução se legitimava na medida em que ela consagrava uma ordem natural, a qual, por meio das revoluções promovidas pelo tempo, já havia conquistado parte do presente. Seu receituário político representava a transformação da ordem vigente, porém, uma vez que sua ideia de

liberdade não transigia com o conceito de igualdade material, a revolução encontrava seu termo final, além do qual já não se tratava de transformar, mas de cristalizar.

Vê-se, portanto, com Sieyès, uma concepção de tempo que nos remete a Voltaire e a Kant. Não se deve supor que seja o mero decurso cronológico o produtor do desenvolvimento, senão que, aguilhoado por mudanças qualitativas, materializadas em grandes transformações sociais, intelectuais e morais, o tempo perde, então, o aspecto cíclico da *anakyklosis*, marcado por recomeços constantemente abortados, para emergir como uma linha reta, isto é, como progresso contínuo e indefinido[136]. Nenhum progresso é possível, portanto, quando se segue pela estrada errada. O tempo não é, portanto, valorizado em si mesmo, mas apenas à medida que ele é impregnado por determinadas ideias e valores. Somente assim a razão se torna uma norma para o desenvolvimento histórico. Desse modo, uma mudança qualitativa, uma revolução súbita, põe em marcha uma sequência de transformações sucessivas, concebidas não mais na forma da irrupção da força impulsora que as engendrou, mas enquanto processo.

Se a ideia de progresso, recorrente na mentalidade liberal, limita o conceito de história, que permanece como que preso em torno da sua órbita, com Burke, pelo contrário, é a própria história que se encontra diretamente vinculada à produção de verdade, desembaraçada de qualquer fiança externa. A história é mentora dos caminhos dos homens, encarnando, por si mesma, um ideal incrustado no próprio presente. É por não haver qualquer hiato entre norma e existência, que seu conceito de constituição se refere à *politeia*, abrangendo, assim, as instituições políticas existentes. Neste caso, a utopia se encontra como que incrustada no tempo presente. Mas, assim como ocorre em Sieyès, o presente exibe uma fratura entre aquilo que é fundamental à ordem existente e aquilo que é acidental. Para distinguir ambas as faces do presente, não devemos recorrer, todavia, à razão, mas, sobretudo, ao sentimento e, mesmo, aos nossos preconceitos. Os preconceitos, que, diferentemente da razão, associada ao egoísmo, colocam em cena a dimensão coletiva, são valorizados por Burke[137] como sendo o meio pelo qual se percebe a presença do passado no interior do tempo atual.

---

[136] É isso o que sugere o célebre prefácio à segunda edição, em que Kant emprega a palavra *revolution* para denominar as grandes descobertas científicas. Cf., a esse respeito, GUÉROULT, 1988, p. 377.

[137] Sobre a importância dos preconceitos em Burke, remetemos o leitor às seguintes passagens: "(...) você acredita estar combatendo o preconceito, mas você está em guerra com a natureza" ("[...] you think you are combating prejudice, but you are at war with nature") (p. 92). Na mesma linha: "no lugar de abolir todos os nossos velhos preconceitos, nós os estimamos num grau considerável, e, para trazer vergonha sobre nós, nós os estimamos porque são preconceitos; e quanto mais eles duraram e mais disseminadamente prevaleceram, mais nós os estimamos") ("[…] instead of casting away all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree, and, to take

Burke combate, pois, o espírito de inovação que, das fileiras do humanismo liberal francês, redundou no intento de reconstruir a sociedade existente a partir de um plano inteiramente novo, concebido unicamente à luz da razão. Nada é, escreve Mannheim, "mais apartado dos acontecimentos reais do que o sistema racional fechado. Em determinadas circunstâncias, nada contém um impulso mais irracional do que uma visão de mundo completamente intelectualista e auto-suficiente"[138] (MANNHEIM, 1952, p. 197). Tocqueville denuncia, em o *Antigo regime e a revolução*, de 1856, este anseio de inovação que tomou conta da intelectualidade francesa. Muito embora a ideia de uma revolução violenta não estivesse presente na mente dos pensadores da época, Tocqueville percebe, nos cadernos redigidos pelas três ordens antes de se reunirem em 1789, "que o que se reivindica é a abolição simultânea e sistemática de todas as leis e de todos os usos em curso no país"[139] (TOCQUEVILLE, 1866, p. 100). A Revolução Francesa foi realizada, então, pelo mesmo espírito que cunhou teorias gerais e abstratas, o mesmo espírito que desdenhava dos fatos existentes, o mesmo espírito que desejava refazer como que por um só golpe a ordem política.

Se é verdade que todo conservadorismo moderno hostil à Revolução Francesa é, de algum modo, influenciado por Burke, seu pleno desenvolvimento somente ocorreu nos estados alemães, onde esta hostilidade assumiu uma forma eminentemente intelectual. Assim é que "Alemanha fez pela ideologia do conservadorismo aquilo que a França fez pelo Iluminismo, levando-a adiante até o pleno desenvolvimento das suas conclusões lógicas"[140] (MANNHEIM, 1959, p. 82). Conforme o demonstra Mannheim, tanto o entusiasmo quanto a reação negativa aos ideais revolucionários foram assimilados, na Alemanha, por grupos e estratos sociais descolados da vida material, seja porque, na ausência de uma burguesia forte, o processo de modernização era levado a cabo por uma classe burocrática, seja porque, no caso da aristocracia, novas relações econômicas e sociais solapavam seu modo de existência. A Revolução Francesa afetou tão mesquinhamente a Alemanha em termos especificamente revolucionários – por conta, em certa medida, da ausência de uma burguesia capaz de influir de

---

more shame to ourselves, we cherish them because they are prejudices; and the longer they have lasted, and the more generally they have prevailed, the more we cherish them") (BURKE, p. 114).

[138] "Nothing is more removed from actual events than the closed rational system. Under certain circumstances, nothing contains more irrational drive than a fully self-contained, intellectualistic world-view".

[139] "ce qu'on réclame est l'abolition simultanée et systématique de toutes les lois et de tous les usages ayant cours dans le pays (…)".

[140] "Germany achieved for the ideology of conservatism what France did for the Enlightenment – she exploited it to the fullest extent of its logical onclusions".

modo expressivo na sociedade – que não se pôde perceber outra resposta senão aquela puramente intelectual. A utopia introverteu-se. É preciso lembrar, então, que *Reflections on the Revolution in France* é, antes de tudo, um panfleto escrito contra os chamados clubes revolucionários que, simpáticos à Revolução Francesa, se espalhavam na Inglaterra. Trata-se, então, de um texto cujos argumentos de natureza filosófica não encontram uma elaboração plena, estando ainda subordinados a um olhar político. Muito embora Burke manifeste uma valorização da história, ainda não estão presentes as ideias de organismo e de intuição da totalidade que caracterizam a resposta conservadora alemã dele legatária[141]: o historicismo.

O historicismo surge, por conseguinte, como uma reação conservadora à pretensão iluminista de rompimento com o passado. É a partir dele que se estrutura a denúncia do caráter abstrato das relações humanas sob o capitalismo. Contrariamente ao idealismo típico do Iluminismo, o pensamento conservador preocupa-se preponderantemente com a noção de "concreto". Trata-se, então, de restringir os desejos e as ações ao horizonte imediato em que se está inscrito. Desse modo, a atenção deve recair sobre problemas pontuais e palpáveis, de modo que a estrutura do mundo em que se vive deve permanecer intocável. Ou seja, o pensamento conservador é reformista na mesma medida em que pensamento progressista é inovador. Enquanto o Iluminismo opera por possíveis – que encarnam o ideal racional –, os quais são opostos à realidade irracional, o pensamento conservador rejeita a introdução de novos pontos de partida para a sociedade. A tudo que é abstrato no pensamento progressista, os conservadores opõem a história, o concreto, a tradição. Em suma, podemos perceber que se a ênfase progressista recai sobre como a sociedade pode ser – e deve ser –, revelando uma perspectiva normativa, em que a deontologia é a única dimensão racional possível, o pensamento conservador, por sua vez, liga-se mais estreitamente a uma perspectiva germinativa, relativa a como a sociedade tem sido e à identificação de uma racionalidade subjacente ao próprio processo histórico. Em suma, "progressistas sempre experimentam o presente como o começo do futuro, enquanto os conservadores o tratam simplesmente como o último estágio alcançado pelo passado"[142] (MANNHEIM, 1953, p. 111).

---

[141] A mediação entre Burke e o conservadorismo alemão se deu através de Friedrich Gentz, tradutor alemão de Burke, e Adam Müller (cf. MANNHEIM, 1959, p. 82).

[142] "(…) the progressive always experiences the present as the beginning of the future, while the conservative regards it simply as the latest stage reached by the past".

2.1. Emancipação e revolução

O conceito de emancipação desapareceu das discussões contemporâneas de teoria política. No contexto do ativismo, após um período de forte mobilização social nos anos 1950 e 1960, envolvendo distintas frentes políticas, desde as lutas pelos direitos civis das comunidades negras norte-americanas, passando pelos protestos de maio de 1968, até as guerras anticolonialistas, emancipação deixou de ser uma palavra de ordem recorrente[143]. Nesta seção, defenderemos que o conceito de emancipação representa a forma específica pela qual o conceito de revolução foi recepcionado na Alemanha. Tal como o conceito de revolução, também o conceito de emancipação é marcado por uma polissemia, que jamais chega a se cristalizar num sentido determinado a respeito da mobilização das massas. A partir de uma contradição identificada por Laclau em 1991 (LACLAU, 1996, p. 1-19), podemos dizer que o conceito de emancipação é, fundamentalmente, aporético, na medida em que consagra, por um lado, uma perspectiva jurídica a respeito do processo de transformação, por outro, segundo uma perspectiva meta-jurídica – ou meta-política, como a denominará Rancière –, o direito é associado às novas formas de dominação.

Tal como a palavra *revolução*, também o termo *emancipação* foi marcado por sentidos neutros e mesmo negativos. Trata-se, originalmente, de uma expressão jurídica romana, que se apoia numa disposição da Lei das Doze Tábuas[144]. O termo latino *emancipatio* é derivado de *emancipare* ou *ēx manus capere*, que significa, literalmente, tomar das mãos; refere-se, portanto, à passagem, mediante um ato jurídico, de uma situação de dependência, em que o indivíduo se encontrava submetido ao pátrio poder, a uma situação de autonomia legal, através da qual o indivíduo se torna, nos termos do direito civil, *sui iuris*. Através de sucessivas ampliações de sentido, *emancipação* passou a denominar, em diferentes campos da vida

---

[143] Este desaparecimento é bastante evidente nas manifestações que se seguiram ao 15-M, na Espanha, em 2011. Emancipação tampouco era um tema no Occupy Wall Street, assim como não o era nas manifestações de junho de 2013, no Brasil.

[144] Trata-se de uma regra da Tábua IV ("se o pai vender o filho três vezes, o filho estará livre do pai" ["*si pater filium ter venumduit, filius a patre liber esto*"]), a qual determinava os limites do pátrio poder. Para uma descrição minuciosa da evolução do instituto da emancipação no direito romano, cf. KOSELLECK e GRASS, 154-157. De resto, advertimos o leitor que recorremos a Koselleck e a Grass para traçar a evolução do conceito. Sempre, contudo, tomamos a precaução de consultar as fontes primárias.

coletiva – psicológico, moral, religioso e social –, auto-libertação. Enquanto vocábulo jurídico, a expressão se referia tanto ao preenchimento de determinados pressupostos naturais – trata-se da sua dimensão temporal, associada à sucessão das gerações –, quanto ao ato jurídico pontual que reconhece um acontecimento natural.

Se *revolução* nos remete a uma metáfora com a órbita dos corpos celestes, *emancipação* é uma metáfora menos poética, ligada ao direito. Mas *emancipação* já não é exclusivamente um termo técnico do direito. Desde o começo do século XIX, a expressão é uma palavra de ordem relativamente difundida na Alemanha. Entre 1830 e 1840, ela se torna um conceito que abrange tanto uma dimensão moral – a transformação da consciência política e social – quanto uma dimensão material, qual seja, o processo histórico de transformação. O conceito descreve, então, o horizonte de eliminação de todos os laços de dominação e dependência, o que enseja a imagem do fim de toda a história pregressa. Após séculos de mutação, em meio aos quais a expressão se disseminou e se temporalizou, *emancipação* nunca se desvinculou completamente da relação originária entre natureza e direito.

2.2. Entre direito, insolência e razão

No âmbito do direito francês, a palavra emancipação foi amplamente utilizada, o que manteve sua utilização ligada à autonomia civil. No final do século XVII, Furetière a definiu como a "liberdade de agir nos seus assuntos e de administrar sua renda sem a assistência de um tutor"[145] (FURETIÈRE, 1701a, p. 28-29). No Código Civil napoleônico, de 1804, a emancipação tanto poderia ser tácita, quando resultasse do casamento (art. 476 e ss.), quanto expressa, no caso de um menor de idade que fosse prematuramente desembaraçado do poder de outrem. Ainda sob a *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert, o direito civil demarcava o campo de aplicação do termo que denominava, então, "um ato pelo qual algumas pessoas são colocadas fora da potência de outrem"[146] (D'ARGIS, 1755, p. 546). À luz deste uso, ainda que se admitisse o potencial semântico do termo, Boucher D'Argis teve o cuidado de afirmar que

[145] " d'agir en ses affairs et de gouverner son revenu sans l'assistence d'un tuteur".
[146] "un acte qui met certaines perſonnes hors la puiſſance d'autrui".

“outras pessoas podem ser libertadas da potência de outrem, mas os atos que lhes confere esta libertação não são qualificados de *emancipação*”[147]. A expressão *emancipação* somente ultrapassa os limites fixados pelo seu emprego jurídico através do uso reflexivo do verbo e do adjetivo a ela correspondentes.

Na França do século XVI, o verbo reflexivo *s’émanciper* tinha uma conotação predominantemente pejorativa. Ao mesmo tempo, do mesmo modo que ocorria com o substantivo *émancipation*, sua utilização estava mais referida a um rompimento, que separava duas situações, do que a um processo gradual de transição. Assim, em 1534, Rabelais dizia que “nada é santo nem sagrado àqueles que se emanciparam de Deus e da razão para seguir suas afecções perversas”[148] (RABELAIS, 1854, p. 79). Em seus *Essais*, Montaigne afirmava: “mas uma vez que nos emancipamos dessas regras [da natureza], para nos entregarmos à liberdade das nossas fantasias, tentemos, ao menos, incliná-las para o lado mais agradável”[149] (MONTAIGNE, 2008, p. 330). No verbete correspondente, Furetière anotava: “emancipar-se significa também evadir-se, tomar um pouco de liberdade ou de licença a mais com relação a alguma coisa”[150] (FURETIÈRE, 1701b, p. 34). Um pouco mais tarde, em 1715, o *Grand Dictionnaire Royal* de Pomey registrava: “emancipar-se, (...) dar-se mais liberdade do que o devido (...), dar a si próprio liberdade demais”[151]. Mais adiante, Pomey explicava: “ele se emancipou, ele abandonou seu dever (...), ele abandonou toda sua obediência”[152] (POMEY, 1740, p. 335-336). O aspecto pejorativo associado aos seus usos no campo da moral e das convenções sociais permitia, contudo, sua aplicação subversiva. Encontramos, então, a expressão na admiração nutrida pelo abade Raynal pelos povos selvagens da América: “nada é mais livre que o pequeno selvagem; ele nasce emancipado”[153] (RAYNAL, 1780, p. 101).

---

[147] "autres perſonnes qui peuvent être affranchies de la puiſſance d’autrui; mais les actes qui leur procurent cet affranchiſſement, ne ſont pas qualifiés *d’émancipation*".
[148] "que rien n'est ni sainct, ni sacré a ceulx qui se sont émancipé de Dieu et raison, pour suivre leurs affections perverses".
[149] "Mais puisque que nous nous sommes émancipés de ses règles [de la nature] pour nous livrer à la liberté de nos fantaisies, essayons au moins de faire pencher celles-ci du côté le plus agréable" (cap. 40: le bien et le mal dépendent surtout de l’idée que nous nous en faisons). Em francês antigo, Montaigne havia escrito : "mais puis que nous nous ſommes émancipez de ſes regles, pour nous abandonner a la vagabonde liberté de nos fantaiſies ; au moins aidon-nous á les plier du coſté de plus agreable".
[150] "s’emanciper ſignifie auſſi s’echaper ; prendre un peu trop de liberté & de licence en quelque choſe".
[151] "s’emanciper, (…) ſe donner plus de liberté qu’on ne doit (…),ſich ſelber allzu groſſe Freiheit geben".
[152] "Il s’eſt emancipé, il a quité ſon devoir (…), er hat allen Gehorsam verloren”.
[153] “point d’être plus libre que le petit ſauvage".

Na Inglaterra, o uso do termo *emancipation* ultrapassou precocemente, através do verbo e do adjetivo dele derivados, o enquadramento jurídico. Em meados do XVII, encontramos, em Hobbes, um emprego político do verbo, em estreita analogia com sua aplicação jurídica. Hobbes distinguia, com efeito, duas modalidades de relação que as colônias poderiam estabelecer com os estados a partir do quais elas foram fundadas: ou bem elas seriam como "os filhos a quem [a metrópole] emancipa e liberta (...)"[154] (HOBBES, 1839, p. 240) ou então seriam estados dependentes e integrantes da metrópole. Mas o que notabiliza a expressão não é seu uso político, bastante residual, e sim a sua associação ao processo de produção de conhecimento. Em 1605, Bacon se vale da expressão quando trata da necessidade de tomar o conhecimento da natureza humana em separado dos demais conhecimento: "pois eu concordo em geral e em grande parte com a consideração de que a natureza humana está preparada para ser emancipada e constituir um conhecimento por si mesmo"[155] (BACON, 1838, p. 40). Mais elucidativo a esse respeito é, todavia, Thomas Browne, o qual, combatendo os argumentos de autoridade, em prol da razão, que põe o indivíduo em plena posse do processo de produção de conhecimento, escreve: "posto que nossas crenças avançadas não devem ser construídas sobre ditos, uma vez que, contrariamente, receberam os incentivos prováveis da verdade, nós nos tornamos emancipados dos compromissos testimoniais, e somos compelidos a instituir [o conhecimento] sobre a base mais segura da razão"[156] (BROWNE, 1835, p. 225).

No final do século XVIII, o uso da palavra emancipação começa a ser afetado pelo surgimento de novos conceitos, tais como *progresso* (Fortschritt), *história* (Geschichte) e *esclarecimento* (Aufklärung). E mais uma vez, os caminhos nos conduzem da Inglaterra à Alemanha. A associação esboçada sob as luzes inglesas entre emancipação e desenvolvimento da razão é levada às suas últimas consequências nos estados germânicos, onde se operou a transição semântica definitiva: a aplicação do conceito já não se restringiria ao reconhecimento, tácito ou expresso, de pressupostos naturais determinados – ser dotado de razão e ser capaz de falar –, mas nomearia o próprio processo de liberação do homem enquanto ser fadado à liberdade. Encontramos, em 1784, com Herder a conexão entre razão (*Vernunft*) e liberdade (*Freiheit*):

---

[154] "children, whom they emancipate and make free" (cap. XXIV).
[155] "For I do take the consideration in general, and at large, of human nature to be fit to be emancipate and made a knowledge by itself".
[156] "For our advanced beliefs are not to be built upon dictates, but having received the probable inducements of truth, we become emancipated from testimonial engagements, and are to erect upon the surer base of reason".

> homem é o primeiro ser liberto da criação: ele fica ereto. A balança do bem e do mal, do falso e do verdadeiro, pende suspensa perante ele, permitindo-lhe explorar, requerendo dele que faça escolhas. Uma vez que a natureza lhe deu duas mãos livres como instrumentos e um olho percuciente para guiar seu movimento, ela lhe deu não apenas o poder de pôr os pesos, mas também, se posso dizê-lo, de ser um peso na balança. Ele pode dar crédito aos erros mais ilusórios, e ser voluntariamente enganado; ele pode aprender com o tempo a amar as correntes com as quais é agrilhoado e adorná-las com variadas flores. Assim como ocorre com a razão iludida, sucede o mesmo com a liberdade quando abusada ou coagida; na maior parte dos homens, ela concerne a relação com poderes e inclinações, tal como fixada pela conveniência e pelo hábito. O homem raramente presta atenção além destas, e pode tornar-se pior que um animal, quando agrilhoado por inclinações e hábitos execráveis[157] (HERDER, 1997, p. 135)

A relação entre *emancipação* e *esclarecimento* [Aufklärung] é definitivamente consolidada numa obra em que, embora não empregue o termo jurídico romano[158], Kant define o esclarecimento como "saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado"[159] (KANT, 1985, p. 100). Conforme vimos no item 6 da seção anterior, a articulação entre tempo e progresso depende da realização de determinadas pré-condições. Aquilo que Kant dissera a respeito da história da ciência na *Crítica da razão pura*, ele o defenderá novamente neste pequeno texto. Assim, a emancipação, concebida por Kant não à luz de um ato jurídico pontual, depende da criação prévia de um espaço de liberdade espiritual, a partir do qual ela se desenvolve progressivamente. Como Herder, Kant trata de uma menoridade que não se refere à presença de uma coação externa, mas que resulta de uma falta subjetiva. Conquistada por alguns poucos sábios, a emancipação se converteria, por meio de uma articulação entre finalidade e realidade – que evocava a própria relação entre direito e natureza que estava na base do conceito jurídico –, ali onde há liberdade espiritual, numa máxima para o progresso contínuo de toda a humanidade.

---

[157] "The human is the first freedman in creation; he stands erect. The balance of good and evil, of falsehood and truth, hangs suspended within him, enabling him to explore, requiring him to make choices. As nature has given him two free hands as instruments and a surveying eye to guide his movement, she has given him the power not only of placing the weights, but also, if I may say so, of being a weight on the scale. He can give credence to the most delusive error, and be voluntarily deceived; he can learn in time to love the chains with which be is fettered, contrary to his nature, and adorn them with sundry flowers. As it was with deluded reason, so it was also with abused or shackled freedom; in most human beings, it represents the relation of powers and propensities, as fixed by convenience and habit. The human being rarely looks beyond these, and is capable of becoming worse than a beast, when fettered by mean propensities and execrable habits" (t. 1, liv. IV, cap. IV – Ideias sobre a filosofia da história da humanidade).

[158] Com relação a esse ponto, Koselleck e Grass chamam a atenção que o termo emancipação somente aparece de forma expressa na obra de Kant em *Metafísica dos Costumes*, onde a expressão é aplicada no seu sentido jurídico originário (KOSELLECK e GRASS, p. 163-164).

[159] "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit".

No campo mais diretamente político, Wieland sustenta, em 1787, que "confusão constante, anarquia e retrocesso à antiga selvageria seriam as consequências inevitáveis de uma tal emancipação"[160] (WIELAND, 1857, p. 428). Se ele recusa, assim, o emprego metafórico da expressão com vistas a sua aplicação no campo político, ele não deixa de evidenciar, malgrado seu, que emancipação já começava a nomear o processo de desenvolvimento da liberdade junto a uma coletividade que ambiciona o autogoverno. Também Adam Müller apontava, em 1809, diante da polêmica com os liberais, para as consequências negativas e as impossibilidades materiais associadas ao emprego deste termo no campo político, uma vez que a riqueza de cada um desmorona "a partir do momento em que se permite ao indivíduo emancipar-se com seu próprio interesse"[161] (MÜLLER, 1922, p. 89). Mas com Forster, dá-se, precisamente por meio desse vocábulo, a articulação entre razão e moralidade na realização da liberdade com relação aos poderes instituídos. Através do imperativo da humanidade livre – de nos amarmos uns aos outros –, Forster defendia a introjeção das normas de ação, de modo que todas ordens externas se tornariam inúteis[162]. Nesse sentido, a maior conquista da Revolução Francesa seria a emancipação espiritual: a libertação do homem da "dependência de coisas inanimadas"[163] (FORSTER, 2013b, p. 281).

2.3. Auto-libertação e tutela

Nas primeiras décadas do século XIX, a politização do conceito avança, consagrando o seu valor anti-estamental. Em 1829, Heine[164] afirma:

> Mas qual é a grande tarefa do nosso tempo?
>
> É a emancipação. Não apenas a dos irlandeses, gregos, judeus de Frankfurt, negros da Índia Ocidental, e outras raças oprimidas, mas a emancipação de todo o mundo, e, especialmente, da Europa, que se tornou maior (mündig) e que agora rompe com o jugo de ferro dos privilegiados, da aristocracia (...).

---

[160] "Immerwährende Verwirrung, Anarchie und Rückfall in die alte Wildheit würde die unausbleibliche Folge einer solchen Emancipation desselben sein".
[161] "[Der Reichtum der Einzelnen] muss in dem Maße zurückgehen, als es des einzelnen verstattet ist, sich mit seinem Interesse zu emanzipieren".
[162] Cf., a esse respeito, FORSTER, 2013a, p. 192.
[163] Forster diz: "der Abhängigkeit von leblosen Dingen".
[164] Para uma aproximação entre Heine e Spinoza, v. o texto de Lefebvre a esse respeito (LEFEBVRE, 1982, p. 212-237).

> Cada século possui a sua tarefa, cuja solução impele a humanidade adiante. A antiga desigualdade estabelecida pelo sistema feudal era, talvez, necessária, ou uma condição necessária para os progressos (Fortschritten) da civilização, mas agora ela os detém e revolta os corações civilizados. Os Franceses, o povo da sociedade, cuja desigualdade colidia do modo mais exasperante com o princípio da sociedade, sofriam necessariamente da forma mais profunda; eles procuraram fazer valer a igualdade cortando fora as cabeças daqueles que insistiam em levantar-se acima do resto, e a sua revolução foi o sinal da guerra de libertação da humanidade[165] (HEINE, 1863, p. 220-221)

Aqui, faz-se ouvir novamente a chancela do tempo, também presente na utopia de Sieyès. Se antes o domínio da aristocracia poderia ser justificado, isto não mais seria possível nos tempos modernos. Em Heine, a emancipação descreve tanto uma situação, na medida em que a Europa já alcançou a maioridade, quanto o ato sucessivo de transformação da ordem política, o que toma corpo na luta contra a aristocracia e a ordem feudal. Nesse sentido, por meio de nomes diferentes (*revolução* e *emancipação*), de Sieyès a Heine, nomeia-se tanto o movimento endógeno de rompimento com o passado, o que se dá segundo a lógica positiva e interna da auto-libertação (Selbstbefreiung), quanto a reivindicação política subsequente que, enquanto reconhecimento da maioridade, consagra a lógica negativa e externa da concessão da liberdade (Freilassung). Por outro lado, como bem o demonstram Koselleck e Grass, é preciso destacar que "o potencial da palavra de ordem *emancipação* residia no fato de que tanto poderia se referir a um ato jurídico pontual – a igualdade formal, a igualdade perante a lei –, como também ao aspecto processual – o fim da opressão, a melhoria da situação"[166] (KOSELLECK e GRASS, p. 168). Englobava-se, assim, com uma só palavra a dimensão jurídica e a dimensão histórica. Em Heine, temos a manifestação de uma filosofia da história, de modo que o campo histórico, tal como em Hegel, é espiritualizado.

---

[165] "Was ist aber diese große Aufgabe unserer Zeit?
"Es ist die Emanzipation. Nicht bloß die der Irländer, Griechen, Frankfurter Juden, westindischen Schwarzen und dergleichen gedrückten Volkes, sondern es ist die Emanzipation der ganzen Welt, absonderlich Europas, das mündig geworden ist, und sich jetzt losreißt von dem eisernen Gängelbande der Bevorrechteten, der Aristokratie (…)
"Jede Zeit hat ihre Aufgabe und durch die Lösung derselben rückt die Menschheit weiter. Die frühere Ungleichheit, durch das Feudalsystem in Europa gestiftet, war vielleicht notwendig, oder notwendige Bedingung zu den Fortschritten der Zivilisation; jetzt aber hemmt sie diese, empört sie die zivilisierten Herzen. Die Franzosen, das Volk der Gesellschaft, hat diese Ungleichheit, die mit dem Prinzip der Gesellschaft am unleidlichsten kollidiert, notwendigerweise am tiefsten erbittert, sie haben die Gleichheit zu erzwingen gesucht, indem sie die Häupter derjenigen, die durchaus hervorragen wollten, gelinde abschnitten, und die Revolution ward ein Signal für den Befreiungskrieg der Menschheit".

[166] "Es war die Stärke des Schlagworts 'Emanzipation', daß sowohl der punktuelle Rechtsakt: die Gleichstellung, die Gleichberechtigung wie auch der Vorgang: die Entknechtung, die Verbesserung gemeint sein konnten".

Através do seu *História da religião e da filosofia na Alemanha*, publicado em 1834, torna-se possível perceber a distinção entre o primado da transformação material e política, na França, e uma transformação espiritual e moral, na Alemanha. Trata-se, com efeito, a leste do Reno, da introspecção do ideal revolucionário francês, ao qual aludimos anteriormente. Se, na França, a energia transformadora era dirigida contra os privilégios feudais, na Alemanha, notadamente a partir da *Crítica da Razão Pura*, por outro lado, a questão consistia em abolir os privilégios e obstáculos intelectuais. Havia, pois, um notável paralelismo entre os dois processos: "dos dois lados do Reno, vemos a mesma ruptura com o passado, toda reverência à tradição é liquidada"[167] (HEINE, 1972, p. 254-255). Mas a vantagem pendia, segundo a opinião de Heine, para a margem oriental do Reno, onde não se tratou de decapitar um rei, mas de eliminar o próprio teísmo. Nesse sentido, apesar de todas as transformações materiais, os franceses, em comparação com os alemães, devem ser considerados "mansos e moderados"[168] (HEINE, 1972, p. 258). A *Crítica da Razão Pura* era, então, pior do que qualquer espada. Não se trata, todavia, de condenar a Revolução Francesa pelos seus excessos, mas, sobretudo, em identificar como as transformações intelectuais ocorridas na Alemanha superaram os esforços revolucionários franceses. Kant, afirma Heine, "superou de longe Robespierre em terrorismo[169]" (HEINE, 1972, p. 259-260). A transformação visada por Heine não podia se ater ao âmbito formal ou material. A principal tarefa que se colocava no horizonte de ação de Heine consistia na transformação das mentalidades. E era aí que residia a *Emanzipation*.

Em 1840, Hermann Scheidler define a vida humana como uma tripla luta emancipatória, distinguindo, então, três campos de aplicação do conceito de emancipação[170], os quais se referem às três dependências que mantém o ser humano na minoridade: (i) a emancipação econômico-industrial, relacionada à dependência da natureza exterior, (ii) a emancipação política, concernente à dependência da arbitrariedade exercida por outros indivíduos e (iii) a emancipação moral, ligada à dependência da crença na autoridade alheia e nos sentidos., relacionada ao jugo da natureza interior O primeiro campo concernia a independência do homem com relação à natureza, a qual somente poderia se dar através do trabalho. Em seguida,

---

[167] "Auf beiden Seiten des Rheines sehen wir denselben Bruch mit der Vergangenheit, der Tradition wird alle Ehrfurcht aufgekündigt".
[168] "zahm und moderant".
[169] A referência completa é: "Wenn aber Immanuel Kant, dieser große Zerstörer im Reiche der Gedanken, an Terrorismus den Maximilian Robespierre weit übertraf, so hat er doch mit diesem manche Ähnlichkeiten, die zu einer Vergleichung beider Männer auffordern".
[170] Cf. SCHEIDLER, 1840, p. 9.

tratar-se-ia de eliminar, através da consagração das liberdades e garantias individuais no âmbito do direito, a dominação exercida por um homem sobre outro. Por fim, a emancipação moral requer que o homem se liberte da superstição e das paixões por meio da razão.

Emancipação reveste, então, a sensibilidade liberal alemã no seu antagonismo com os laços de heteronomia, fossem eles políticos, morais ou materiais, os quais se encontravam particularmente encarnados na ordem estamental em dissolução. Se o conceito de *revolução* era regido pelo signo da ruptura entre processo histórico e o momento da irrupção revolucionária, por meio do conceito de *emancipação* é a própria recursividade entre o ato jurídico pontual e o processo histórico que se torna fundamental. Por outro lado, enquanto o conceito liberal de revolução, tal como o vimos em Sieyès, consagrava a separação entre Estado e sociedade, o conceito jurídico romano, que se desenvolve em estreita conexão com a Revolução Francesa, aprofunda esta separação na forma da distinção entre o público e o privado, entre o Estado e o cidadão. No campo político e moral, enquanto auto-libertação, a emancipação depende a todo tempo da satisfação de condições formais para seu desenvolvimento, inscrevendo-se, assim, no âmbito das reivindicações liberais concernentes à liberdade religiosa e de opinião; não por acaso, sua utilização se conecta com as reivindicações no âmbito do Estado de direito.

Dotado de uma feição evolucionista, o conceito de emancipação pressupõe, todavia, notadamente no âmbito político-moral, tal como o vimos em Kant, a ocorrência um espaço de liberdade espiritual que permite o alargamento da liberdade política. O desenvolvimento da autodeterminação estava, então, associado a uma espécie de pedagogia da história. Ao Estado caberia, portanto, o estabelecimento de condições propícias ao seu desenvolvimento. A igualdade jurídica, por sua vez, de acordo com esta perspectiva, pode tanto ser considerada como uma condição inicial para o processo de auto-libertação (Selbstbefreiung), quanto ser o reconhecimento de um amadurecimento já havido, o que só pode ter lugar numa etapa posterior. Com efeito, o conceito de emancipação permaneceu referido a duas lógicas distintas, conforme se enfatizava cada uma das suas dimensões internas, donde derivavam, a um só tempo, seu potencial revolucionário e conservador. Quando a ênfase recaia no ato jurídico, tomava-se este como condição para o desenvolvimento da liberdade. A concessão da liberdade (Freilassung) era a condição para o processo de auto-libertação (Selbstbefreiung). Todavia, quando se enfatizava a necessidade de um processo orgânico de desenvolvimento como condição para o gozo dos direitos políticos, então, a auto-libertação (Selbstbefreiung) passa a ser condição para a concessão da liberdade (Freilassung).

Consciente da existência destas duas dimensões, Scheidler estabeleceu, a propósito da emancipação dos judeus, em 1850, a distinção entre emancipação externa (äußern Emancipation) e emancipação interna (innern Emancipation) [171]. Assim, ele concluía que, muito embora se pudesse conceder igualdade civil e política à comunidade judaica, isto não seria senão a emancipação externa dos judeus, uma vez que ele definia a emancipação interna como "uma emancipação elevada, uma libertação espiritual interior da escravidão na crença cega na autoridade positiva"[172] (SCHEIDLER, 1850, p. 266), o que se dava através de uma pedagogia pública. Desse modo, contudo, da própria perspectiva emancipatória decorre o dogma da menoridade, que, como se vê em Scheidler, será frequentemente mobilizado a fim de impedir a concessão da igualdade civil a determinados grupos sociais. A lógica de auto-libertação (Selbstbefreiung) permanece, assim, sempre referida a uma lógica de amadurecimento, o que esmorece o potencial mais propriamente revolucionário do conceito de emancipação, mantendo-o cativo da autoridade política, bem como de uma lógica pedagógica e elitista. Já o vimos em Sieyès, quando este autor se refere à *multitude-enfant*. É o que se verá, por exemplo, no Brasil, quando dos debates a respeito da eliminação do trabalho escravo. O dogma da menoridade se insinuava por entre os argumentos que afirmavam que os negros não estavam preparados para a maioridade. Em polêmica contra os liberais, José de Alencar afirmava que não caberia ao Estado decretar a abolição, uma vez que esta deveria ser o resultado da revolução moral, "operada no espírito público, nos costumes e tendências da população". Somente a ela fiava José de Alencar "a extinção eficaz e pacífica de uma instituição condenada em princípio por todos os brazileiros, mas respeitada ainda não só como um direito, mas como uma necessidade"[173] (ALENCAR, 1970, p. 1). Do próprio argumento emancipatório, originava-se, com Alencar, o preceito de que a sociedade não estava ainda preparada para a emancipação dos negros com relação ao trabalho escravo, a qual, se consagrada pelo Estado, não seria senão um abuso do poder público. A libertação dos escravos deveria se dar no âmbito da própria sociedade, como resultado do seu processo natural de amadurecimento.

---

[171] Mantivemos a antiga grafia das expressões, tal como escrevia Scheidler. O uso das expressões ocorre às páginas 310 e 313, embora Scheidler desenvolva a problemática ao longo de todo o verbete (SCHEIDLER, 1850, p. 253-315).

[172] "eine höhere Emancipation, eine innere geistige Befreiung aus der Sklaverei eines blinden positiven Autoritätsglaubens".

[173] Mantivemos a grafia original da língua portuguesa.

Sempre que a aplicação do termo *emancipação* se espraiava para além do campo do direito formal, materializado, por exemplo, na consagração da igualdade jurídica, o conceito abria o flanco ao conservadorismo. Com efeito, a lógica do amadurecimento autorizava a pretensão de tutela elitista com relação ao destinatário, o que poderia se manifestar de três maneiras: (i) na admoestação para que o *emancipável* se elevasse em termos intelectuais e morais, (ii) no protagonismo do Estado para gerir o processo de amadurecimento, e (iii) na construção de uma opinião pública esclarecida. O conceito de emancipação se conecta, então, com a perspectiva germinativa inerente ao pensamento conservador alemão.

2.4. Emancipação política e emancipação social

Se, por um lado, o uso do conceito *Emanzipation* permaneceu, na Alemanha, ligado a uma certa referência ao direito positivo, isto não impede que, por outro lado, o conceito seja pensável para além desta concepção estritamente jurídica. Enquanto referido ao direito, o conceito de emancipação, implica uma refutação absoluta da realidade existente. O mesmo conceito pode, todavia, se pensado a partir da sua imbricação com o real. Para sustentar este argumento, recorreremos a Laclau. Se, tal como o afirma Laclau, o conceito de emancipação encontra-se basicamente cindido entre duas matrizes, as quais podemos classificar de modo sumário como *lógica do fundamento* e *lógica da dicotomia*, isto não quer dizer, como dizia o próprio autor, que se deva optar por qualquer um dos lados (LACLAU, 1996, p. 15). Segundo a lógica da dicotomia, a emancipação deve ser concebida a partir da exterioridade radical entre o momento emancipatório e a ordem social identificada com a opressão. Contudo, de acordo com a lógica do fundamento, existem conexões racionais entre a ordem pré-emancipatória, a nova ordem 'emancipada' e a própria transição entre ambas, de modo que a emancipação envolve um único processo. Com a lógica da dicotomia, se perde de vista a transição entre o estado pré-emancipatório e o novo momento social; com a lógica do fundamento, por sua vez, o que se perde é a ruptura entre os dois estados. É preciso dizer que, neste curto artigo, Laclau se ocupa do problema da emancipação através de dois discursos emancipatórios, a saber, o discurso cristão da salvação e o discurso marxista da revolução do proletariado. Segundo sua análise, tanto um quanto o outro apresentam as duas lógicas contraditórias na sua estrutura. Laclau sustenta que estes dois discursos são representativos de uma reflexão a respeito da

emancipação na medida em que sustentam uma transformação social com base na diferença entre o particular e o universal, a qual seria mediada, no caso do primeiro discurso, e cancelada, no caso do segundo discurso.

Com Kant, a emancipação deixa de estar referida à presença de uma coação externa, resultando, sobretudo, de uma dinâmica subjetiva. A partir de Kant, a questão da emancipação passa, necessariamente, pela recolocação do debate em torno da servidão voluntária, tal como formulada por La Boétie[174]. Diferentemente do conceito de revolução, portanto, que, tal como o vimos em Sieyès, consagrava a anterioridade do sujeito revolucionário vis-à-vis o seu processo de liberação, através de certa leitura de Kant, é possível conceber que o conceito de emancipação não pressupõe que o sujeito da emancipação já se encontre, de saída, na condição de "maior". Se, em Sieyès, o obstáculo à aquisição da liberdade dizia respeito, principalmente, a uma coação externa, com Kant, o obstáculo é introjetado. A *Aufklärung* rejeita toda estratégia voluntarista, pois a multidão não pode alcançar as Luzes senão muito lentamente. Ainda que a revolução política de Sieyès possa destruir um despotismo, ela não poderá eliminar os preconceitos de onde decorrem semelhante a servidão. Na passagem da revolução para a emancipação, o centro do problema é deslocado da *luta contra a opressão* para a *autonomia da vontade*. A transformação já não seria pensada como simples crítica da dominação mas como crítica do próprio homem.

Associada à *Aufklärung*, a emancipação será, então, o processo pelo qual o homem se liberta da superstição, o que, na perspectiva kantiana, não é simplesmente o resultado da educação ou da difusão da ciência, como se a questão toda dissesse respeito a uma tomada de consciência por parte do indivíduo. Pelo contrário, a emancipação está mais diretamente relacionada a uma concepção intersubjetiva da faculdade de julgar, que pode, mediante reflexão, libertar a consciência individual das condições particulares de julgamento para conectar o seu julgamento à faculdade do universal que é a própria razão[175]. Trata-se, por conseguinte, de uma verdadeira teoria do desenvolvimento histórico da racionalidade a partir

---

[174] Esta é uma questão que me permite reunir um conjunto de autores. "A multidão, seduzida pela imagem de um falso bem, muitas vezes trabalha pela sua própria ruína". (Nicolau Maquiavel [1531]. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora UNB, 1982, p. 165 [I, 53]). Esta questão atravessa todo o célebre opúsculo de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária* (*Discours de la servitude volontaire*). E não passou despercebida por Spinoza – v. *TT-P*, *Pref.*, p. 63. Mais recentemente, esta questão foi investigada por Laurent Bove em *La stratégie du conatus* (BOVE, 1996, p. 175-206).

[175] Cf., a esse respeito, o § 40 (Do gosto como uma espécie de *sensus communis*) da terceira crítica (KANT, 1986, p. 224-228).

dos modos concretos de existência dos homens, modos estes marcados pela heteronomia espiritual, donde deriva, em Kant, certa primazia da lógica do fundamento sobre a lógica da dicotomia, a qual se encarna numa desconfiança com relação à possibilidade de uma emancipação súbita e geral. A racionalidade, enquanto vocação para o universal, emerge sempre lentamente e de forma conflituosa em meio ao magma dos preconceitos, atualizando, por fim, a exortação clássica de Pindaro: torna-te naquilo que tu és; de modo que o *telos* não se realiza a despeito dos acidentes e contingências históricos, mas através deles. É a heteronomia colocada a serviço da autonomia.

Se a ideia de revolução diz respeito à transformação como liberação, a emancipação tematiza, por sua vez, as próprias condições de uma liberação efetiva. Assim, a emancipação envolve tanto uma perspectiva ascética, dirigida ao desvelamento de uma verdade subjacente, que precisaria ser redescoberta ou relembrada, quanto uma perspectiva concreta, enquanto processo de autodeterminação incrustado na realidade vivida. Nada é mais estranho esta segunda perspectiva de emancipação do que a ideia de que a humanidade se desviou em um dado momento e esqueceu alguma verdade fundamental, sendo que existe, no seu passado, algum princípio, algum fundamento que seria preciso recuperar. Com efeito, o fundamento jamais se separa dos processos históricos, dos infortúnios da heteronomia, os quais são, inadvertidamente, como que fustigado na forma de uma dinâmica material capaz de realizar a ideia de liberdade.

Com Hegel, através da dialética do senhor e do escravo, dá-se o desenvolvimento desta perspectiva, que está, todavia, associada ao conceito político de emancipação desde suas primeiras formulações. Muito embora ele não trate expressamente da emancipação, é possível inferir certa perspectiva deste conceito a partir de sua obra, notadamente, a partir da dialética do senhor e do escravo. Com efeito, o domínio do senhor sobre o escravo conduz a uma inversão das posições hierárquicas originais, na medida em que a recusa do senhor em reconhecer o escravo reduz este a algo cujo reconhecimento torna-se inútil para o senhor. Ao mesmo tempo, tudo aquilo que cerca o senhor deixa de poder refletir uma face humana. Assim, o senhor se torna senhor sobre nada. Paralelamente, através do trabalho, o escravo transforma as coisas e as prepara para o consumo e, desse modo, imprime-lhes suas próprias ideias, de modo que ele termina por reconhecer a si próprio na realidade que o cerca. Desse modo, a escravidão revela ser, em sua realização, o inverso do que ela era imediatamente (HEGEL, 1988, p. 134 [IV, A]). É neste último estágio da dialética que se constitui a base para o desenvolvimento da sociedade civil bem como de seus corolários jurídicos. Mas, em Hegel, o universal somente pode emergir

do processo de mediações se ele já estiver pressuposto desde o início, de modo que a realização da autoconsciência é alcançada quando a sua expressão é reconhecida como adequada com relação a si própria[176]. Desta perspectiva resulta que todo esforço de compreender a emancipação a partir da luta pelo reconhecimento redunda, em última análise, em tautologia e numa incapacidade de apreender efetivamente a ideia de ruptura. A emancipação é concebida, então, como a passagem processual para um regime de liberdade, o que se dá nos termos de uma negação da negação.

Não se trata, portanto, de tomar os obstáculos historicamente contingentes como empecilhos absolutos que se colocam no caminho da liberação humana, como se estes fossem entraves externos à capacidade de ação humana. Na filosofia alemã, estes obstáculos são interiorizados, donde resulta que o próprio processo de transformação é, igualmente, interiorizado. Desenvolve-se, então, uma crítica genealógica do sujeito da emancipação, à luz da qual este sujeito deve assumir uma postura positiva diante das suas condições históricas. Trata-se de uma ética definida em termos positivos, que não pode ser confundida com qualquer lógica ascética no sentido tradicional, tal como o estoicismo, que implique algum tipo de renúncia. Pelo contrário, como bem o identificou Foucault, a *Aufklärung*, enquanto emancipação da menoridade, consiste num *êthos*, que implica uma modificação da relação preexistente entre autonomia e autoridade, o que é levado a cabo por meio do uso da razão (FOUCAULT, 2001, p. 265). Este *êthos* filosófico consiste, portanto, numa crítica permanente de nosso ser histórico, o que põe de lado qualquer escolha simplista, qualquer "chantagem", entre aderir integralmente ao presente ou recusá-lo por completo. Pensada de forma vigorosa, a *Aufklärung* indica a própria imbricação do processo de libertação com a própria vida, a qual não pode ser distinguida do erro, da ilusão, da loucura, da superstição ou da servidão, como se estes fossem seus opostos, seus negativos. Conectada à *Aufklärung*, a emancipação pode ser pensada na medida exata em que ela integra os processos de dominação e de servidão em relações necessárias e singulares, de modo que ela exclui toda concepção heroica que se bate

---

[176] É preciso, portanto, extrapolar a dialética do senhor e do escravo para tratarmos da própria relação entre o universal, o particular e o individual. Hegel afirma que o conceito de universalidade se desenvolve através dos de particularidade e individualidade, os quais são como que os seus veículos (HEGEL, 1991b, p. 152-153 [§163]). De modo análogo, Hegel apontará para o papel do Estado na realização da vocação para o universal própria da vida humana. Com efeito, "o Espírito pensante da História Universal" ["*der denkende Geist der Weltgeschichte*"], ao se desembaraçar das suas determinações mundanas, alcança sua universalidade concreta e, assim, se eleva ao saber do espírito absoluto, de modo que a natureza e a história não são senão os "vasos de honra a sua glória" [*Gefäße seiner Ehre*]" (*ibidem*, p. 431 [§552]).

contra o mundo da vida como se este lhe fosse externo, como se a liberação fosse uma trincheira escavada dentro de si mesma – numa concepção reducionista de um dentro e de um fora. A emancipação é, então, uma dinâmica recursiva, que se assume enquanto pulsão transformadora da realidade que a constitui.

Contemporaneamente, no âmbito das formulações dos chamados comunitaristas[177], encontramos, em Axel Honneth e Charles Taylor, a defesa do reconhecimento como condição necessária para a constituição de uma subjetividade integral. No caso de Honneth, isto o levou a uma valorização dos estudos histórico-políticos de Marx, onde os conflitos sociais não são explicados nos termos da sua teoria do capitalismo – onde se revelariam as inclinações mais utilitaristas de Marx –, mas sim a partir das posições morais dos atores coletivos dentro da sociedade, o que redundaria numa perspectiva dos conflitos sociais a partir da progressiva expansão das relações de reconhecimento[178]. Com efeito, a "gramática moral" culmina na subsunção das diferenças existentes entre os atores numa totalidade constituída pelas relações de reconhecimento, a qual não admite ruptura, mas expansão progressiva. Por outro lado, ao subordinar os conflitos econômicos a relações morais, Honneth separa de modo rígido os campos da economia e da ética, donde resulta, como corolário, que questões relativas à justiça distributiva devem ser compreendidas "nos termos de categorias normativas que derivam de uma teoria do reconhecimento suficientemente diferenciada"[179] (HONNETH, 2003, p. 126). Através de Honneth, temos o pleno desenvolvimento de algumas tendências que, de Kant a Hegel, se faziam presentes na filosofia alemã. Daí derivam, contudo, certas dificuldades para se pensar uma verdadeira ruptura.

---

[177] Estamos nos referindo à clássica distinção entre liberalismo e comunitarianismo, a qual se iniciou a partir da crítica de MacIntyre aos pressupostos desenvolvidos por Rawls na sua *Theory of Justice*, de 1971, no qual ele estabelece o princípio da fair equality of opportunity, de acordo com o qual a atuação do Estado relativamente à justiça diz respeito à garantia da igualdade de oportunidade para os indivíduos, consagrando, assim, o princípio da igualdade formal. Com efeito, as críticas dirigidas a Rawls por MacIntyre – bem como por Taylor, Sandel e Walzer – eram baseadas em argumentos de forte influência hegeliana, como a valorização da natureza social dos indivíduos. Destacamos que não é nossa intenção fazer uma análise deste debate nem uma verificação sobre a adequação desta classificação que, na verdade, tem achatado exageradamente a teoria política contemporânea. Para uma diferenciação sumária entre liberalismo e comunitarianismo, com a apresentação das vantagens de um modelo deliberativo, cf. HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms.* Cambridge: The MIT, 1996, p. 308-314.
[178] HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press, 1995, p. 151.
[179] "in terms of normative categories that come from a sufficiently differentiated theory of recognition".

2.5 As aporias da emancipação

A partir do exposto até aqui, é possível perceber as conexões existentes entre o conceito de emancipação e o conceito de revolução, tal como concebido por Sieyès. Nesta seção, analisaremos os dois conceitos a partir de dois pares de categorias: de um lado, a categoria de para-política[180] e o paradigma político[181], por outro, a categoria de meta-política[182] e o paradigma da crítica da dominação[183]. O primeiro par de categorias, como o veremos, compartilha uma relação privilegiada com a dimensão jurídica, com o "paradigma centrado na lei"[184], como preferiu denominar Pocock (POCOCK, 2002, p. 37). De acordo com esta concepção juridicista, o fundamento último da ordem social seria dado pelos direitos subjetivos, os quais seriam garantidos pelo Estado, único elemento do estado civil a gozar de uma liberdade plena, isto é, uma liberdade que não fosse definida negativamente. Assim, ao explorar a relação entre os conceitos de emancipação e de revolução, à luz destas categorias – e em conexão com a dimensão jurídica –, pretendemos explicitar as vinculações existentes entre estas e uma perspectiva liberal e juridicista.

A para-política de que fala Rancière é uma das três figuras da "política dos filósofos", identificadas pelo autor[185] (RANCIÈRE, 1995, p. 93-131). Com efeito, tanto a para-política quanto as demais "figuras" são formas de lidar com o problema do político, isto é, com a questão do dano ou da parte dos sem-parte, o que basicamente, remete à ideia de injustiça. As filosofias políticas têm, portanto, isso em comum, elas identificam a política à polícia, e com isso, todas elas, pretendem abolir a possibilidade de injustiça. Com efeito, a polícia diz respeito à técnica de governo, que se materializa numa certa ordem de distribuição dos lugares e funções que definem o corpo social, determinando que determinados espaços sejam considerados privados e outros, públicos. Não se trata tanto de uma disciplina imposta de cima para baixo, mas de uma

---

[180] Elaborada por Rancière (RANCIÈRE, 1995, p. 105-119).
[181] Descrita por Abensour (ABENSOUR, 2003, p. 129-137).
[182] Apresentada por Rancière (RANCIÈRE, 1995, 119-131).
[183] Exposta por Abensour (ABENSOUR, 2003, p. 137-145).
[184] "law-centered paradigm".
[185] As demais formas são a arqui-política e a meta-política. Tanto a para-política quanto a meta-política são perspectivas que se manifestaram com frequência na modernidade. A arqui-política, por sua vez, de matriz platônica, poderia ser identificada com a ordem estamental, numa identificação entre o social e o político, onde o espaço ocupado por um determinado agente na ordem social corresponde ao gozo de determinadas prerrogativas políticas.

regra interna e sensível que decide a respeito de como os lugares e os corpos *aparecem*. A polícia é "a configuração das *ocupações* e das propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas"[186] (RANCIÈRE, 1995, p. 52). A política, por sua vez, somente existe através da efetuação da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa, sem que intervenha qualquer princípio externo à relação com vistas a regular a distribuição e a contagem das partes que compõem o corpo social. Assim, a atividade propriamente política é aquela que "desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho"[187]. A política é aquilo que mostra que toda ordem policial, isto é, todo sistema de distribuição de lugares e funções, se assenta, em última instância, sobre a pura contingência. Em suma, a atividade política é um modo de explicitação que, ao atualizar o princípio da igualdade, desfaz as divisões sensíveis da ordem policial.

Chamamos a atenção do leitor, quando tratamos de Sieyès, para o modo como sua concepção política se encontrava conectada à caracterização da para-política. Com efeito, a para-política moderna apresenta três características fundamentais: (i) fora da soberania não existem senão indivíduos; (ii) a política somente ocorre mediante o advento da soberania, isto é, por meio da alienação inicial da liberdade dos indivíduos; e (iii) o direito é erigido como princípio fundamental da comunidade política, o que permite a prevalência do universal sobre o particular, abolindo a possibilidade do dissenso. Estas características se encontram também presentes na descrição do paradigma político por Abensour. Também o paradigma político se funda na separação com relação ao social. Com efeito, "o social não apenas não pode ser a base do político, no sentido de um princípio determinante, como não pode haver sociedade sem instituição política (...)[188]". Paralelamente, contra o confessionalismo, mas também contra o materialismo, bem como qualquer outra doutrina que estabelecesse a subordinação do universo humano com relação à realidade exterior, este paradigma estabelece a autossuficiência do político, de modo que o paradigma político se constitui na afirmação plena da singularidade das coisas políticas, independentemente de qualquer outra dimensão. A autossuficiência do político,

---

[186] "configuration des *occupations* et des propriétés des espaces où ces occupations sont distribuées".
[187] "L'activité politique est celle qui déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou change la destination d'un lieu ; elle fait voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, fait entendre un discours là où seul le bruit avait son lieu, fait entendre comme discours ce qui n'était entendu que comme bruit".
[188] "Le social peut d'autant moins être fondement du politique, au sens d'un principe déterminant, qu'il ne peut y avoir société sans institution politique (…)".

irredutível a qualquer outra dimensão, implica que a política não pode ser identificada à dominação, a qual somente pode ser localizada no campo do social e do privado. Assim, H. Arendt localizava a dominação no âmbito do *oikos* (οἶκος), onde o pai de família reinava como um déspota. Tal como o demonstra H. Arendt, *dominus* e *pater familias* eram termos sinônimos[189] (ARENDT, 1998, p. 27). Com efeito, à luz do paradigma político, a emancipação se apresenta em conexão com sua forma clássica, isto é, enquanto libertação com relação à autoridade do pai (*pater potestas*), sustentada pelo hiato existente entre o *oikos* e a *polis*. Assim, conquanto as relações privadas sejam definidas como assimétricas, hierárquicas e heterônomas, a política é, por sua vez, definida pela simetria, igualdade e autonomia. A atitude-limite, inerente ao paradigma político, é o irenismo, isto é: "uma representação da política como uma atividade que seria instada a se realizar num espaço liso, sem aspereza, sem clivagens ou conflitos, orientada por uma intersubjetividade pacífica e sem problema"[190] (ABENSOUR, 2003, p. 122).

Este primeiro binômio de categorias (para-política e paradigma político) encontra-se diretamente vinculado a uma concepção política de emancipação. Tais categorias se opõem, portanto, a segundo par conceitual (meta-política e paradigma crítico da dominação), os quais se ligam a uma concepção social da emancipação. A meta-política é, fundamentalmente, uma sintomatologia que coloca cada elemento da política sob suspeita, denunciando-lhe o caráter de não-verdade, de modo que a verdade da política é a própria manifestação da sua falsidade. A base da sua suspeição deriva do questionamento a respeito da existência entre um ideal rousseauista da soberania cidadã, contraposto a uma realidade que, em última instância, remonta a uma concepção hobbesiana de guerra de todos contra todos. Nesses termos, a emancipação não pode ser localizada no âmbito da cidadania política, à luz da qual ela a liberdade humana não é mais do que um embuste. Com efeito, o fracasso da cidadania em realizar a promessa da verdadeira humanidade esconde, na verdade, o fato de que ela simplesmente é um instrumento para a realização de uma nova forma de dominação. A cidadania política não é nada mais do que a máscara sobre a qual se erigiu a sociedade. O social,

---

[189] De acordo com Fusel de Coulanges, citado por H. Arendt, "todas as palavras gregas e latinas que indicam uma ideia de dominação sobre outros, tais como *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, se referem, originalmente, a relações domésticas e eram os nomes que os escravos davam ao seu senhor" ("all Greek and Latin words which express some rulership over others, such as *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, refer originally to household relationships and were names the slaves gave to their master").

[190] "(…) une représentation de la politique comme une activité qui serait appelée à se déployer dans un espace lisse, sans aspérité, sans clivage ni conflit, orientée vers une intersubjectivité pacifique et sans problème".

inversamente, é concebido como a verdade da política, mas não se trata de uma verdade como indício de si mesma e da falsidade, como poderíamos pensar em termos spinozistas, mas antes de uma verdade que só pode ser concebida a partir do desvelamento do falso. Ou seja, o falso é indício de si mesmo e da verdade. Trata-se, portanto, de uma concepção niilista de verdade, organizado em torno de um niilismo da falsidade de toda política: a verdade que nada mais é do que a explicitação da falsidade. O social não possui uma consistência própria; ele é antes a mera não-verdade da política. Isto implica que a concepção meta-política jamais pode propor uma terapêutica, devendo-se ater a uma sintomatologia, conforme o mencionamos acima, isto é, na evidenciação dos sintomas de um mal fundamental. De acordo com Rancière, foi Marx quem, em *Sobre a questão judaica*, "(...) deu a formulação canônica da interpretação meta-política"[191] (RANCIÈRE, 1995, p. 120), mediante a denúncia da distância entre a ordem político-legal e a condição dos homens em sociedade. Em Marx, segundo Rancière, a luta de classes se apresenta como o movimento verdadeiro da sociedade, como força social que, levada a seu ponto extremo, seria capaz de estilhaçar as ilusões e os novos simulacros da sociedade burguesa. A luta do proletariado encarna, então, a verdade do político, o enigma do político[192].

De modo análogo, o paradigma da crítica da dominação se caracteriza pela condenação radical da dominação em todos os seus níveis. Trata-se ainda de uma desconfiança que, generalizada e radicalizada, termina por atingir, também, toda promessa de libertação. Tal como ocorre na perspectiva meta-política, segundo este paradigma, a política não pode ser pensada como conectada à ideia de emancipação, mas sobretudo à ideia de dominação, de modo que a emancipação não consiste tanto na instituição de uma comunidade política livre, quanto na eliminação da própria política, o que equivaleria a transcender todas as formas de dominação. As principais referências de Abensour a esse respeito são Marx, Nietzsche, Freud e a teoria crítica de modo geral. Segundo este paradigma, a *libido dominandi* é considerada a motivação

---

[191] "(...) la formulation canonique de l'interprétation méta-politique".

[192] Chamamos a atenção do leitor para a obra de Thamy Pogrebinschi (POGREBINSCHI, 2009), onde a autora consagra a perspectiva meta-política como chave interpretativa de Marx. Nesse sentido, se a caracterização dessa perspectiva, segundo Rancière, é negativa, na perspectiva de Pogrebinschi, ela é, na verdade, positiva. Ambas as análises, contudo, partem, basicamente, das obras escritas por Marx até 1845. Não podemos concordar com a análise segundo a qual o social, em Marx, seria apenas a não-verdade da política, carecendo, portanto, de uma realidade própria. Ora, todo o esforço consubstanciado em *O Capital*, consiste, precisamente, em revelar a especificidade do social. Rancière se atém a uma intepretação ortodoxa da obra de Marx, onde a distinção entre infraestrutura e superestrutura é apreendida de modo rígido, sem levar em conta os inúmeros textos onde Marx matiza esta perspectiva. Concordamos, no entanto, com Rancière no sentido de que, levada a suas últimas consequências meta-políticas, a crítica apresentada em textos tais como *Sobre a questão judaica* – assim como o trabalho de Pogrebinschi – possui, sim, conexões com uma perspectiva liberal de fim da história e fim da política.

suprema dos homens, tanto em benefício do apaziguamento dos conflitos sociais quanto na luta pela liberação. Os conflitos são pensados, pois, a partir das relações de força que formam a interioridade do homem e que se espraiam em direção a todos os domínios da vida social, desde a família até o Estado, passando pelas relações de trabalho. Com base nessas ponderações, muito embora se conceba a emancipação com corolário do paradigma político, à luz do paradigma crítico da dominação, percebe-se que aquilo que representava um autêntico processo de liberação nada mais é do que o advento de novas formas de dominação. O paradigma crítico da dominação consiste, portanto, num ateísmo político radical, uma espécie de *epoché* política, que coloca sob suspeita toda experiência política. Abensour identifica três níveis críticos inerentes a este paradigma, os quais podemos identificar às três emancipações que, no âmbito do paradigma político, foram expostas por Scheidler[193]. São eles: (i) a dominação da natureza exterior, (ii) a dominação do homem pelo homem e (iii) a dominação da natureza interior. Ou seja, tudo aquilo que constituía a realização do projeto emancipatório da primeira metade do século XIX se converte, sob o paradigma da crítica da dominação, em simples manifestações modernas do velho mando, da submissão do homem pelo homem. Trata-se de uma desconfiança tipicamente marxista, bem ilustrada pela afirmação de Marx: "todas as subversões[194] aperfeiçoaram essa máquina [o Estado], em vez de quebrá-lo"[195] (MARX, 1960, p. 197). A atitude-limite correspondente a esta concepção política é, segundo Abensour, o catastrofismo, de acordo com o qual, "ao pensar a história sob o signo da repetição da dominação e da dominação da repetição, a história se apresenta ao intérprete como uma catástrofe eterna"[196] (ABENSOUR, 2003, p. 134). O catastrofismo impede o intérprete de perceber as brechas de liberdade que surgem nos momentos instituintes da liberdade comum, seja na democracia grega, na república romana ou nas grandes revoluções modernas. O catastrofismo compartilha, pois, com a concepção meta-política certo niilismo.

Colocada sob a luz das categorias tomadas de empréstimo a Abensour e Rancière, o conceito de emancipação parece não estar jamais a salvo. Quer segundo a lógica política, quer de acordo com uma perspectiva crítica da dominação, o conceito de emancipação não enseja o

---

[193] V. acima, p. 46, a discriminação das três emancipações de Scheidler: (i) a emancipação da natureza exterior, (ii) emancipação política e (iii) emancipação da natureza interior.
[194] Marx está se referindo às grandes revoluções dos séculos XVIII e XIX.
[195] "Alle Umwälzungen vervollkommneten diese Maschine statt sie zu brechen".
[196] "En pensant l'histoire sous le signe de la répétition de la domination et de la domination de la répétition, l'histoire se présente à l'interprète comme une éternelle catastrophe".

desenvolvimento que possa ser considerada como progressista de modo absoluto. Se, por um lado, a emancipação sugere que se deva colocar o social de lado em prol de um espaço onde os homens possam interagir como cidadãos livres e iguais, por outro, estes ideais serão denunciados como abstração, e não apenas uma abstração inócua, sem efeitos na vida material, mas como abstrações que, sub-repticiamente, reforçam os mecanismos de dominação. A isto, Althusser denominará ideologia. Por outro lado, na medida em que o paradigma crítico da dominação somente apreende a verdade de modo niilista, não como índice de si mesma, mas como desvelamento do falso, ele se revela incapaz de apreender a especificidade do político. Nesse sentido, o apelo abstrato a uma verdade subjacente ao político não é menos idealista do que a concepção da política como o campo da autonomia. Pensada na sua contraposição formal à servidão ou na forma da dupla negação, como verdade da falsidade, a emancipação não pode se revelar como um projeto propriamente imanente de transformação, que trata de pensar a emergência da potência a partir da impotência, reduzindo-se, antes, à afirmação da irrealidade do mundo fenomenal, identificado à política.

2.6. Conclusão

No presente capítulo, procuramos demonstrar como o ideal de transformação da realidade se encarnou na história humana a partir da modernidade, o que se deu, basicamente, através de dois conceitos: revolução e emancipação. Por um lado, tal como vimos a respeito de Sieyès e do idealismo alemão, ambos os conceitos podem implicar uma relação de contraposição mais ou menos forte entre a esfera da política, concebida de maneira eminentemente formal, e o campo social, enquanto espaço marcado pela heteronomia. Por outro lado, se a revolução pode sugerir uma lógica voluntarista com relação à mobilização das massas, a emancipação trata o problema da transformação de modo preponderantemente processual, oscilando sem jamais se decidir entre a lógica do fundamento, que lhe é peculiar, e a lógica da dicotomia, que compartilha com o discurso da revolução.

É principalmente através do conceito de emancipação, e não do de revolução, que se atualiza, no âmbito de uma desconfiança alemã com relação às transformações vividas pelos franceses a partir de 1789, o problema colocado por La Boétie a respeito da servidão voluntária, pelo que o problema da transformação é pensado não simplesmente na contraposição entre o

agente revolucionário, de um lado, e a ordem repressiva que lhe seja externa, de outro, isto é, não apenas na forma da emancipação política ou externa, como a denominou, já em 1849, Scheidler. A principal diferença do conceito de emancipação frente ao de revolução consiste tanto na consagração da processualidade quanto na valorização de uma ideia de fundamento da transformação. A ruptura não separa, portanto, um dentro e um fora, o sujeito revolucionário e a dominação. Simultaneamente, e isso por conta da sua própria raiz romano-jurídica, o conceito de emancipação se conecta à ideia de responsabilidade. Trata-se, em suma, de uma condição ensejada pelo próprio homem, o qual é considerado como sendo o próprio responsável pela situação de sujeição política e moral em que vive.

Muito embora ambos os conceitos – de emancipação e de revolução – consagrem a lógica do "torna-te o que tu és", ou seja, os dois discursos consagram uma ideia de recentramento ou de recuperação das forças próprias do homem, de modo que a ambos podemos associar a estruturação de uma diferença fundamental entre o particular e o universal, é certo, por outro lado, que o conceito de emancipação apresenta uma inovação, na medida em que esta questão é pensada de acordo com uma lógica *interna*, como *emancipação interna*, de modo que o problema da liberação se desloca do âmbito do formalismo jurídico, espraiando-se seja na forma da emancipação social[197] seja na forma de uma emancipação espiritual. O político é, então, associado a certo fingimento, a uma lógica da aparência, através do qual os verdadeiros mecanismos de dominação são preservados e mesmo fortalecidos. Nesse sentido, a emancipação é concebida, antes mesmo de Marx, como uma desconfiança do político e de suas soluções formais, submetendo a política à lógica da essencialização da sua existência ou do seu aparecer, uma vez que a *ratio essendi* dos fenômenos políticos não pode ser encontrada na política, mas somente fora dela.

O recurso a Rancière revelou a natureza meta-política própria ao discurso da emancipação, o que nos permitiu distingui-lo, não de forma absoluta é certo, do discurso da revolução. A diferença entre ambos os discursos se notabiliza numa certa lógica de devir-mundo da metafísica, pelo que a realidade ordinária era sempre referida a uma espécie de *arché,* o seu fundamento. O objetivo da meta-política consiste na coincidência entre a essência com a existência, o que não é senão o resultado mesmo da abolição de todas as formas de alienação. Trata-se, em suma, de uma lógica da transparência ou do desvelamento. Eis aí o fim último da

[197] O tema da emancipação social será retomado no próximo capítulo a respeito de Marx.

emancipação: a produção de uma sociedade transparente que é a mesma coisa que uma sociedade enquanto realização plena da sua essência – *contra sua existência concreta*. A emancipação somente pode ser concebida, então, por meio da sua distinção com relação ao efetivamente existente na medida em que este encarna uma opacidade irracional.

3. O jovem Marx: entre a revolução e a emancipação

No presente capítulo, nosso objetivo consiste em analisar o modo como Marx concebeu o problema da transformação da sociedade de 1842 a 1845. Neste breve período, a filosofia política de Marx passou por uma importante inflexão, de modo que ela deixou de lado os seus aspectos para-políticos, prevalecentes até a redação da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*), em 1843, para, desde então, desenvolver uma concepção fundamentalmente meta-política, o que, todavia, não tardou a se modificar novamente. Não subscrevemos, portanto, a opinião de Galvano della Volpe, que, em 1957, identificou uma ruptura definitiva na obra de Marx a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, baseando seu julgamento numa passagem do pós-escrito à segunda edição de *O Capital*, de 1873: "O lado mistificador da dialética hegeliana eu critiquei há quase trinta anos, quando ainda era a moda do dia"[198] (MARX, 1962b, p. 27). G. della Volpe afirma ser, então, evidente como nascia aí "a consciência daquele novo *método* dialético-materialístico enquanto dialético-experimental (galileiano) que será aplicado na pesquisa (histórico-dialética) de *O Capital* (...)"[199] (DELLA VOLPE, 1997, p. 143). Mais recentemente, em *A Democracia contra o Estado*, de 1997, Abensour procurou destacar a importância dos textos escritos por Marx entre 1843 e 1844, onde, novamente, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* figurava como obra paradigmática.

É preciso destacar que nossa intenção não consiste em construir mais uma periodização da obra de Marx, como o fizeram Colletti, Della Volpe, Althusser, o próprio Abensour e Kouvélakis. Nosso esforço consiste, sobretudo, na identificação de alguns movimentos no interior da obra de Marx. Assim, partindo das sugestões de Della Volpe, na medida em que elas apontam para uma mudança na postura de Marx a partir da redação da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, procuraremos, neste capítulo, acompanhar o modo como se desenvolve a teoria marxiana a respeito da transformação no período compreendido entre 1840 e 1845, quando Marx se transfere para Bruxelas. Num primeiro momento, até 1843, enquanto Marx

---

[198] "Die mystifizierende Seite der Hegeischen Dialektik habe ich vor beinah 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war".

[199] "(…) è già evidente come nasca qui la coscienza di quel nuovo metodo dialettico-materialistico in quanto dialettico-sperimentale (galileiano) che sarà applicato nella indagine (storico-dialettica) del Capitale (…)".

esteve ligado à *Rheinische Zeitung*, sua concepção permaneceu referida a uma perspectiva liberal-democrática, e era marcada pelo antagonismo ao Estado confessional e às formas políticas do Antigo Regime, o que se manifestava na utopia do Estado racional (*Vernunftstaat*), bem como pela consagração da autonomia do político. Tratava-se, então, da valorização da revolução política. A partir das meditações de Kreuznach, por sua vez, Marx desenvolveu – incialmente sob a forma de acerto de contas com a visão hegeliana de Estado – uma crítica fulgurante da revolução política. É a partir deste período que Marx formulou uma análise em torno do conceito de emancipação, o qual comparece nos seus textos especialmente sob a forma de *emancipação humana* e *emancipação social*. Marx já não se contentava com a *República* e com a *revolução política* que a ensejaria. No seu lugar, ele invocava a *Democracia* e o seu corolário: a própria *emancipação humana*, uma forma radical de revolução.

A partir da comparação destes dois momentos, pretendemos esclarecer o movimento do pensamento político de Marx, desde uma concepção para-política até uma concepção meta-política. Mas, como dissemos, não se trata simplesmente de uma periodização. O que buscamos, antes de tudo, é identificar um conjunto de dessemelhanças, e caracterizar a filosofia política de Marx como algo em constante processo de reelaboração, de modo que possamos compreender as transformações profundas por que o pensamento de Marx passou entre 1844 e 1845. Interessa-nos, portanto, a caracterização do pensamento de Marx como um movimento contínuo, pleno de reviravoltas e derivas. Assim, por exemplo, se alguns dos seus movimentos já se insinuam em 1841, na sua tese de doutorado, então, mais tarde, quando ele parece ter recuado com relação àquelas convicções, vemos, novamente, retomar, em 1843, o caminho anteriormente abandonado. Toda periodização rígida revela características moralistas, pelo que um conjunto de enunciados é elevado a uma condição de superioridade epistemológica com relação a certos "resíduos". Feitas estas ressalvas, sentimo-nos livres para subscrever a hipótese de que, após uma série de reelaborações profundas, a filosofia finalmente deixou de ser uma preocupação de Marx, como se este, jamais satisfeito com as reelaborações que imprimia sobre ela, finalmente tivesse desistido de tomá-la como um elemento que pudesse auxiliá-lo no desenvolvimento das problemáticas com as quais se deparava. Marx "escreve na conjuntura"[200] (BALIBAR, 2001, p. 7). Seu contexto levou a abandonar a filosofia e a pensar o tema da

[200] "Marx écrit dans la conjoncture".

transformação à luz de novas perspectivas epistemológicas, mas ao fazê-lo ele jamais deixou de trazer, dentro das suas pesquisas, a marca de um conjunto de ideias filosóficas.

3.1. A Utopia de Marx: o Estado como realização da liberdade racional

O contexto espiritual no qual se deu o engajamento de Marx com o jornalismo radical foi marcado pelo enaltecimento da política, sendo as suas contribuições, em larga medida, uma combinação de jacobinismo com a filosofia então hegemônica na Alemanha, de cuja combinação deriva o ideal manifesto nestes textos, a saber, a liberdade racional (*vernünftigen Freiheit*). Junto à *Rheinische Zeitung*, os textos de Marx demonstram, num contexto de forte influência hegeliana, a valorização de duas referências centrais: Kant e Fichte. E concentram-se, basicamente, em torno do antagonismo dirigido a quatro núcleos distintos: (i) a censura, (ii) o despotismo político, (iii) o confessionalismo[201] e (iv) as instituições feudais. Não se trata, contudo, exclusivamente de uma posição política. Ao se insurgir contra aspectos reacionários da sua realidade social, Marx invoca o seu próprio tempo filosófico, articulando seu engajamento jornalístico e político com uma interpretação da história da filosofia. Nesse sentido, a base de legitimidade da sua crítica reivindica uma articulação específica com o seu tempo histórico. A prática política, materializada por meio da intervenção jornalística, é, então, o melhor meio se fazer valer as tarefas que Marx vislumbrava no horizonte do seu tempo histórico. O jornalismo era, pois, a ação política mais genuína possível, a plena realização da própria teoria da história que Marx professava à época.

Em 1841, na sua tese de doutorado[202], Marx estabeleceu uma clara distinção entre duas correntes que disputavam o contexto político-filosófico alemão: o partido liberal (*liberale Partei*) e os adeptos da filosofia positiva (*positive Philosophie*). Antes de mais nada, é importante que se diga que Marx procura situar a crítica filosófica numa espécie de plano de imanência, de modo que, ao tomar parte no processo de transformação do real, a crítica seja capaz de apreender o próprio engendramento da sua posição particular. Em se tratando de

---

[201] Designamos, através deste termo, o próprio teológico-político ou a confusão entre política e religião.
[202] Referimo-nos ao apêndice à tese de doutorado de Marx, mais especificamente, à seção *Princípio geral da diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro* (MARX, 1968b, p. 325-335.

conceber a liberação, importava, portanto, conceber uma filosofia que pudesse se libertar da sua posição enquanto sistema particular[203]. Com efeito, Marx parece aderir a uma concepção filosófica que busca superar a dicotomia conceito/realidade, subtraindo-se, com efeito, do risco do particularismo que acomete todo sistema filosófico dogmático, que rompe, necessariamente, com a auto-suficiência interna (*inner Selbstgenügsamkeit*) e com a reciprocidade (*Abrundung*) com relação ao mundo. Nesta altura, Marx reproduz alguns dos argumentos que compõem a caracterização feita por Jacobi da *Aufklärung* enquanto fenômeno niilista[204], de modo que, segundo esta filosofia negativa, no seu distanciamento do mundo, "aquilo que era luz interna se torna uma chama voraz que se volta para fora. O resultado é que o mundo se torna filosófico ao mesmo tempo em que a filosofia se torna mundana"[205] (MARX, 1968b, p. 328). A mesma filosofia que, separada do mundo, busca impor-lhe uma ordem, sucumbe, pelo mesmo ato, à força da ordem que lhe impõe o mundo. Vigora, então, dos dois lados, a mera parcialidade, carente de auto-suficiência interna e de reciprocidade[206].

Mas Marx estava muito longe de abandonar uma filosofia do conceito em benefício de uma filosofia positiva que, como a do próprio Jacobi ou a de Schelling, segundo o imaginário jovem-hegeliano[207], se caracterizariam pela subordinação do conceito à realidade concreta[208]. Ou seja, já na sua tese de doutorado, Marx se colocava o desafio de pensar a transformação sem

---

[203] Nesse sentido, remetemos o leitor à seguinte frase de Marx: "sua liberação [da filosofia crítica] do mundo da não-filosofia é, ao mesmo tempo, sua própria libertação com relação à filosofia que a mantém presa a um sistema particular" (*"Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug"*) (MARX, 1968b, p. 329).

[204] A notabilização do uso do termo niilismo na filosofia se deu através de Jacobi, mais especificamente através da sua correspondência com Fichte, a quem ele acusa de niilismo (JACOBI, 1994b, p. 519).

[205] "Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie".

[206] Esta filosofia não tem, portanto, a força da *crítica crítica*, devendo ser identificada à *crítica absoluta (absoluten Kritik*). V. MARX, 1962a, p. 82.

[207] Dez anos após a morte de Hegel, em 1841, Schelling é nomeado professor da Universidade de Berlim. Entre os estudantes que seguiam os seus cursos, destacavam-se Kierkegaard, Bakunin e Engels, que escreveu panfletos contra Schelling (Cf. ENGELS, 1967, p. 163-245).

[208] É bastante difícil estabelecer com precisão o que Marx entendia, neste momento, por "filosofia positiva", de um lado, e "partido liberal", por outro. Um lugar comum entre comentadores consiste em repetir a análise feita pelos editores da *MEW* (*Marx-Engels-Werke*), que afirmavam que o partido liberal seria composto pelos jovens hegelianos, entre os quais se incluíam Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Arnold Ruge, todos acusados de ateísmo e radicalismo político. Do outro lado, estariam Christian Hermann Weisse, Immanuel Hermann Fichte Junior (filho de Johann Gottlieb Fichte), Franz Xaver von Baade e Anton Günther, estes identificados com o pensamento teológico e sequiosos de tornar a filosofia subordinada à religião, proclamando a revelação divina como única fonte de conhecimento "positivo" (cf. nota 51 – MARX, 1968b, p. 328). Não é nosso objetivo resolver esclarecer o conjunto de pensadores que se filiaria a cada um dos grupos denominados por Marx. No entanto, e nisso nos aproximamos da análise feita pelos editores da *MEW*, é forçoso notar que a acusação dirigida ao aspecto "negativo" da filosofia esteve, na Alemanha, desde Jacobi, por exemplo, associada ao racionalismo e suas derivas críticas do teísmo e das instituições feudais.

recair no marasmo de mais uma *Weltanschauung* política privada. Este é o mais notável e persistente móbil das pesquisas e ações políticas empreendidos por Marx, não apenas mais uma imposição de um dever-ser (*Sollen*), concebido como norma *a priori*, filosofia do "choramingas, que se deita à margem do rio para o fim de lastimar o curso incessante das águas"[209] (MACHADO, 1997, p. 198), mas esforço que, precavido contra os riscos de uma deriva narcisista, milite sob a proteção de Prometeu, "o mais eminente santo e mártir no calendário filosófico"[210] (MARX, 1968b, p. 263). Jacobi, bem como os demais defensores da filosofia positiva, estariam, por sua vez, bem mais próximos de Plutarco do que de Epicuro, o herói da tese de doutorado de Marx, defensor da liberdade de pensamento. A tarefa da filosofia crítica consiste, então, no voltar-se-para-fora (*Sich-nach-außen-Wenden*), enquanto a da filosofia positiva implica o amesquinhamento definitivo, um mero voltar-se-para-si (*in-sich-Wenden*). A crítica envolve o esforço de elevar o mundo ao seu conceito através da supressão dos obstáculos, sejam eles teóricos ou materiais, que obstruem a reconciliação entre o "real" e o "racional". A filosofia positiva, por sua vez, consagra o positivo na forma de não-conceito, isto é, o momento da realidade (*Moment der Realität*).

Ainda que considere a relação entre ambas as orientações – partido liberal e filosofia positiva – como dialética, fica clara a adesão de Marx ao "partido liberal", e com isso, a um conjunto de valores que, evidentemente, o aproximam dos princípios da Revolução Francesa. É somente no partido liberal, enquanto partido do conceito (*Partei des Begriffes*), que Marx enxerga capacidade para realizar progressos reais (*realen Fortschritten*) (MARX, 1968b, p. 330). Do outro lado, com a supremacia do *momento da realidade*, temos a produção de "demandas e tendências cuja forma contradiz seu significado"[211] (MARX, 1968b, p. 330); eis aí a reação conservadora alemã nas suas diversas formas: teológico-filosófica, mas também político-ideológica, como o vemos em Justus Möser, Friedrich Gentz, Adam Müller e na Escola Histórica do Direito, junto aos quais se percebe uma valorização das instituições do medievo, com afinidades com os argumentos que Burke lançava contra a Revolução Francesa. Membro crítico do partido liberal, Marx se engaja na realização de certa utopia republicana. Em março de 1842, Marx escreve a Ruge afirmando que *Res publica* é um termo sem tradução em alemão

---

[209] Esta é uma referência à acusação lançada por Joaquim Borba dos Santos, o Quincas Borba, célebre personagem criado por Machado de Assis, e criador de uma escola filosófica fictícia – o humanitismo –, ao pensamento dos seus adversários filosóficos.
[210] "Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender".
[211] "(…) Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht (…)".

(MARX, 1963a, p. 397). Um ano depois, em outra correspondência com Ruge, Marx afirma que o objetivo derradeiro da Revolução Francesa era apenas um: a introdução de uma república – o que é o mesmo que "uma ordem da humanidade livre, ao invés de uma ordem de objetos mortos"[212] (MARX, 1981e, p. 342). Com efeito, ao aderir a uma concepção eminentemente especulativa do Estado, Marx se revela crítico da monarquia constitucional, por enxergar nesta uma forma de contemporização com o real. Assim, na mesma carta, Marx afirma que "o princípio monárquico é, em geral, o desprezado, o desprezível, o *homem desumanizado*"[213] (MARX, 1981e, p. 340). A valorização do Estado recobre a reafirmação do princípio político em contraste com suas determinações particulares, tal como é o caso do princípio monárquico. O princípio do Estado em geral é, inerentemente, republicano. Daí por que existe, neste período, uma polarização fundamental na argumentação de Marx entre República e Monarquia. É, pois, com base nesta dicotomia que Marx defenderá, em fevereiro de 1843, em um texto jamais publicado, que o objetivo da *Rheinische Zeitung* jamais consistiu em condenar a monarquia em si mesma, enquanto uma forma específica de Estado. Pelo contrário, o princípio monárquico deveria ser apreendido à luz da ideia do princípio do Estado em geral, isto é, de uma comunidade racional e moral (MARX, 1968c, p. 422). E era justamente porque a República correspondia à natureza geral do Estado que ela realizava a essência do homem, humanizando-o, ao invés de desumanizá-lo.

Marx tomava a política como centro de gravidade de si mesma, o que implicava, a um só tempo, tanto a crítica da natureza confessional do Estado existente quanto a defesa de uma concepção de liberdade enquanto razão, a qual toma forma precisamente por intermédio do Estado. A liberdade finalmente encontra, no seu tempo, a oportunidade de se converter numa liberdade racional e, portanto, conforme sua própria essência. A liberdade não pode ser definida nem negativamente nem como mero capricho; ela é, essencialmente, tal como Kant e Fichte a conceberam, *autonomia*. Isto significa que a concepção do advento do Estado deve ser desembaraçada de toda perspectiva empirista – tal como o medo da morte violenta, de que falava Hobbes. O Estado é realização da liberdade racional, afirma-o Marx em julho de 1842, na *Rheinische Zeitung*[214] (MARX, 1981c, p. 101). Não está em jogo, porém, uma simples

---

[212] "eine Ordnung der freien Menschheit statt der Ordnung der toten Dinge".
[213] "Das Prinzip der Monarchie überhaupt ist der verachtete, der verächtliche, der *entmenschte Mensch*".
[214] A análise deste artigo da *Rheinische Zeitung*, intitulado "O artigo principal do nº 179 da 'Kölnische Zeitung'" será retomada no próximo capítulo.

interpretação formalista do Estado. Um dos motivos comuns dos textos escritos por Marx na primeira metade da década de 1840 consiste em eliminar a separação entre o individual e o universal. A essa altura, tratava-se de compreender o Estado como um todo orgânico. Nesse sentido, Marx saúda o desenvolvimento da filosofia mais recente que, enfim, concebe o Estado como "o grande organismo no qual a liberdade jurídica, moral e política deve ser efetivada, e no qual o cidadão individual, ao obedecer as leis do Estado, obedece apenas as leis da sua própria razão, da razão humana"[215] (MARX, 1981c, p. 104). O que se está a subentender é a existência de uma plena adequação entre a razão individual, por um lado, e a razão estatal, por outro, de modo que toda separação, ou exterioridade, entre ambas as instâncias é negada em benefício da articulação entre a singularidade e o Todo. Desse modo, tal como vimos a respeito de Sieyès, na medida em que todas as relações sociais são referidas a uma ordem comum totalizante, depurava-se o campo político de todas as diferenças que afetavam os diversos segmentos da sociedade. A legitimidade das ações políticas passava, então, pelo crivo do próprio Estado, pelos *Direitos da Humanidade*. Marx afirma, então, que a tarefa que emerge consiste em conceber o Estado de tal maneira que ele fosse o Estado da natureza humana (MARX, 1981c, p. 102). Entretanto, dessa forma, poderíamos afirmar que, então, o próprio homem deveria ser concebido como o homem da natureza estatal. Tomar o Estado como "grande organismo" significa defini-lo como primeiro com relação ao campo social.

Por aí se vê o sentido da crítica dirigida por Marx à *Escola Histórica do Direito*, publicado na *Rheinische Zeitung* em agosto de 1842, no *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito* (*Das Philosophische Manifest der Historischen Rechtsschule*). Este texto é, na verdade, um panfleto político, uma vez que o que estava em jogo era, sobretudo, um acerto de contas de Marx com Savigny, grande expoente daquela escola, que havia sido nomeado para o cargo de Ministro para a Revisão da Legislação Prussiana em fevereiro daquele ano, e que fora professor da faculdade de Direito da Universidade de Bonn, onde Marx havia estudado até 1836, quando decidiu se transferir para Berlim. Este pequeno texto apresenta, por conseguinte, dois tipos de ressonâncias: tanto aquelas ligadas à formação jurídica de Marx quanto aquelas relativas ao novo momento que ele vivia, em meio ao ativismo jornalístico. O manifesto consiste na desconstrução da teoria do direito de Gustav Hugo, antigo professor de Adam

[215] "Sie [Die neueste Philosophie] betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht".

Müller e precursor da Escola Histórica do Direito, da qual Hugo teria, segundo as palavras de Marx, elaborado o seu *Antigo Testamento*. Na verdade, Marx considera que tantos as teorias jurídico-históricas, dentre as quais não poderíamos deixar de incluir Savigny[216], quanto aquelas de Haller, Stahl e Leo, poderiam ser consideradas como corolários da concepção de direito natural de Hugo, tal como ele a expusera no seu *Manual de Direito Natural*[217] (MARX, 1981b, p. 85).

Logo no início deste manifesto, Marx questiona a validade do relativismo de Hugo, o qual se sustentaria na sua autodeclarada filiação kantiana. "Hugo", escreve Marx, "realiza uma má-interpretação do mestre Kant ao supor que, porque nós não podemos conhecer o *verdadeiro*, consequentemente, nós admitimos o não-verdadeiro, se é que ele existe, como *plenamente válido*"[218] (MARX, 1981b, p. 79). Assim, a partir de certa leitura da epistemologia kantiana, Hugo deriva conclusões oriundas de uma prova negativa a respeito do *status* ontológico daquilo que é racional e daquilo que é irracional, o que o leva a aderir à aparência aleatória (*zufällige Erscheinung*) das coisas, em detrimento da sua essência necessária (*notwendige Wesen*). Se, por um lado, Hugo se posiciona de forma crítica com relação a instituições que denotam a aparência de certa racionalidade, por outro, ele consagra outras simplesmente porque existem: ele profana aos olhos da razão ele sacraliza aos olhos da história (MARX, 1981b, p. 79). Trata-se, então, aos olhos de Marx, de um cético consumado (*vollendeter Skeptiker*), uma vez que ele não se limita a criticar a racionalidade daquilo que existe, chegando mesmo a criticar toda ideia de racionalidade. O que está em jogo é, assim, a consagração dogmática do positivo, isto é, o avesso mesmo do idealismo; seu método é o próprio método da Escola Histórica. Percebe-se, então, o significado da conclusão de Marx:

> Então, assim como a *filosofia de Kant* deve, com razão, ser considerada como a *teoria alemã* da Revolução Francesa, o *direito natural de Hugo* deve ser visto como a teoria alemã do Antigo Regime francês. Nele reencontramos toda a frivolidade daqueles

---

[216] Ao destacar as afinidades entre Hugo e a Escola Histórica, Marx se vale da opinião do próprio Savigny, que havia proferido um discurso em homenagem a Gustav Hugo: "Ao descrever o Sr. Hugo como o patriarca e criador da Escola Histórica, estamos agindo de acordo com o *sentido próprio* dessa escola, tal como o demonstra o cerimonial solene do mais célebre jurista histórico em honra ao jubileu de Hugo" ("*Indem wir aber Herrn Hugo als Ältervater und Schöpfer der historischen Schule bezeichnen, handeln wir in ihrem* eigenen Sinne, *wie das Festprogramm des berühmtesten historischen Juristen zu Hugos Jubiläum beweist*") (MARX, 1981b, p. 79).

[217] Referimo-nos ao seu *Manual de Direito Natural: enquanto uma filosofia do direito positivo, especialmente, do direito privado* (*Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*), publicado em 1819.

[218] "Hugo mißdeutet den Meister Kant dahin, daß, weil wir das Wahre nicht wissen können, wir konsequenterweise das Unwahre, wenn es nur existiert, für vollgültig passieren lassen".

> *roués*[219], o *ceticismo vulgar* – tão insolente em relação às ideias quanto subserviente frente àquilo que é palpável –, que experimenta sua astúcia apenas quando ele abate o espírito do positivo, a fim de se apoderar, então, daquilo que é puramente positivo enquanto resíduo e de permanecer tranquilamente nesta condição *bestial*. Mesmo quando Hugo avalia o peso dos argumentos, ele crê, com instinto infalivelmente seguro, ser duvidoso para a razão aquilo que é racional e moral nas instituições. Apenas aquilo que é *bestial* parece, à sua *razão*, como *indubitável*[220] (MARX, 1981b, p. 80-81).

As formulações políticas de Marx neste período estão, portanto, bastante inseridas na vertente humanista do idealismo alemão. Não se trata – e isso já o vimos desde a tese de doutorado de Marx – de reafirmar a vertente clássica do idealismo, na forma de mais uma filosofia da representação, da prioridade e primazia das "ideias", que, enquanto filosofia negativa, ocuparia o lugar diametralmente oposto da filosofia positiva criticada por Marx. O que está em jogo é antes uma filosofia da subjetividade, que afirma, simultaneamente, a atividade (*Tätigkeit*) enquanto atividade de constituição do mundo exterior e formação de si. Na virada do século XIX, Fichte notabilizou-se pela sua produção enquanto teórico da filosofia pura e, simultaneamente, como pensador político, amealhando elogios e críticas pelo seu ativismo militante, expresso de modo contundente em dois momentos distintos da sua vida: em 1793, nas suas *Considerações sobre a Revolução Francesa* (*Beitrag zur Französischen Revolution*), bem como em 1808, por meio do *Discurso à nação alemã* (*Reden na die deutsche Nation*). Na sua obra de maior importância, a *Doutrina da Ciência* (*Wissenschaftslehre*), que não deixa de ter conexão com seus posicionamentos políticos, Fichte rejeitou a questão metafísica do fundamento em proveito de uma problemática teleológica. Não tinha lugar, portanto, qualquer investigação acerca da origem da subjetividade, mas antes um questionamento a respeito daquilo em vista do que ela se constituía. Não se trata de uma eliminação pura e simples da ideia de fundamento, mas da sua conversão sob a forma de um fim, de um *télos* que emerge no nosso horizonte de ação como tarefa a ser realizada; e assim podemos afirmar que o verdadeiro fundamento não está posto atrás da existência histórica, mas

---

[219] Trata-se de uma referência aos libertinos eruditos que, como La Mothe le Vayer, foram acusados de cinismo, na medida em que supostamente combinavam uma crítica subjetiva à moral com uma adesão externa às convenções sociais.

[220] "Ist daher *Kants Philosophie* mit Recht als die *deutsche Theorie* der französischen Revolution zu betrachten, so *Hugos Naturrecht* als die *deutsche Theorie* des französischen ancien régime. Wir finden bei ihm die ganze *Frivolität* jener Roués wieder, die *gemeine Skepsis*, welche, frech gegen Ideen, allerdevotest gegen Handgreiflichkeiten, erst ihre Klugheit empfindet, wenn sie den *Geist* des Positiven erlegt hat, um nun das rein Positive als Residuum zu besitzen und in diesen *tierischen* Zuständen behaglich zu sein. Selbst wenn Hugo die Schwere der Gründe abwägt, so wird er mit unfehlbar sicherem Instinkt das Vernünftige und Sittliche an den Institutionen *bedenklich* für die Vernunft finden. Nur das *Tierische* erscheint seiner *Vernunft* als das *Unbedenkliche*".

na sua frente, no seu porvir[221]. A partir destas convicções é possível ver como as teses empiristas e individualistas que, sob a forma de sociabilidade insociável (*ungesellige Geselligkeit*), estavam na base da concepção kantiana a respeito da origem do Estado, são preteridas em prol de uma concepção do Estado enquanto totalidade orgânica capaz de se organizar em virtude de si mesma[222].

Uma vez que a filosofia se colocava, então, a tarefa de reafirmar a autonomia do político, de definir a comunidade política com sendo o seu próprio fundamento, cumpria, segundo a perspectiva de Marx, fazer a crítica da aliança teológico-política, na medida em que a remissão à autoridade divina reduzia o Estado à condição de realidade secundária. Um Estado somente pode constituir seu próprio centro de gravidade com a condição de ser desembaraçado dos laços teológicos: a religião positiva, desabafava Marx com Ruge, em 1842, sempre vai estar de mãos dadas com um Estado transcendental (MARX, 1963b, p. 400). Marx lamentava, portanto, no contexto alemão, a confusão do princípio político, vocacionado para o universal, com a natureza particular de uma religião – no caso, o cristianismo (MARX, 1981a, p. 11). Assim, não pode

---

[221] A esse respeito, A. Philonenko estabelece uma série de oposições entre Platão e Fichte que nos permitem compreender que para Fichte não se tratava de elevar a existência ao plano mais elevado da essência, mas, inversamente, de elevar a essência ao plano mais elevado da existência: “Se Platão define o homem pela memória, Fichte o caracteriza pela esperança. Enquanto Platão afirma que quanto mais o homem penetra no caminho das lembranças, mais ele se aproxima da sua verdade, para Fichte quanto mais o homem celebra o porvir, mais ele estará próximo de si mesmo. E se Platão quer compreender o homem pelo que ele foi, Fichte quer apreendê-lo de acordo com o que ele será. Para Platão, a virtude supõe o conhecimento – para Fichte, o conhecimento supõe a virtude. Platão conclui a teoria da ἀνάμνησις pelo mito da préexistência, que faz do Ser intemporal a verdade da existência; Fichte diz, no “Fundamento do Direito Natural” [*Grundlage des Naturrechts*], que originariamente o homem não é nada e que, assim, o fundamento é a existência temporal. Igualmente, enquanto Platão afirma que todo o sentido da existência temporal se funda nas Ideias, Fichte sustenta que somente a existência temporal é fonte de sentido. Daí se segue que se Platão condena toda gênese, Fichte, em contrapartida, celebra o vir-a-ser: ‘Ser livre não é nada, tornar-se livre é o céu’. Platão condena, consequentemente, a δόξα que Fichte justifica e este último sonha com o a ‘Heliópolis’, cidade do porvir, enquanto Platão pensa na cidade do passado”. (Si Platon définit l’homme par la mémoire, Fichte le caractérise par l’espoir. Tandis que Platon affirme que l'homme approche d'autant plus de sa vérité qu'il pénètre dans le chemin des souvenirs, pour Fichte l'homme est d'autant plus proche de lui-même qu'il célèbre l'avenir. Et si Platon veut comprendre l'homme par ce qu'il a été. Fichte veut le saisir selon ce qu'il sera. Pour Platon, la vertu supposera le savoir - pour Fichte le savoir suppose la vertu. Platon achève la théorie de ἀνάμνησις par le mythe de la pré-existence, qui fait de l'Etre intemporel la vérité de l'existence; Fichte dit dans le "Fondement du Droit naturel", qu'originairement l'homme n'est rient et qu'ainsi le fondement est l'existence temporelle. Aussi tandis que Platon affirme que tout le sens de l'existence temporelle se fonde dans les Idées, Fichte soutient que seule l'existence temporelle est source du sens. Il s'ensuit que si Platon condamne toute genèse, Fichte en revanche célèbre le devenir: "Etre libre n'est rien, devenir libre c'est le ciel". Platon condamne par conséquent la δόξα que Fichte justifie et ce dernier rêve de la future "Héliopolis", cité de l'avenir, tandis que Platon songe à la cité du passé. Il serait facile de poursuivre la série des oppositions. L'opposition de Fichte à la philosophie grecque est fondamentale) (PHILONENKO, 1999, p. 73).

[222] A respeito da primazia do Estado sobre os indivíduos, enquanto totalidade em que estes como que se dissolvem, v. passagem de *Fundamento do direito natural* onde Fichte debate com a teoria do contrato social de Rousseau (FICHTE, 2000, p. 177).

ser segundo o cristianismo, mas unicamente por meio da natureza do Estado, que é a própria natureza da sociedade humana, que as instituições políticas deveriam ser concebidas e instituídas (MARX, 1981c, p. 102). Admitindo-se a autonomia do político, bem como a natureza universal e, portanto racional do Estado, a crítica política fica em conexão com a crítica filosófica – e em oposição a toda interferência teológica. A legitimidade da filosofia de tratar dos assuntos políticos deriva da própria autonomia do político. Por outro lado, esta autonomia é, em si mesma, o resultado do próprio desenvolvimento do conhecimento racional[223]. Em suma, se um questionamento há de ser feito politicamente, isto significa, na visão de Marx, que ele deve ser concebido "em conexão com o todo da razão e da moralidade do Estado"[224] (MARX, 1981d, p. 147).

Neste período, em que permaneceu ligado à *Rheinische Zeitung*, Marx não fala em democracia. Seu horizonte político converge na imagem da república enquanto ideal liberal-racional, que enseja a realização da própria essência humana. Marx é, a essa época, um entusiasta do seu próprio tempo histórico, o qual é constantemente invocado como base de legitimidade para as suas reivindicações políticas. A sua maneira de conceber as transformações políticas repousa, então, em categorias oriundas da Revolução Francesa e do modo específico através do qual esta foi recepcionada na Alemanha. Ao ideal da República, enquanto *télos* coletivo, vem juntar-se, consequentemente, determinada maneira de se conceber a transformação política, a qual também se baseia na Revolução Francesa enquanto paradigma. A sua filosofia política revela características que nos permitem classificá-la como para-política e como exemplo de paradigma político. O Estado é louvado como instância radicalmente apartada do campo das paixões e dos interesses privados, que é o mesmo que o mundo da parcialidade, impotente quer para explicar quer para referendar a natureza eminentemente geral da comunidade política, a qual, por sua vez, é a única instância da vida coletiva capaz de atribuir-se autoconsciência e autonomia – e nessa medida, igualmente capaz de projetá-las sobre a sociedade civil. O Estado é o absoluto enquanto sujeito, isto é, atividade pura e totalizante da vida coletiva, distinguindo-se do campo social do mesmo modo como o profano se distingue

[223] Sobre isso, o final do "O artigo principal do nº 179 da 'Kölnische Zeitung'" é bastante elucidativo. Marx afirma que, relativamente à esfera política, a filosofia não fez nada mais do que as ciências naturais já haviam feito desde Bacon (MARX, 1981c, p. 103).
[224] "im Zusammenhang mit der ganzen Staatsvernunft und Staatssittlichkeit".

do sagrado[225]. Assim, se, por um lado, a exacerbação da autonomia do político nesta fase intelectual de Marx desdobra-se numa crítica do teológico-político, por outro lado, Marx absolutiza o princípio do político, elevando-o para além de qualquer referência ontológica. A respeito do engajamento jornalístico de Marx, é preciso destacar que este espelha concepções que remontam ao iluminismo francês. O ativismo jornalístico de Marx reafirma a crença de que as mudanças políticas passam, eminentemente, por uma transformação das opiniões e dos valores existentes na sociedade, suposição que remonta a Voltaire – e também a Sieyès.

3.1.1 A militância filosófica hegeliana: entre o real e o efetivo

A valorização de Kant e Fichte neste período não deve conduzir o leitor – devem mesmo levá-lo ao caminho contrário – a perder de vista a presença de Hegel junto aos primeiros escritos de Marx. Em 1965, quando publicou *Pour Marx*, Althusser certamente provocou ruído ao afirmar, contrariando, por exemplo, Della Volpe, que "a tese, correntemente difundida, do hegelianismo do jovem Marx, em geral, é, então, um mito"[226] (ALTHUSSER, 1967a, p. 27). A tese de doutorado teria sido, aos olhos de Althusser, o único texto, além dos *Manuscritos de 1844*, que poderia ser classificado como um texto hegeliano. Assim sendo, Althusser afirma que a problemática desenvolvida por Marx entre 1840 e 1842 seria, na verdade, inspirada sobretudo por Kant e Fichte. De fato, em março de 1842, Marx confidencia a Ruge sua intenção de escrever uma crítica da concepção hegeliana de direito natural (MARX, 1963a, p. 397). Em sentido contrário, todavia, Abensour afirma, com relação a, aproximadamente, o mesmo

[225] Abensour nota, a esse respeito, a relação do pensamento de Marx com Hegel, mas ele próprio admite a existência de uma distância, na medida em que a esfera política permaneceria, em Hegel – e diferentemente de Marx –, relativizada frente ao saber do espírito absoluto (ABENSOUR, 1997, p. 31-32). Ora, sendo assim, podemos supor, desta vez com Althusser (ALTHUSSER, 1966a, p. 27), que o pensamento de Marx revela mais afinidades com Kant e, especialmente, com Fichte, tanto pela valorização empírica da Revolução Francesa quanto pela absolutização do princípio do político. Do mesmo modo, também nos parece problemática a aproximação dos escritos de Marx compreendidos neste período e a tese de Pocock relativa ao "momento maquiaveliano". Afinal, nas palavras do próprio Abensour, neste período Marx define a modernidade política como a época do direito público. Trata-se, então, de uma filosofia política afim ao paradigma centrado na lei, tal como Pocock o define (POCOCK, 2002, p. 37), em contraposição precisamente com um paradigma cívico, o qual remente a Maquiavel.
[226] "La thèse, couramment répandue, de l'hégélianisme du Jeune Marx, en général, est donc un mythe".

período da vida de Marx, que seu pensamento era uma combinação de jacobinismo com hegelianismo de esquerda (ABENSOUR, 1997, p. 17).

Mas a tese de doutorado de Marx não é um texto meramente escolar, como o queria Althusser. Num contexto de crescente expectativa relativamente às promessas de liberalização ligadas à ascensão de Frederico Guilherme IV ao trono da Prússia, em 1840, a comparação entre os sistemas de Demócrito e Epicuro guarda relação direta com os devires e confrontos enfrentados pela filosofia alemã, especialmente na sua vertente ativista e militante. Por outro lado, no âmbito do movimento hegeliano de esquerda, à medida que se desenvolve um sentimento de desilusão frente ao Estado prussiano, "um nítido retorno aos temas fichtianos da consciência e da vontade transparece por detrás da vontade exibida de ortodoxia hegeliana"[227] (GARO, 2000, p. 23). Neste contexto, se bem que Hegel ainda representasse uma fonte da filosofia progressista, bem como do pensamento político militante, o recurso ao cerne do idealismo alemão, notadamente a Kant e a Fichte, constituía uma maneira de contornar a atitude excessivamente conciliadora que se depreendia de certa leitura de Hegel. Se esta atitude era o produto da própria estratégia de redação de Hegel – que, diante do contexto conservador em que vivia, teve, segundo Bruno Bauer, de se dividir entre um Hegel "esotérico" e radical, de um lado, e um Hegel "exotérico" e conciliador, do outro –, esta é uma interpretação à qual Marx se opõe (MARX, 1968b, p. 326). Isto porque, para Marx, o que importava não era tanto a descoberta do verdadeiro Hegel, mas, sobretudo, a intervenção direta no contexto filosófico existente, de modo a impedir, tal como se fazia na Escola Histórica do Direito, a subordinação do racional ao positivo[228].

Não se trata, portanto, de um exercício hermenêutico, capaz de elucidar a questão da relação do racional com o positivo. Lida de forma estática, a fórmula "*was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*" (HEGEL, 1986, p. 24), enunciada por Hegel no prefácio do seu *Princípios da filosofia do direito*, condiz com a acusação política de conservadorismo. Frequentemente traduzida como "o que é racional é real; o que é real é racional", a expressão perde, assim, sua dimensão de processualidade, na medida em que confunde *Wirklichkeit* (realidade efetiva) e *Realität* (realidade), negligenciando-se, portanto, a

---

[227] "(...) un net retour aux thématiques fichtéennes de la conscience et de la volonté transparaît derrière la volonté affichée d'orthodoxie hégélienne".

[228] Remetemos o leitor a MARX, 1981b, p. 79, onde Marx trata do modo como Gustav Hugo abordava a relação entre racionalidade e positividade.

forma como Hegel cuidou de diferenciar os dois conceitos na *Ciência da Lógica*[229]. O real remonta à fatualidade finita, sendo marcado, portanto, pela contingência. Nesse sentido, podemos afirmar que ele não apenas pode se tornar outra coisa além daquilo que ele é. Em última análise, Hegel argumenta precisamente que o real se torna necessariamente outra coisa além daquilo que ele é. Kervégan tem, portanto, razão ao insistir nestas distinções e de enfatizar que a efetividade, por sua vez, é a unidade da essência com o seu fenômeno (KÉRVEGAN, 2007, p. 20), donde resulta que enquanto, a efetividade seja completamente racional, a realidade permanece aquém do racional, na medida em que permanece referida a um *Grund*, ela somente se apresenta sob a forma da alteração. Mas o que importava verdadeiramente para Marx não era a descoberta do sentido verdadeiro da doutrina hegeliana, mas sim a intervenção no debate, notadamente, junto àqueles que tentavam reduzir o racional ao positivo, na forma de uma filosofia positiva.

3.2. A crise de 1843: sob o signo de Feuerbach

A militância jornalística de Marx através da *Rheinische Zeitung* fracassou. E o Estado de razão revelou-se surdo à razão (ALTHUSSER, 1966b, p. 231). Em março de 1843, Marx deixou o jornal, que logo foi fechado pelo governo prussiano. Após a sacralização do princípio do político, a filosofia política passa por uma importante transformação a partir da redação da crítica de Marx à filosofia do Direito de Hegel, em 1843. Nesta seção, procuraremos demonstrar como, em contraste com sua militância jornalística, se revelam, então, elementos de uma nova concepção filosófica, a qual já não toma a República como ideal, mas antes a Democracia. A problemática da transformação deixa o âmbito do paradigma da revolução para valorizar a ideia de emancipação. Do mesmo modo, podemos dizer que, a partir deste período, Marx deixa de lado uma filosofia para-política, manifestação de um paradigma político, para desenvolver uma concepção meta-política, cingida por um esforço de crítica da dominação. A dessacralização do Estado é diretamente proporcional à sacralização de que ele tinha sido objeto no momento

[229] Do mesmo modo, mais tarde, na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel mostrava-se surpreso com os mal-entendidos a respeito da sua concepção de *Wirklichkeit* (HEGEL, 1991b, p. 38 [§ 6]).

anterior. A sacralização do Estado se faz acompanhar da convicção de que a filosofia está sempre *além da realidade*, assim como a Razão está além de qualquer fundamento, de modo que podemos concluir que a Razão é investida da qualidade de princípio supremo. A tarefa política consiste, portanto, na integração do mundo à Razão e ao Estado. A dessacralização do Estado, por sua vez, implica já uma concepção de que a filosofia está *aquém da realidade*. Contudo, na medida em que se atribui um sentido transcendental à realidade, podemos dizer que esta é essencializada sob a forma de fundamento. Se antes Marx concebia o Estado segundo a imagem do sujeito absoluto, que se autodetermina na medida em que integra dentro de si toda a exterioridade, de forma que, ao final do processo, venha a coincidir consigo mesmo, depois, a tarefa política diz respeito à denúncia da contradição real que constitui o Estado moderno.

Em setembro de 1843, em nova correspondência com Ruge, Marx afirma:

> A razão sempre existiu, embora nem sempre na forma razoável. O crítico pode, então, se ligar a qualquer forma de consciência teórica e prática e, a partir das formas peculiares à realidade efetiva existente, desenvolver a realidade efetiva verdadeira como sua obrigação e seu propósito último. No que diz respeito à vida efetiva, é precisamente o *Estado político* que, em todas suas formas *modernas*, mesmo onde ele não está conscientemente investido de demandas socialistas, contém as demandas da razão. E o estado político não se detém aí. Em toda parte, ele assume que a razão foi realizada. Mas precisamente por causa disso, em toda parte, ele se torna envolvido na contradição entre sua destinação ideal e suas pressuposições reais (MARX, 1981g, p. 345)[230-231].

Embora não se trate de uma deserção do terreno da revolução política, tal como acertadamente o diz Abensour (ABENSOUR, 1997, p. 38), já se insinua nesta carta um importante deslocamento, na medida em que Marx identifica uma poderosa contradição existente no interior do Estado político moderno entre "determinação ideal" (*ideelle Bestimmung*), de um lado, e "pressuposições reais" (*realen Voraussetzungen*), do outro, articulando, desta maneira, uma problemática da *revolução política* com a questão da *revolução*

---

[230] "Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält grade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen".

[231] É digno de nota que tanto Althusser (ALTHUSSER, 1966b, p. 231) quanto Abensour (ABENSOUR, 1997, p. 38) se referem a este parágrafo da carta de Marx a Ruge – ainda que se tratem de trechos diferentes entre si – a fim de sustentar a existência de uma argumentação que não pode mais ser identificada ao tipo de filosofia política que Marx professava na *Rheinische Zeitung*. Abensour argumenta que se trata de uma carta-programa (*lettre-programme*) (ABENSOUR, 1997, p. 37), o que se justifica tendo em vista o conjunto de proposições delineadas por Marx. No caso específico de Althusser, é curioso que ele tenha se valido ainda do mesmo parágrafo para ilustrar momentos distintos do pensamento do jovem Marx (comparar ALTHUSSER, 1966b, p. 230 e 231). Mas a análise desta carta revela precisamente a transição que está a se operar nas formulações de Marx neste período.

social. A tarefa política já não se refere, a partir deste momento da reflexão de Marx, à crítica teórica e ao seu duplo, isto é, o esclarecimento da razão, ambos postos em marcha por meio da atividade jornalística. O Estado não é mais medido simplesmente em função da sua essência ou do princípio do político em geral, mas sim em vista da contradição real entre sua essência e sua existência, que espelha a própria contradição entre razão e desrazão[232]. "A partir deste conflito do Estado político consigo mesmo", escreve Marx, " é possível depreender, em toda parte, a verdade social"[233-234] (MARX, 1881f, p. 345). É a partir da distância entre as "pressuposições reais" e a "destinação ideal", que se põe, a partir de então, a denúncia da revolução e da emancipação política em prol da revolução social e da emancipação do homem.

Duas passagens da obra de Marx deste período são, pois, fundamentais para a compreensão da sua filosofia. "Ser radical", para Marx, "é tomar as coisas pela raiz. A raiz, para o homem, não é senão o próprio homem"[235] (MARX, 1981i, p. 385). Mais à frente, Marx afirma que "não é a revolução radical, a emancipação *universalmente humana*, que é, para a Alemanha, um sonho utópico, mas sim a revolução parcial, a revolução meramente política, a revolução que deixa subsistirem os pilares da casa" [236] (MARX, 1981i, p. 388). O que se vê é um deslocamento vertiginoso da posição política de Marx. Se antes sua reflexão político-filosófica pareciam mantê-lo entre a crítica da religião e a denúncia das reminiscências feudais, a partir de então, o seu pensamento político lançava-o para frente, na medida em que mesmo a emancipação política, que, a princípio, como que restituía o político ao seu próprio centro gravitacional, parecia agora investida de uma parcialidade fundamental. A dessacralização do Estado coincide, portanto, com a tomada do homem como verdadeiro ponto fixo, em torno do qual gira toda a existência. A reflexão é pautada pela pré-existência da essência humana e a ação política consiste na reapropriação das forças naturais do homem.

---

[232] A esse propósito, concordamos com a divisão estabelecida por Althusser. V. ALTHUSSER, 1966b, p. 231.
[233] "Aus diesem Konflikt des politischen Staates mit sich selbst läßt sich daher überall die soziale Wahrheit"
[234] Vale registrar a continuação do texto de Marx, com forte acento spinozista: "Assim como a *religião* é um índice das lutas teóricas da humanidade, do mesmo modo o *Estado político* é um índice das suas lutas práticas. O Estado político expressa, então, dentro da sua forma, *sub specie rei publicae*, todas as lutas sociais, necessidades e verdades" ("Wie die *Religion* das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit, so ist es der *politische Staat* von ihren praktischen. Der politische Staat drückt also innerhalb seiner Form *sub specie rei publicae* alle sozialen Kämpfe, Bedürfnisse, Wahrheiten aus") (MARX, 1981g, p. 345).
[235] "Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst".
[236] "Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt".

O recentramento do homem guarda uma evidente inspiração feuerbachiana[237], na medida em que, ao se assentar na restauração da relação adequada entre sujeito e predicado, trata-se, precisamente, de colocar o Estado em conexão direta com as forças das quais este deriva. A partir daí, nota-se o esfacelamento da perspectiva que afirmava, em 1842, o Estado como constituindo seu próprio centro gravitacional. Mas não se trata simplesmente de um deslocamento no âmbito da mesma lógica, e sim de toda uma nova lógica. Assim, se antes, no âmbito de um idealismo com marcadas afinidades kantianas e fichtianas, a filosofia de Marx se caracterizava pela *teleologização* do fundamento, defrontamos, nesta altura, com um novo imperativo, de modo que podemos repetir, com Bensussan, o que este dissera a respeito de Feuerbach, ou seja, temos, então, a emergência de um pensamento *tradutivo*, "sempre em busca do sentido verdadeiro e último dissimulado sob os enunciados patentes do discurso metafísico"[238] (BENSUSSAN, 2007, p. 119). A tarefa última que, derivada da crítica da religião, Feuerbach pretenderá aplicar à filosofia especulativa em geral consiste, fundamentalmente, em "fazer do predicado o sujeito, e deste sujeito o objeto e o princípio, nós não temos senão que reverter a filosofia especulativa, para termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua"[239] (FEUERBACH, 1960b, p. 141).

Em sua obra máxima, *A essência do cristianismo*, Feuerbach afirma que seu método não pretende "ser nada além de uma *tradução* fiel – expresso sem imagens: trata-se de uma análise empírica ou histórico-filosófica, *solução do enigma* da religião cristã"[240] (grifos nossos) (FEUERBACH, 1984, p. 13). Temos aí, com efeito, a explicitação da perspectiva do desvelamento: "explicar será, pois, também fundar, isto é, reler o discurso religiosos remetendo-

---

[237] A referência clássica a este respeito é o seguinte parágrafo de *A essência do cristianismo*: "A religião, ao menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, o que é mais correto dizer, com a sua essência, mas o relacionamento com a sua essência enquanto outra essência. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída dos limites do homem individual, i.e., efetiva, corporal, objetivada, i.e., contemplada e venerada como outra essência distinta da sua – todas as determinações (*Bestimmungen*) da essência divina são, por isso, determinações da essência humana" ("Die religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens") (FEUERBACH, 1984, p. 35).

[238] "toujours à l'affût du sens vrai et ultime dissimulé sous les énoncés patents du discours métaphysique".

[239] "Nous n'avons qu'à faire du *prédicat* le *sujet*, et de ce *sujet l'objet* et le *principe*, nous n'avons donc qu'à *renverser* la philosophie spéculative, pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue".

[240] "Und weiter will meine Schrift nichts sein als eine sinngetreue Übersetzung – bildlos ausgedrückt: eine empirisch– oder historisch-philosophische Analyse, Auflösung des Rätsels der christlichen Religion".

o ao sentido original do qual ele não é senão o sentido impróprio: desvele e ei-lo na sua pureza primeira, na sua essência”[241-242] (OSIER, 1968, p. 14). Com efeito, é por meio da inversão da inversão que se tem acesso à realidade efetiva: “o erro é diferente da verdade porquanto ele é verdade invertida, o que implica que a inversão do erro é a afirmação da verdade”[243] (OSIER, 1968, p. 62). Temos, então, em Feuerbach, uma lógica do segredo, articulada em torno dos seguintes temas: inversão da inversão e desvelamento.

Através de Feuerbach, dá-se o contrabando da lógica do segredo para o interior das reflexões de Marx compreendidas neste período. A reflexão filosófica de Feuerbach pode ser caracterizada, notadamente a partir do final da década de 1830, como um esforço permanente para pôr a nu o sentido perdido na forma do fundamento humano das reificações e alienações promovidas pela teologia. Estava em jogo, então, a afirmação de uma dinâmica reapropriativa, *a reversão da reversão*, de modo que os homens pudessem reivindicar tudo aquilo que, sob a insígnia da teologia, lhes havia sido subtraído em proveito de um ser imaginário. Então, em 1841, Feuerbach argumentava que, “na sístole religiosa, o homem lança a sua essência para fora de si, ele expulsa, recusa a si mesmo; na diástole religiosa, ele acolhe novamente a essência expulsa em seu coração”[244-245] (FEUERBACH, 1984, p. 50). Este argumento se conecta diretamente com a afirmação feita em 1842, em *Teses provisórias para a reforma da filosofia*: “o segredo da *teologia* é a *antropologia*”[246] (FEUERBACH, 1960b, p. 139). O projeto

---

[241] “Expliquer sera donc aussi fonder, c’est-à-dire relire le discours religieux en le rapportant au sens originaire dont il n’est que l’expression impropre. Le sens est là, il a toujours été làm mais il est voilé : Devoilez et le voici dans sa pureté première, dans son essence".

[242] Osier ilustra o modo como a essência seria, segundo a perspectiva feuerbachiana, falsificada: “no início, havia o sentido, então vieram as palavras que obnubilaram o sentido. O problema consiste, então, na presença de palavras que traduzem, e, portanto, traem o sentido, em encontrar e, assim, fundar o sentido destas palavras, que esqueceram sua origem” (“au commencement était le sens, puis vinrent les mots qui enténébrèrent le sens. Le problème est donc, en présence des mots qui traduisent, et, partant, trahissent les sens, de retrouver, et par là, de fonder le sens de ces mots, qui ont oublié leur origine") (OSIER, 1968, p. 14). Vê-se, então, que a lógica do desvelamento possui fortes afinidades com o pensamento de Rousseau.

[243] "l’erreur est différente de la vérité en ce qu’elle est vérité renversée, ce qui implique que le renversement de l’erreur est affirmation de la vérité".

[244] "Wie die arterielle Tätigkeit das Blut bis in die äußerten Extremitäten treibt, die Venentätigkeit es wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Systole und Diastole besteht, so auch die Religion. In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eigenes Wesen von sich aus, er verstößt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßene Wesen wieder in sin Herz auf".

[245] Vale a pena a menção da frase antecedente: “Assim como a atividade arterial impulsiona o sangue até as extremidades, e as veias o trazem de volta, assim como a vida, em geral, consiste numa continuada sístole e diástole, assim também o é com a religião” (“Wie die arterielle Tätigkeit das Blut bis in die äußerten Extremitäten treibt, die Venentätigkeit es wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Systole und Diastole besteht, so auch die Religion").

[246] “Le secret de la théologie est l’anthropologie”.

filosófico de Feuerbach era, em última análise, um projeto político, voltado, portanto, para o restabelecimento de uma relação adequada entre as abstrações teológicas, por um lado, e a concretude antropológica, por outro. Em suma, tratava-se de afirmar a primazia de uma essência – humana e concreta – contra a metafísica alemã – teológica e imaginária.

A lógica da inversão da inversão[247] parece, portanto, bem ajustada à descrição do pensamento de Feuerbach, a quem podemos imputar a pretensão derradeira de inverter a filosofia especulativa, colocando-a sobre seus próprios pés[248]. Hegel, afinal, havia feito da Ideia o motor dos processos mundanos, repetindo, assim, no âmbito da filosofia, um esquema inerente à religião, de tal modo que Feuerbach dele afirma: "o *espírito absoluto* de Hegel não é senão aquilo que se denomina espírito *finito*, mas uma vez *abstraído*, separado de si, do mesmo modo que o ser infinito da teologia não é senão o ser finito, mas *abstraído*"[249] (FEUERBACH, 1960b, p. 144). A dinâmica religiosa não estaria, portanto, distante do modo como opera a filosofia de Hegel: "neste processo de auto-alienação (*Selbstentäußerung*) também está baseada a doutrina especulativa de Hegel, que toma a consciência dos homens com relação a Deus como sendo a própria autoconsciência que Deus faz"[250-251] (FEUERBACH, 1984, 220). Assim é que Feuerbach toma Hegel como a forma acabada da filosofia especulativa. Se Spinoza é o verdadeiro criador da filosofia especulativa moderna, e Schelling, seu restaurador, foi Hegel quem, por fim, a realizou, enquanto expressão derradeira da inversão que constitui o fundamento da filosofia especulativa[252-253]. Isabelle Garo tem razão, portanto, quando, a esse respeito, afirma que "a crítica do idealismo hegeliano no seu conjunto permite conduzir a crítica da religião à posição de simples caso particular de um estudo mais geral e que encontra, mais

---

[247] Cf. OSIER, 1968, p. 61-71.

[248] Nesse sentido, concordamos com a análise de Althusser a respeito da relação de Feuerbach e Hegel (cf. ALTHUSSER, 1966b, p. 87).

[249] "*L'esprit absolu* de Hegel n'est rien d'autre que ce qu'on appelle l'esprit *fini*, mais une fois *abstrait*, séparé de soi, tout comme l'être infini de la théologie n'est rien d'autre que l'être fini , mais *abstrait*".

[250] "Auf diesem Prozesse der Selbstentäußerung beruht auch die *Hegelsche spekulative* Lehre, welche das *Bewußtsein* des Menschen von Gott zum Selbstbewusstsein Gottes macht".

[251] Yovel argumenta que a relação entre o tema da auto-alienação e o fenômeno religioso já havia sido proposta por Hegel, em *A fenomenologia do espírito*, na seção relativa à "Consciência Infeliz" (*das unglückliche Bewußtsein*) (cf. YOVEL, 1989, p. 74).

[252] Nos referimos, então, à 2ª tese exposta por Feuerbach nas suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*: "Spinoza é o verdadeiro criador da filosofia especulativa moderna. Schelling a restaurou, Hegel a realizou" ("Spinoza est le véritable créateur de la philosophie spéculative moderne. Schelling l'a restaurée, Hegel l'a accomplie") (FEUERBACH, 1960b, p. 139-140).

[253] A respeito de algumas das principais apreciações de Feuerbach a respeito de Hegel, conferir a *Contribuição à crítica da filosofia de Hegel* (FEUERBACH, 1960a, p. 19-77). É importante notar que este texto, de 1839, precede em dois anos a publicação de *A essência do cristianismo*.

diretamente, com a filosofia do direito, a realidade política”[254] (GARO, 2000, p. 34). Ao criticar a teoria hegeliana, Marx rechaça, pela mesma via, as abstrações da filosofia especulativa alemã, segundo um modelo que ele tomara de empréstimo a Feuerbach. A ação política consiste em incitar a realidade a dar livre vazão àquilo que a sustenta e do que ela não representa senão uma expressão defeituosa e viciada. Mais do que nunca, esta ação política não consiste em inventar nem em produzir, mas em restaurar.

3.3. Emancipação humana: a transformação enquanto crítica

Através da crise de 1843, Marx passa, progressivamente, a valorizar a natureza, em detrimento do direito – o orgânico, em prejuízo do artifício. O projeto crítico exposto por Marx ao longo da sua *introdução* à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* coincide com a denúncia do caráter abstrato da cidadania política bem como com a desconstrução do Estado moderno, realizadas em *Sobre a questão judaica* e nos seus *Comentários críticos a respeito do artigo “o Rei da Prússia e a reforma social – Por um prussiano”*. Se o corolário da crítica da religião remontava ao brocardo latino *homo homini deus*[255], vê-se, por aí, de que modo ela se conectava à questão da cidadania política, a qual, separada das condições materiais da vida dos indivíduos, representa uma imagem quimérica dos homens, de tal modo que a política, do mesmo modo que a religião antes dela, implica alienação e afastamento de si. Mas, então, a natureza e o orgânico de que estamos a falar não se referem senão ao próprio homem. Com efeito, Marx conserva de Feuerbach – e de Hegel – a posição privilegiada que concede ao humano enquanto ser à parte no universo natural.

Marx não revela, a partir de 1843, uma mera adesão fortuita ao pensamento de Feuerbach; afinal, o modelo da crítica religiosa de Marx era precisamente o método *tradutivo* de Feuerbach, que implicava a rejeição de todo dogmatismo, de modo que a reforma da

---

[254] "La critique de l'idéalisme hégélien dans son ensemble permet de ramener la critique de la religion au rang de simple cas particulier d’une étude plus générale et qui rencontre plus directement, avec la philosophie du droit, la réalité politique".

[255] Este aforismo é atribuído a *Caecilius Statius* (230-160 a.C.), dramaturgo latino. No século XVII, se tornou comum a referência ao provérbio, que pode ser conectado com o aforismo de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas”. Encontramos o aforismo em Bacon, Hobbes, Spinoza e no próprio Feuerbach que o consagra como ponto de virada na história universal (FEUERBACH, 1984, p. 258-259).

consciência supersticiosa se lhe afigurava como o resultado não propriamente de um esclarecimento nos moldes de um catequismo – ele próprio dogmático, porque imposto de fora –, mas de um esclarecimento enquanto auto-engendramento:

> Nada nos impede, portanto, de conectar nossa crítica à crítica da política e a tomada de partido na política, ou seja, as lutas *efetivas* – e de nos identificarmos com elas. Não confrontamos o mundo, neste caso, de forma doutrinária, com um novo princípio: "Aqui está a verdade, ajoelhem-se aqui!" Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo. Não lhe dizemos: "Deixa de lado suas lutas, pois é tudo tolice; nós queremos proferir o verdadeiro lema da sua luta". Nós simplesmente lhe mostramos a razão de ele estar lutando, e a consciência é algo de que ele *tem* que se apropriar, ainda que a contragosto.
> A reforma da consciência consiste *unicamente* no fato de se permitir que o mundo interiorize sua consciência, despertando-o do sonho sobre si mesmo, *esclarecendo-lhe* suas próprias ações. Todo o nosso objetivo não consiste em nada mais senão – como é o caso da crítica que Feuerbach fez à religião – em dotar as questões religiosas e políticas da forma correspondente ao homem, que se tornou consciente de si próprio[256].
> A nossa divisa tem de ser, então: a reforma da consciência, não através de dogmas, senão através da análise da consciência mística, sem clareza sobre si própria, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política. Será demonstrado, assim, que o mundo, que há muito tempo sonhava em possuir uma coisa, precisa apenas dela possuir consciência para efetivamente possuí-la. Será demonstrado que não se trata de um grande hiato mental entre o passado e o futuro, mas da *realização* dos pensamentos do passado. Será demonstrado, enfim, que a humanidade não inicia um novo trabalho, senão que, com consciência, ela conclui seu antigo trabalho[257] (MARX, 1981g, 345-346)

O tema da política é, assim, como que naturalizado na obra de Marx, posto em conexão com a questão social, e, ao mesmo tempo, ligado a uma perspectiva humanista. Já não se tratava simplesmente da emancipação política, mas da emancipação humana; a qual, segundo uma lógica *tradutiva* de adequação entre sujeito e predicado, implicava a rejeição das abstrações relativas a concepções normativas, cujo exemplo, segundo a imaginação de Marx, permanecia ligado à teoria política hegeliana. A militância política de Marx assume, então, como palavra-de-ordem e fonte inspiradora, a reforma da consciência (*Reform des Bewußtseins*), a qual tem lugar não através de dogmas, mas por meio da análise da consciência mística. Tudo se passa, então, como se Marx operasse um verdadeiro deslocamento com relação a suas posições políticas anteriores. Certamente, não se tratava de uma contemporização vis-à-vis seus

---

[256] "Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehn, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden".
[257] Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.

objetivos políticos – que, em verdade, se radicalizavam progressivamente. O apelo a Feuerbach, em 1843, revela, contudo, um efetivo reposicionamento metafísico da questão da transformação em Marx – basta que nos lembremos da seção *Princípio geral da diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, que integra o apêndice à tese de doutorado de Marx, de 1841. Nesta altura, a questão de Marx consistia, sobretudo, na crítica da filosofia positiva, tanto na sua manifestação teológico-filosófica, quanto na sua dimensão político-ideológica, tal como se evidenciava no *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito.* O recurso a Feuerbach revela, todavia, não propriamente uma refundação, mas, certamente, um reposicionamento no âmbito das correntes filosóficas identificadas em 1841. Se antes Marx já se precavia contra a imaginação de um dever-ser (Sollen) que redimisse, na forma de uma espécie de voluntarismo, a realidade político-social alemã, a partir de 1843, tratava-se de aprofundar esta sensibilidade anti-voluntarista por meio de um sistema filosófico que inscrevesse a transformação na própria ontologia: este é o lugar de Feuerbach junto a Marx.

3.3.1. O social como a solução do enigma (*die Lösung des Rätsel*)

Se foi Marx quem deu a formulação canônica da interpretação meta-política (RANCIÈRE, 1995, p. 120), é lícito afirmar que o niilismo que lhe é inerente neste período parece estar diretamente relacionado a uma forma de abordagem dos fenômenos sociais que remonta a Feuerbach e à própria filosofia alemã, nas suas mais diversas ramificações – das mais progressistas (ou negativas) às mais conservadoras (ou positivas). Uma vez que o móbil fundamental da meta-política consiste na demonstração da verdade da falsidade dos fenômenos políticos – e isso na medida em que se trata exatamente de demonstrar a falha da cidadania na realização da verdadeira humanidade do homem –, tudo se passa como se a crítica da política fosse um caso particular de um sistema interpretativo mais geral. É precisamente a lógica do segredo de que se trata, a qual nada mais é senão a lógica da verdade da falsidade. Não está em jogo, então, como o dissemos no capítulo segundo, o fato de se tomar a verdade como índice de si mesma, mas, pelo contrário, trata-se de assumir uma verdade da qual só o falso é indício. O fim da utopia do Estado como realização da liberdade racional significa, no âmbito da reflexão empreendida por Marx à época, a denúncia da ilusão de certo aparecer do *demos*, de cuja valorização resulta a priorização de um novo léxico político, o qual, por sua vez, revela

afinidades com o pensamento conservador alemão. A transformação do vocabulário de Marx reflete, então, as modificações teóricas que ele próprio vive neste período. É, pois, com base nessas alterações, que vemos surgir, em conexão, os temas da democracia e da emancipação humana.

A principal crítica dirigida por Marx a Bauer em *Sobre a questão judaica* consiste no fato de a argumentação deste não ter tocado na distinção entre a emancipação humana e a emancipação política. Se o modelo é a *reforma da consciência* (*Reform des Bewußtseins*), o qual se estrutura segundo uma *lógica tradutiva*, é certo que "temos de nos emancipar a nós próprios, antes de podermos emancipar os outros"[258] (MARX, 1981h, p. 348). Com efeito, a realização última da emancipação política consistiu, segundo Marx, na dissolução dos elementos da vida feudal, de tal modo que a sociedade que daí emergia se encontrava totalmente entregue a si própria, na medida em que havia sido despojada do seu caráter político. Se, durante a Idade Média, havia uma identificação entre a vida do povo e a vida política, com o advento do Estado moderno, as duas instâncias se distanciaram. Ou seja, o caráter da antiga sociedade civil do medievo "era *diretamente político*, isto é, os elementos da vida civil, como, por exemplo, a posse, ou a família, ou a espécie e o modo de trabalho, foram elevados à condição de elementos da vida política, na forma da suserania, do estamento e da corporação"[259] (MARX, 1981h, p. 367). A hierarquia de poder entre os indivíduos estava organizada de acordo com os seus laços existentes com à atividade material. Por outro lado, os chamados direitos do homem e do cidadão retiraram a vida política da sua imbricação com a vida material, não para redimir esta, mas para encerrá-la longe do horizonte de reivindicações populares. O Estado moderno se funda, pois, sobre a contradição entre a vida pública e a vida privada, sobre o abismo entre os interesses gerais e os interesses particulares. O Estado é, nesses termos, o correlato estrutural das contradições sociais. Sua existência não representa a remição dos pecados privados, mas sim a consagração mesma destes vícios através de uma organização pública que garante a reprodução das relações de dominação em que a própria existência do Estado se baseia. O Estado moderno somente existe por oposição à vida privada.

---

[258] "Wir müssen uns selbst emanzipieren, ehe wir andere emanzipieren können".

[259] Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter, d. h., die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z. B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältnis des einzelnen Individuums zum Staatsganzen, d.h. sein politisches Verhältnis, d.h. sein Verhältnis der Trennung und Ausschließung von den andern Bestandteilen der Gesellschaft.

A emancipação humana é, segundo Marx, a própria solução do enigma da emancipação política. E Marx não joga palavras ao ar. Ao se colocar a tarefa de solucionar o enigma (Rätsel) da emancipação política, ele formula o problema em termos de inversão da inversão, segundo a *lógica tradutiva* feuerbachiana[260]. Assim, embora Feuerbach não esteja expressamente mencionado, basta que lembremos da afirmação "[*A essência do cristianismo* é a] solução do enigma da religião cristã" (FEUERBACH, 1984, p. 13), por um lado, e que a coloquemos frente às inúmeras reiterações do problema da *solução do enigma* (*die Lösung des Rätsel*) na obra de Marx neste período. A coroação desta problemática pode ser encontrada num texto escrito por volta da mesma época, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, quando Marx afirma que "a democracia é o enigma solucionado de todas as constituições"[261] (MARX, 1981i, p. 231). Concebida nestes termos, a emancipação não mais se confunde com a política, senão que, antes, ela lhe imprime um poderoso deslocamento sob a forma da emancipação humana. Todas as precauções de Marx com relação ao dever-ser (Sollen), já presentes desde a elaboração da sua tese de doutorado, são como que hiperbolizadas após a crise de 1843. É precisamente a radicalização deste olhar que explica o seu distanciamento belicoso com relação às concepções político-teóricas de Bruno Bauer.

Além de operar na abóbada etérea da sociedade burguesa, sem realizar aquilo que, a princípio, parecia ser a sua missão histórica, a emancipação política terminou por alisar o terreno e aplanar as arestas para a intensificação das relações de dominação existentes no âmbito social. Ora, tendo em vista uma linha interpretativa que envolve Schmitt[262] e Koselleck[263], esta lógica encontraria no autor do *Leviatã* a sua máxima expressão; afinal, "Hobbes introduz o Estado como uma estrutura na qual as mentalidades privadas são destituídas do seu efeito político"[264] (KOSELLECK, 1988, p. 30). Desta feita, se destacou o cidadão do homem – o

---

[260] Remetemos o leitor à seguinte passagem: "Mas mesmo que se encarasse a própria práxis revolucionária como a correta apresentação da relação, ainda restaria a solucionar o enigma relativo a por que, na consciência dos emancipadores políticos, a relação está colocada de cabeça para baixo – o fim aparece como meio, e o meio, como fim. Esta ilusão de ótica da sua consciência seria ainda sempre o mesmo enigma, embora, nesse caso, um enigma psicológico, teórico" ("Will man aber selbst die revolutionäre Praxis als die richtige Stellung des Verhältnisses betrachten, so bleibt immer noch das Rätsel zu lösen, warum im Bewußtsein der politischen Emanzipatoren das Verhältnis auf den Kopf gestellt ist und der Zweck als Mittel, das Mittel als Zweck erscheint. Diese optische Täuschung ihres Bewußtseins wäre immer noch dasselbe Rätsel, obgleich dann ein psychologisches, ein theoretisches Rätsel") (MARX, 1981h, p. 367). Novamente, percebe-se a presença da linguagem do *enigma*,

[261] "Die Demokratie ist das aufgelöste *Rätsel* aller Verfassungen".

[262] Referimo-nos, muito particularmente, a *O Leviatã na doutrina do Estado de Thomas Hobbes* (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*), publicado em 1938.

[263] A esse respeito, v. KOSELLECK, 1988, p. 15-50.

[264] "Hobbes introduces the State as a structure in which private mentalities are deprived of their political effect".

público do privado –, o qual, enquanto dimensionado pelo seu contexto econômico e religioso, deveria ser confinado à sociedade, em oposição ao Estado, em que aos cidadãos cumpriria tão-somente a observância das leis, ou seja, o respeito à transferência de direitos. Trata-se, com Hobbes, efetivamente, de *um paradigma centrado na lei*[265], um *paradigma jurídico* por excelência, oposto à dinâmica *agonística* de forças incertas que domina o Estado de natureza e toda concepção política centrada no conflito. Em Hobbes, portanto, o homem é separado do cidadão e o Estado, da sociedade civil. Nesses termos, o cidadão figura exclusivamente como suporte da preservação do Estado – seu ponto arquimediano. E isto na medida em que se renunciam aos efeitos públicos do fetiche de uma justiça fundada nas convicções privadas dos seus súditos. O cidadão não é, pois, uma realidade sobranceira ao homem. Afinal, é impossível negar o dispositivo passional que, ocasionalmente, deflagra o conflito. O cidadão apenas inaugura um espaço neutro em que este dispositivo passional é destituído dos seus efeitos mais perversos e nocivos à vida em sociedade[266]. O cidadão é nada mais nada menos do que a realização da sociabilidade do homem, que, em si mesmo, é anti-social.

É interessante notar, portanto, que esta lição é bem assimilada por Marx nesta fase da sua militância política, provavelmente a partir de outras fontes, de modo que ele se permite afirmar que basta suprimir a vida privada para suprimir o Estado conjuntamente (MARX, 1981j, p. 401). Quanto mais um Estado é político – por oposição aos Estados teológicos – tanto menos se deverá esperar que aquela comunidade política procure, no princípio do político, as causas das suas mazelas sociais. Assim, conquanto a Inglaterra fosse um país político, isto não quer dizer que fosse capaz de oferecer uma melhor resposta aos seus problemas sociais do que a Prússia, que ainda patinava neste quesito. De fato, Marx argumenta precisamente que a Inglaterra permitia a percepção clara do que seria a relação entre um país político e o pauperismo (MARX, 1981j, p. 395), ou seja, a relação entre o princípio político e os problemas sociais. Na Inglaterra, todavia, ao contrário do que poderiam esperar os entusiastas do Estado moderno, o pauperismo era tratado de modo inadequado, como se fosse um simples problema administrativo e como se não reclamasse uma profunda transformação social – isso quando o pauperismo não era entendido (*à la* Malthus) como uma lei da natureza. Ou seja, a miséria seria percebida como um problema contingente, e nunca como um fato dependente do próprio arranjo

---

[265] V., a esse respeito, a seção 3.5 do capítulo segundo.
[266] Cf. a distinção entre o cidadão e o homem (o público e o privado) em SCHMITT, 1996, p. 56-57.

social. Desse modo, a economia política inglesa – enquanto correlato científico das condições econômicas da Inglaterra – somente poderia sustentar aquilo que sustentou: que a sociedade mercantil oferece, por si mesma, a única solução possível aos problemas sociais e que os desvios deveriam ser buscados no âmbito da política, ou melhor, da administração pública. Em suma, crê-se que ou bem a miséria é resultado de vícios administrativos (das deficiências ou dos excessos realizados pela administração pública) ou é produto da má vontade dos miseráveis. Em nenhuma hipótese se questiona a respeito da relação entre a vida material (o mundo mercantil) e os problemas sociais existentes. Tudo se passa como se fosse o caso de termos reciprocamente externos. E esta opacidade é, segundo Marx, própria dos Estados modernos, dos Estados políticos.

Paralelamente a este processo, dá-se a naturalização de um conjunto historicamente determinado de relações sociais. Afinal, a revolução política teria realizado a separação entre o espírito político e a vida material, permitindo que a política pudesse erigir-se como esfera da comunidade, como coisa pública. A supressão dos laços feudais foi percebida, nesses termos, como sendo a própria liberação do homem tal como ele verdadeiramente é. A pulverização dos estamentos em indivíduos-átomos nada mais seria do que a repristinação de uma condição desviada à sua forma verdadeira, à sua situação de direito. Nada mais natural, portanto, que "os *direitos do homem* aparecem como *direitos naturais*, uma vez que a atividade autoconsciente se concentra no *ato político*"[267]. O homem egoísta é, exatamente por ser um produto passivo e determinado pela sociedade mercantil, elevado à categoria de homem universal. Tudo se passa como se o *ethos* de um determinado segmento social condensasse todas as formas de expressão do humano. É desse modo que Marx permite polarizar os termos: de um lado a cidadania política, do outro, o homem egoísta. Este é, por conseguinte, assumido, enquanto imagem do homem real, como premissa do Estado político.

Marx se coloca em oposição direta a uma linha de pensamento que, de Kant a Hegel, concebera sistemas de razão e de liberdade em contextos de desrazão e de servidão. Contra Bauer, que, nessa linha, acreditava que ao Estado moderno caberia precisamente a função de superar o egoísmo privado no exercício propriamente racional da esfera pública, Marx fazia uma crítica de toda apologia à emancipação política. Em certo sentido, portanto, o legado

---

[267] "Die *droits de l'homme* erscheinen als *droits naturels*, denn die selbstbewußte Tätigkeit konzentriert sich auf den *politischen Akt*".

hegeliano passava a representar um elemento que era preciso combater; afinal, representava o pensamento abstrato e a percepção mesma do Estado em termos de realização da ideia ética sob a forma de uma mediação especulativa. É nesse sentido que se torna imperioso realizar a crítica da filosofia do Direito de Hegel, revelar a inadequação da representação burocrática do mundo e da vida material, desconstruir a imagem do Estado como entidade autônoma – morada única de toda atividade. Assim, Abensour tem razão ao concluir que Marx se ocupava de pensar o político em função de um "sujeito real, que é o *demos*, e não mais, como o faz Hegel, em vista da compreensão da Ideia como sujeito"[268] (ABENSOUR, 1997, p. 50). Em suma, Abensour procura explicitar de que modo Marx abandonou o esquema lógico hegeliano – que atendia apenas às determinações lógico-metafísicas do Estado – em prol de uma nova lógica da coisa política que privilegiasse o mundo dos homens reais. Conforme já o dissemos, tratava-se, pois, de recuperar a coincidência entre a vida do povo e a vida do Estado, segundo a dinâmica própria do princípio democrático, subjacente a qualquer ordenamento político. O homem reconhece-se como seu próprio Deus. E assim resgata sua essência que lhe havia sido extirpada pelo movimento alienatório próprio das ordens políticas que se fecham sobre si mesmas, erigindo-se como instâncias autônomas e determinantes do corpo social. A emancipação universal de que fala Marx consistiria, sobretudo, num resgate. Seria uma espécie de retorno do homem ao homem, da criatura ao criador.

A emancipação política realizou, a reboque, a emancipação da sociedade civil com relação à política. À medida que se aboliu o jugo político, se suprimiram as amarras políticas que continham o espírito egoísta da sociedade. Desse modo, fica claro que a emancipação política é um fenômeno parcial. A parcialidade da emancipação política frente à emancipação social ou humana foi um tema recorrente em 1843, desde *Sobre a questão judaica* até a *Introdução à crítica da filosofia do direito*, sendo que estes dois textos foram publicados conjuntamente, no único e duplo número dos *Deutsch-Französiche Jahrbücher*, em fevereiro de 1844[269]. O tema receberá sua formulação mais bem acabada na *Introdução*, onde Marx o aborda enquanto problema específico segundo o qual uma parte da sociedade civil se emancipa e, por tabela, se torna hegemônica naquela sociedade. É o que sucede quando uma determinada

---

[268] "(…) sujet réel qu'est le dêmos, et non plus, comme le fait Hegel, au regard du déploiement de l'Idée comme sujet".

[269] É preciso lembrar que Marx redigiu *Sobre a questão judaica* no curto intervalo que separa a elaboração da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, entre março e agosto de 1843, e a redação da *Introdução*, entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844.

classe empreende, a partir da sua situação particular, a emancipação de toda a sociedade: “esta classe libera toda a sociedade, mas apenas sob a como um todo, mas apenas sob a pressuposição de que toda a sociedade se encontre na situação desta classe”[270] (MARX, 1981i, p. 388). Ou seja, a cidadania política torna-se efetiva para todos aqueles que se enquadrarem numa situação particular – estar na posse de bens e riquezas, por exemplo –, para os demais, ela não passará de um nome.

Decerto, não se tratava, para Marx, de superar a dicotomia entre a vida material e o formalismo específico que define o Estado moderno através de um regresso à Idade Média, mas de restabelecer a identificação entre a vida social e o mundo político em novos moldes; não na forma de uma organicidade servil, mas, dessa vez – conforme a leitura de Abensour –, segundo o modelo de uma organicidade libertária, submetida às exigências da liberdade moderna[271]. Tratava-se, antes, de recusar toda mudança que fosse parcial, sendo que a parcialidade era, na avaliação de Marx, a própria descrição da utopia, da impotência: “o sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, simplesmente política, a revolução que deixa de pé os pilares da casa”[272] (MARX, 1981i, p. 388). A emancipação humana põe em cena não mais a imagem da *Res publica*, ideal do Estado realizador da liberdade racional, mas antes a pressuposição de uma imanência libertária enquanto origem da política. Nesse sentido, a emancipação é ontológica. Ainda que esta pressuposição não baste, por si mesma, para realizar a transição de uma ordem política inadequada para uma ordem política conforme o seu conceito, a relação entre política e ontologia revela, através do nome *democracia*, um ideal que não mais se afigura como simples horizonte da política, mas como seu próprio magma constitutivo. A emancipação humana é maximamente democrática, uma vez que ela é descrita como um processo ontológico.

---

[270] “Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet".
[271] Sobre a perspectiva de Abensour, v. ABENSOUR, 1997, p. 85.
[272] "Nicht die radikale Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die allgemein menschliche Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die nur politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt".

3.4. Os paradoxos da transformação segundo o jovem Marx

Conforme nos referimos no capítulo precedente, a ausência de uma burguesia forte e expressiva politicamente na Alemanha culminou ali numa recepção puramente ideológica da Revolução Francesa. Mas, tendo em vista as condições materiais dos estados alemães, esta resposta eminentemente intelectual aos acontecimentos revolucionários franceses era a única via pela qual a Alemanha podia compartilhar o mesmo tempo da França. A esse respeito, Marx afirmou, então, que era no plano da filosofia que a Alemanha se elevava à altura de seu tempo. É por esta razão que "aquilo que, em nações avançadas, constitui uma ruptura prática com as condições políticas modernas é, na Alemanha, onde estas condições não existem ainda, uma ruptura crítica com relação aos seus reflexos filosóficos"[273] (MARX, 1981i, p. 383). Esta valorização do descolamento da reflexão teórica alemã relativamente à vida material coincide, paradoxalmente, com a intenção básica de Marx de valorizar a singularidade histórica alemã no que dizia respeito à entrada na modernidade. Esta é a primeira manifestação do problema do desenvolvimento desigual e da não-contemporaneidade na obra de Marx. Certamente, esta intenção básica não perduraria no pensamento de Marx, devendo ser circunscrita, segundo a periodização de Kouvélakis, ao *momento de Kreuznach*, quando, apesar da força da argumentação marxiana, sua imaginação parecia ainda entregue à desconfiança alemã com relação à revolução (KOUVÉLAKIS, 2003, p. 342). E, como vimos no capítulo segundo, esta desconfiança estava na base da recuperação e politização do conceito de emancipação na Alemanha. A emancipação é, ao mesmo tempo, mais e menos do que a revolução. É *mais*, na medida em que coloca em cena a necessidade de uma articulação específica com a história, ultrapassando a dimensão meramente política. Nesse sentido, a emancipação coloca em cena a reflexão a respeito de uma transformação capaz de durar; e, assim, no caso específico da Alemanha, os últimos seria, afinal, os primeiros. Todavia, exatamente porque ela põe em questão a abrangência do problema da transformação, a emancipação também será *menos* do que a revolução, pois, frequentemente, ela vai se associar à perspectiva do reformismo estatal.

---

[273] "Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände".

Desde o fim da *Rheinische Zeitung*, em março de 1843, Marx jamais enveredou pelo caminho de uma apologia da Revolução Francesa. Sem dúvida, a arma da crítica (*die Waffe der Kritik*) era um traço da reflexão de Marx desde os seus primeiros textos políticos, onde não se via qualquer valorização de uma mobilização armada – verdadeira crítica das armas (*die Kritik der Waffen*). Mas a partir de 1843, a arma da crítica se intensificou sob a influência feuerbachiana na forma de uma militância que visava à inversão da inversão, à solução do enigma do político. Paradoxalmente, a radicalidade da revolução alemã se conectava com o seu próprio atraso. Para Marx, a questão da transformação nunca se colocou como um corte fantasioso com o passado. Concebida dialeticamente, a ruptura envolvia tanto um corte com o passado quanto a sua própria consagração. Eis, então, por que "quanto mais os eventos concederem tempo à humanidade pensante para refletir e aos sofredores, para juntarem suas forças, tanto mais bem-formado alcançará o mundo o produto que o presente carrega no seu ventre"[274] (MARX, 1981e, p. 343).

O atraso existente na Alemanha colocava-a diante da possibilidade de superar as aporias da modernidade. Por um lado, este atraso havia promovido a Alemanha à condição de consciência teórica (*theoretische Gewissen*) do seu tempo histórico. Por outro lado, esta mesma espiritualização da prática revolucionária teria por efeito o desenvolvimento de uma crítica das abstrações e parcialidades da revolução meramente política. A esta altura, algumas das formulações de Marx já não parecem tão distantes da *filosofia positiva*, especialmente no seu desdobramento político-ideológico. A aproximação feita por Mannheim entre Marx e o pensamento conservador alemão, se bem que apenas parcialmente correta, é reveladora, afinal, Mannheim tem razão ao dizer que a denúncia do caráter abstrato das relações humanas sob o capitalismo, algo constantemente enfatizado por Marx, notadamente no período de que ora nos ocupamos, é uma descoberta oriunda de estratos sociais ligados ao conservadorismo alemão (MANNHEIM, 1959, p. 105). Na Alemanha, pois, a crítica ao capitalismo enquanto sistema social não é propriamente oriunda da esquerda; trata-se, originalmente, de uma realização do pensamento conservador. E, para recuperarmos a metodologia sócio-histórica de Mannheim, podemos afirmar que a "intenção básica" do pensamento de Marx nesta fase da sua militância política coincidia, em certa medida, com ao menos um aspecto do espírito do conservadorismo:

---

[274] "Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen und die neue positiv ausgebildet werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schöße trägt".

a oposição ao processo de racionalização burguesa da vida. Mas se o pensamento conservador criticava os ideais liberais para preservar o atual estado de coisas, Marx o fazia com um intuito completamente diverso – tratava-se de realizar uma revolução radical. O negativo dava lugar ao plenamente positivo, seja na forma da não-contemporaneidade alemã, seja na forma de uma classe definida pelo fato de nada possuir. A ruptura era, então, afirmada como corolário da própria espessura do real.

Marx havia abandonado a utopia do Estado racional, que tomava a militância política como simples desenvolvimento da crítica teórica, capaz de realizar a razão através da imprensa livre. Por outro lado, ele havia aderida a uma outra imagem idealista, que assumia como estratégia política a reapropriação prática da essência do homem. Todavia, ao apelar para uma essência subjacente ao real, a própria espessura do real não era concebida senão negativamente, em oposição à vaporosidade das abstrações do Estado político. O social era, de fato, como o afirma Rancière, o simples outro da política. Mas nessa sensibilidade já se expressa o movimento que conduzirá Marx da filosofia crítica à crítica da economia política, o que lhe permitirá reconciliar-se, enfim, com a crítica das armas. Existe, portanto, uma continuidade – ainda que imperfeita – entre as reflexões em torno da emancipação humana, da democracia e do comunismo. A crítica de Rancière não dá conta, portanto, das investigações que Marx empreendeu a respeito da economia política, quando o real já não é simplesmente uma verdade da qual somente o falso é indício. Assim, devemos inscrever a crítica de Rancière ao *momento de Kreuznach.* Mas conceber a verdade como índice de si mesma é, certamente, tão difícil quanto raro – e o percurso de Marx não podia expressar melhor esta dificuldade, cheia de avanços e reviravoltas. A descoberta da potência produtiva do real como base de todo projeto de liberação foi uma lição aprendida com Feuerbach, mas que a ele não se limitava, no esforço de Marx de superar as soluções formalistas dos jovens hegelianos. Depois da *estratégia renana*, posta em prática até o seu desligamento da *Rheinische Zeitung* e o refúgio em Kreuznach, Marx voltou-se, finalmente, para uma crítica sistemática daquelas que eram as convicções hegemônicas entre seus camaradas militantes.

4. As astúcias da cumplicidade: sobre a suposta influência de Spinoza sobre Marx

Seria difícil afirmar algo sobre a imagem de Spinoza que se apresenta a Marx. Certamente, esta imagem não é unívoca. Filósofo maldito, filósofo santificado; patriarca do racionalismo, ícone do misticismo, Spinoza é recepcionado de formas completamente distintas na Alemanha. Ainda que ele possa ser, junto a determinados autores, considerado como símbolo máximo do dogmatismo, como representante da *Schulmetaphysik* que, de Suarez a Wolff[275], subordina a existência à essência e, portanto, a uma exigência de sistematicidade, Spinoza não é o mesmo em Kant, em Fichte, em Schelling e em Hegel. Tampouco seus usos são os mesmos entre aqueles que o valorizam enquanto pensador do *En kai pan*, do todo-uno, enquanto filósofo de uma totalidade expressiva, superando as antinomias do idealismo especulativo, em benefício de uma saída ao mesmo tempo mística e vitalista. O spinozismo aparece simultaneamente como racionalismo dogmático e como misticismo, tanto um sistema especulativo quanto um modo de existência. Quando, na década de 1780, Jacobi comunicou a Mendelssohn que Lessing, pouco antes de morrer, teria confidenciado que estaria plenamente de acordo com a doutrina de Spinoza, tem início aquilo que se convencionou denominar *Pantheismusstreit*, ou polêmica do panteísmo. As diversas leituras de Spinoza neste período não podem, todavia, ser submetidas a um ponto de vista totalizante, capaz de dar conta das "más-leituras" do "verdadeiro Spinoza". Como nos adverte Vaysse, "o direito ao contrassenso é perfeitamente legítimo dentro de certas condições e é vão repreender um pensador pelos usos que ele pode fazer de seus predecessores"[276]. Afinal, a história da filosofia se move por meio de contrassensos e não seriam os contrassensos de Marx a respeito de Spinoza que o permitem reencontrar, ultrapassando a imagem do filósofo holandês no contexto alemão, certo spinozismo?

Na Alemanha, Spinoza é sempre o filósofo das encruzilhadas: ali onde o romantismo e o idealismo se encontram, ali também a filosofia alemã encontra Spinoza. O *Pantheismusstreit* representa um momento crucial para o desenvolvimento do idealismo especulativo ao colocar em cheque a racionalidade da *Aufklärung* e abrir caminho para os debates pós-kantianos. Neste contexto, Spinoza é tanto a condição de possibilidade do Iluminismo quanto a sua maior ameaça, pois, se por um lado é através do seu suposto dogmatismo que Jacobi caracterizará a

---

[275] A propósito de Wolff, Vaysse aplica, de forma pertinente, a fórmula de Gilson: "Wolff accomplit et parachève ainsi tout le processus d'essentialisation de l'existence qui, pour reprendre la formule de Gilson, institue depuis Suarez l'ontologie comme 'la science de l'être intégralement désexistentialisé'" (p. 22). [Wolff realiza e completa assim todo o processo de essencialização da existência que, para retomar a fórmula de Gilson, institui, desde Suarez a ontologia como 'a ciência do ser integralmente desexistencializado'"].

[276] "(…) le droit au contresens est parfaitement légitime dans certaines conditions et qu'il est dérisoire de reprocher à un penseur les usages qu'il peut faire de ses prédécesseurs".

filosofia como niilismo, por outro, o spinozismo representava a tentativa mais bem acabada de integrar a finitude na infinitude. Se o idealismo podia fornecer um conceito da liberdade como autonomia, ele falhava ao tentar fundar uma doutrina da liberdade. Desde sua condenação até sua reabilitação, a história da recepção de Spinoza na Alemanha demonstra de que modo sua concepção metafísica podia se encontrar inadvertidamente ligada aos desafios enfrentados pela filosofia alemã, que problematizava, então, as aporias do dualismo crítico – representação/coisa em si, inteligível/sensível. O panteísmo respondia, aliás, a uma das exigências fundamentais do idealismo: como pensar a totalidade segundo um sistema de liberdade? O Absoluto e sua fenomenalização devem permanecer termos estranhos um ao outro, ou seria possível conciliá-los sem que isto implicasse a subordinação da consciência a uma potência que lhe fosse externa? O spinozismo representava, então, a maior objeção possível a qualquer tentativa de revolução copernicana que visasse a separar o sujeito finito do Absoluto.

Contrariamente aos esforços cartesianos de conceber uma filosofia da consciência, que começasse pelo *cogito*, Spinoza inicia a *Ética* por Deus, isto é, pela própria substância infinitamente infinita. A potência segundo a qual as coisas naturais são necessariamente determinadas a existir e a agir é remetida à própria potência de Deus, o qual não é outra coisa senão a Natureza (Deus ou a Natureza – na fórmula latina: *Deus sive Natura*). Desse modo, o esforço (ou seja, o *conatus*) através do qual cada coisa persevera na existência exprime diretamente a potência de Deus. Resta configurada, a coextensividade entre Deus, enquanto livre criador da natureza (ou *natureza naturante*), e o conjunto das coisas engendradas por ele de forma determinada (ou *natureza naturada*)[277]. Mais do que isso, Spinoza não se limita a equiparar as duas ordens de realidade, mas as funde. Deus não é apenas a causa eficiente de tudo o que existe, isto é, aquilo sem o que as coisas não podem existir. Ele é também causa das essências das coisas, ou seja, as essências das coisas dependem de Deus para serem concebidas (*E*, I, prop. 25, dem., p. 58). Dito de outra maneira, Deus é causa do ser das coisas[278]. Com efeito, as coisas singulares não podem ser compreendidas à maneira de unidades sectárias. Elas são, bem pelo contrário, afecções dos atributos de Deus. São "maneiras pelas quais os atributos de Deus se exprimem de maneira precisa e determinada"[279] (*E*, I, prop. 25, cor., 60). Uma

---

[277] Sobre a distinção entre *natureza naturante* e *naturada*, v. *E*, I, prop. 29, esc., p. 66.
[278] Trata-se, segundo Spinoza, de compreender Deus simultaneamente como *causa essendi* e *causa fiendi*. Pelo segundo, as coisas vêm a existir; pelo primeiro, as coisas são tal como são, isto é, as coisas perseveram no seu ser, na sua *forma*. Por óbvio, é forçoso reconhecer a herança escolástica presente. V. *E*, II, prop. 10, cor., esc., p. 110.
[279] "(...) modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur".

causalidade imanente, que conecta criador e criatura, não admite qualquer separação entre a dimensão produtiva da realidade e sua dimensão produzida, se bem que elas se distingam. Afinal, "Deus é causa imanente de todas as coisas, e não transitiva"[280] (*E*, I, prop. 18, p. 50), uma vez que produz efeito sobre si mesmo, ao invés de produzi-los para fora de si[281]. Afirma-se, portanto, que a Natureza é autocriadora, que ela persevera na existência com a mesma potência que decorre de sua essência (*E*, I, prop. 34, dem., p. 77), pois ela, ao contrário das outras coisas, é dotada de uma essência que envolve a sua existência – que implica a sua existência[282]. Ela é positividade absoluta.

Uma vez que Deus é imanente às coisas, sua potência se exprime através dessas coisas, por meio delas, e não sobre elas. Ele age a partir de dentro e não a partir de um fora. Se a Natureza constitui um plano absolutamente positivo, que não admite exterioridade ou negatividade, podemos afirmar, seguindo de perto Spinoza, a existência de um naturalismo integral. Tudo está compreendido na Natureza. Tudo está submetido a determinações próprias de um mesmo plano. Cada um dos modos finitos expressa uma parte, uma intensidade, da potência divina, sem serem absorvidos nela, isto é, sem que sejam submersos numa totalidade[283]. Isto porque cada modo finito persevera na existência e afirma a sua essência própria, a qual não pode ser confundida com a essência das demais coisas. Por outro lado, é preciso notar que a essência de Deus não é elemento constitutivo da essência de um modo finito. Com efeito, referindo-se expressamente ao homem – que é um modo finito como qualquer outro –, Spinoza afirma que "à essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem"[284] (*E*, II, prop. 10, p. 108). Dito de forma mais radical, a essência da Substância não implica a essência do homem porque isto equivaleria a dizer que a essência deste envolve sua existência, de tal modo que o homem existiria necessariamente[285], sendo, por conseguinte, algo absoluto, infinito, imutável e único, o que

---

[280] "Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens".
[281] Se levarmos o pensamento de Guilherme de Ockham em consideração, insinua-se uma aproximação notável, na medida em que Spinoza está a defender, além da atividade criadora, uma atividade de conservação subjacente à ordem existente. Isto é, apreende-se Deus enquanto *causa conservationis*, o que coloca sobre novas bases sua qualidade de causa eficiente de tudo o que existe e impossibilita qualquer compreensão dicotômica de Deus e de sua criação. Deus é a sua própria criação. Desse modo, reforça-se o sentido de que Deus é *causa sui*, ou seja, causa de si mesmo.
[282] V. a esse respeito, *E*, I, props. 20 e 24, pp. 52 e 58.
[283] Para uma discussão sobre o suposto panteísmo de Spinoza, v. MACHEREY, 1979, p. 36-40, e CHAUÍ, 1999, p. 315-322.
[284] "Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit".
[285] Neste caso, o homem seria *causa sui*, isto é, causa de si mesmo.

contrasta violentamente com a experiência. Pelo contrário, pertence à essência do homem – bem como de qualquer modo finito – aquilo que, vindo a existir, implica necessariamente a existência da coisa e que, em não existindo, implica a inexistência da coisa. Surge, portanto, uma definição de essência que põe em pauta a reciprocidade que esta guarda com a existência da coisa de que é essência. A essência não é, portanto, um princípio de inteligibilidade absoluto, meio exclusivo de acesso à coisa. Pelo contrário, o processo de individuação somente ocorre através da existência da coisa, jamais pelo recurso a uma essência anterior à existência da coisa.

4.1. Spinoza, um ancestral de Marx?

Muito se falou da suposta influência de Spinoza sobre Marx[286]. Em 1965, Althusser afirmava: "a filosofia de Spinoza introduz uma revolução teórica sem precedente na história da filosofia, (...) de modo que nós podemos tomar Spinoza, do ponto de vista filosófico, como o único ancestral direto de Marx"[287] (ALTHUSSER, 1996a, p. 288). O presente capítulo visa a avaliar se existe, de fato, uma relação em nível historiográfico entre os autores ou se a tão propalada "ancestralidade" não seria tão-somente o produto de certo pensamento romântico que, enamorado das doutrinas de Spinoza e de Marx, buscaria algo mais do que meras relações teóricas entre ambos os pensadores. Como afirmamos no capítulo terceiro, após o seu desligamento da *Rheinische Zeitung*, e seu desencanto com a estratégia política posta em prática até então, Marx põe em marcha uma nova maneira de conceber os problemas políticos. Por um lado, esta mudança já anuncia o movimento de acerto de contas com sua consciência filosófica – tal como Marx o dirá no *Prefácio* da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, analisando, retrospectivamente, o momento de elaboração de *A Ideologia Alemã*, afirmou ter

[286] Nos últimos anos, ocorreu a publicação de, ao menos, três importantes trabalhos sobre o tema: Fischbach, *La production des hommes* (FISCHBACH, 2005), Pascucci, *La potenza dela povertà* (PASCUCCI, 2006), e Lordon, *Capitalisme et servitude* (LORDON, 2010). Tanto o trabalho de Fischbach quanto o de Pascucci insistem na análise da relação de Spinoza e Marx a partir da ideia de uma influência, isto é, de afinidades afirmadas no nível historiográfico. A investigação de Lordon, por sua vez, tem o mérito de enfrentar esta relação a partir das afinidades teóricas. Nesse sentido, ele procura analisar a problemática do consentimento em relações de dominação capitalistas, tais como descritas por Marx, a partir da teoria spinozana dos afetos.

[287] "la philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie (…), au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx".

sido então que ele e Engels resolveram "acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica"[288] (MARX, 1961, p. 10).

Ainda que este acerto de contas envolva um permanente processo de reviravoltas, podemos dizer que após o *momento renano* – e aqui conectamos o *momento de Kreuznach* à guinada parisiense –, Marx nunca retornou ao paradigma político, verdadeira filosofia para-política, que ele defendia nos seus primeiros escritos. As contínuas mudanças que se seguem, a partir da estadia de Marx em Kreuznach, durante o verão de 1843, não podem ofuscar o fato de que desde este momento, Marx não cessou de denunciar as ilusões do pensamento utópico, isto é, de uma filosofia política negativa, simples imposição de um dever-ser (Sollen), como é o anticlericalismo burguês de Bauer, denunciado em *Sobre a questão judaica*[289]. A transformação devia ser pensada a partir das lutas efetivas travadas no real; e nesse sentido, a transformação não remete propriamente a um futuro, mas a uma futuridade, sempre conectada aos pressupostos atualmente existentes, sem neles se perder. Tratava-se, então, de dar novos princípios ao mundo a partir dos princípios do mundo. Toda esta linguagem já anuncia – sem, contudo, esgotar a sua novidade – a formulação de *A ideologia alemã*: "O comunismo não é para nós uma *situação*, que deve ser instaurada, um *ideal* para o qual a realidade efetiva deverá confluir. Chamamos de comunismo o movimento efetivo que supera a atual situação[290]" (MARX, 1978b, p. 35).

Se bem que a crítica de Althusser seja válida, na medida em que, ao apelar para uma lógica de reapropriação prática de uma essência alienada, os textos que integram o *momento de Kreuznach* evidenciam uma apreensão ainda negativa do real, o que se conecta, segundo argumentamos, a uma filosofia meta-política, eles já anunciam o salto adiante. Mas se nós tomamos a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* como momento fundamental para

---

[288] "(…) mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen".

[289] Decerto, tal como o expusemos no capítulo precedente (seção 4.1), esta precaução contra a *filosofia negativa*, já se encontrava presente em 1841, na tese de doutorado de Marx. No entanto, é evidente que os textos redigidos neste período revelavam traços de uma perspectiva negativa, enquanto apologia da sua posição enquanto sistema particular. Conforme argumentamos, é através da *linguagem do enigma* que Marx decididamente abandona suas primeiras convicções – não mais a apologia da sua própria posição enquanto sistema particular, não mais a defesa de uma *Weltanshauung* privada, e toda forma de catequismo revolucionário

[290] "Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt".

compreensão da gênese de uma abordagem genuinamente marxista[291] do problema da transformação, é preciso que confrontemos um fato peculiar. Em se tratando de um texto com forte influência de Feuerbach, emergem também elementos que poderiam ser conectados a um outro autor: Spinoza. O cerne da argumentação de Marx pode, com efeito, ser compreendida à luz do modo específico como Spinoza compreende a democracia. Pensamos, sobretudo, em duas características da democracia spinozana. Spinoza afirma a primazia do Estado democrático (*imperium democraticum*) sobre todos os demais, "porque parecia ser o mais natural e o mais próximo da liberdade que a natureza concede a cada um"[292] (*TT-P*, XVI, § 11, p. 520). A democracia, portanto, diferentemente dos demais regimes políticos, se define, pelo fato de que nela o propósito ou a finalidade da sua instituição – a conservação da liberdade –, harmoniza-se com a essência política dos homens – o desejo de governar e não ser governado. Por aí se vê que a democracia é a articulação natural entre uma organização específica da vida coletiva e a própria natureza da política. Em outras palavras, a democracia é a realização mesma do político. Por esta razão, a democracia é o único regime político passível de ser definido como *absoluto em tudo*[293] (*TP*, XI, § 1, p. 268). A perspectiva spinozista permitiria, então, a superação da concepção hegeliana através da imanência absoluta da democracia, libertando o conceito do político, do seu enquadramento burocrático, refém de uma lógica de legitimação que, em última instância, permanece exógena. Com relação à *Crítica da filosofia do direito* e dos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, parece-nos mais interessante abandonar a abordagem em termos de *influência* direta de Spinoza sobre Marx. No seu lugar, acreditamos seja mais produtiva uma análise em termos do spinozismo, enquanto fenômeno intelectual inerente ao desenvolvimento do Iluminismo. Isso nos permitirá satisfazer uma precaução metodológica colocada por Marilena Chauí, na medida em que a ênfase na ideia de influência, o que redundaria na concepção de uma tradição, tal como se insinua em Althusser e também em Negri, poderia levar à neutralização do trabalho orgânico do pensamento de Marx, no qual a dialética desempenhou um papel certamente decisivo, o que nos conduziria, apesar dos

---

[291] Não se trata aqui de identificar um momento mais genuíno no interior da obra de Marx, mas, sim, de identificar este momento como representativo de uma perspectiva teórica que não pode ser simplesmente referida aos discursos filosóficos em voga na época de Marx.
[292] "(…) quia maxime naturale videbatur et maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere".
[293] A expressão em latim é *omnino absolutum*.

cuidados, à elaboração de um estranho mosaico mecânico de influências variadas[294] (CHAUI, 1983, p. 4-5).

Uma vez que nos colocamos o objetivo de investigar a relação entre as reflexões de Spinoza e Marx em torno do problema da democracia e da transformação política, é chegado o momento de discutir a natureza dessas afinidades. Encontramo-nos, então, numa encruzilhada entre dois caminhos; entre uma abordagem historiográfica e uma abordagem teórica. No presente capítulo, analisaremos a hipótese relativa à *influência* de Spinoza sobre Marx. Recorremos, portanto, a um texto seminal para a metodologia collingwoodiana, onde Quentin Skinner argumenta que toda suposta *influência* deve ser submetida a um triplo exame. Assim, a respeito da influência de Spinoza sobre Marx, devemos tomar algumas precauções. Em primeiro lugar, é preciso verificar, concretamente, se Marx leu Spinoza. Em segundo lugar, é preciso confirmar que Marx não poderia ter extraído as ideias que ele mobiliza de um terceiro autor. Em terceiro lugar, é necessário comprovar que Marx não poderia ter chegado às suas conclusões independentemente, sem ter se valido do pensamento de Spinoza (SKINNER, 2002, p. 75-6). Ainda que possamos considerar as precauções metodológicas de Skinner algo exageradas, mesmo porque ele prevê duas provas negativas, as quais, sendo negativas, exigem um esforço de investigação incomensurável, elas nos servem, de todo modo, como um alerta. O presente capítulo abrange, portanto, quatro objetivos. Em primeiro lugar, nós pretendemos delimitar um conjunto de ideias que Marx pode, de fato, ter assimilado a partir das suas leituras de Spinoza. Em segundo lugar, procuraremos determinar o lugar específico que estas ideias ocupam no interior das obras de Marx. Em terceiro lugar, buscaremos discutir o momento em que Marx se afasta tanto nominalmente de Spinoza quanto do conjunto de ideias que ele poderia ter apreendido a partir de suas leituras de Spinoza. Em quarto lugar, nós propomos que apesar de ser possível localizar um momento em que Marx rejeita Spinoza, é, *a contrario sensu*, precisamente neste período que Marx se aproxima de forma mais decidida do pensamento de Spinoza, tornando-se seu cúmplice teórico. Sustentamos, por conseguinte, que as afinidades entre Spinoza e Marx são mais ricas de um ponto de vista teórico do que de um ponto de vista historiográfico. Assim, nos próximos capítulos, pretendemos discutir a relação entre Spinoza e

[294] Seria exatamente a busca de uma tradição de pensamento não-hegeliana para a obra de Marx o que, segundo Chauí, teria levado ao abandono da *contradição*, em benefício da oposição real kantiana, em Colletti, ou pela causalidade estrutural, em Althusser.

Marx relativamente à problemática da democracia e da transformação a partir de uma abordagem eminentemente teórica.

4.2. Spinoza: entre Demócrito e Epicuro

As primeiras referências de Marx a Spinoza remontam a 1841, quando Marx, um estudante de filosofia, preparava sua tese de doutorado, intitulada *A diferença entre as filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro*, que seria apresentada em abril daquele ano[295]. Na sua tese, Marx procura apreender, a partir da imagem do *clinamen* epicuriano, num mundo de necessidade, a existência da liberdade humana sem recorrer, todavia, ao ponto de vista idealista. A liberdade é assim concebida como uma margem de indeterminação existente no corpo das coisas. Esta – a questão principal do trabalho de Marx – interage ainda com um problema subsidiário: a reabilitação de Epicuro. Marx encerra sua tese afirmando: "Epicuro é, pois, dentre os Gregos, o maior filósofo da *Aufklärung*"[296] (MARX, 1968b, p. 305). Ao longo da tese, Marx insiste numa oposição radical entre Demócrito e Epicuro, que, fantasmagoricamente, remeteria, respectivamente, ao próprio confronto entre Kant e Hegel. Estamos, nesse sentido, muito distantes do senso comum, segundo o qual muito embora os sistemas filosóficos de Demócrito e Epicuro sejam basicamente iguais no que concerne à natureza, suas consequências, no âmbito da ética, são radicalmente diferentes. Marx insiste que os dois autores divergem também na física e na teoria do conhecimento e que é a partir de tais divergências que se deve compreender as notáveis diferenças com relação à ética.

A sua tese deixa entrever, no entanto, traços de uma terceira problemática, que, a julgar pelos cadernos preparatórios, ocupava o espírito de Marx à época: a crítica da religião. No prefácio da obra, Marx cita Epicuro: "ímpio não é aquele que rejeita os deuses da multidão, mas

---

[295] A relação entre Marx e Spinoza passa ao menos duas vezes pelos atomistas gregos. Na *Carta 56*, Spinoza afirma que Platão, Aristóteles e Sócrates não detêm nenhuma importância aos seus olhos, ao contrário de Demócrito, Epicuro, Lucrécio e os demais atomistas. Em *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, de 1982, Althusser contrapunha determinada tradição materialista ao materialismo racionalista, que teria permanecido preso a categorias tais como "origem", "sentido, "razão", "fim" e "finalidade", e que, assim, nada mais era do que uma forma disfarçada de idealismo.

[296] "Epikur ist daher der größte griechische Aufklärer".

aquele que atribui aos deuses as opiniões da multidão” [297-298] (MARX, 1968b, p. 262). Também as duas seções que nos restaram do apêndice, uma das quais dedicada à crítica de Plutarco, confirmam a presença de vestígios desta terceira questão no corpo da tese. Muito embora o problema do materialismo, tendo em vista a *Carta 56* de Spinoza, bem como a crítica da religião, possam sugerir a pertinência de uma referência ao filósofo holandês no desenvolvimento do trabalho doutoral de Marx, Spinoza não é convocado em nenhum momento da tese, a não ser uma única vez e de forma absolutamente casual. A reflexão política de Spinoza passa, todavia, por dentro de uma consideração crítica do fenômeno religioso, uma vez que não se poderia conceber um verdadeiro processo de libertação social e político sem empreender este esforço analítico, isto é, sem atravessar este fenômeno que se encontra amalgamado à existência humana. A análise das Escrituras constitui, com efeito, um elemento indispensável da sua reflexão política. É através dela, segundo avaliação de Negri, que se revela uma verdadeira torção no conceito spinozista do político: “(...) não mais astúcia e domínio, mas imaginação e constituição”[299] (NEGRI, 2006, p. 136). Por outro lado, para Spinoza, a religião não possui um valor especulativo e tampouco constitui um momento do processo de conhecimento, como sustentarão alguns *Aufklärer*, como Fichte e Hegel.

4.3. As referências a Spinoza na tese de doutorado e nos cadernos preparatórios

O nome de Spinoza figura, pois, apenas uma vez na tese de Marx (MARX, 1968b, p. 285). E três outras vezes, duas num mesmo parágrafo, nos cadernos de estudos que o auxiliaram na preparação da monografia (MARX, 1968a, p. 224). Na tese propriamente dita, a referência não revela nada de especial. Marx se vale de Spinoza para afirmar, na forma de palavra de ordem, que a "ignorância não é um argumento". A esse respeito, muitos comentadores afirmam que Marx teria se inspirado na *Ética*, quando Spinoza denomina “asilo da ignorância”

---

[297] "Ασεβής δέ ούχ ό τούς τῶν τολλῶν θεούς όναιρῶν, άλλ'ό τάς σῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων” (MARX, 1968b, p. 261).

[298] O sentido das palavras de Epicuro nos conduz a Hobbes que, em *Elementos da lei natural e política*, afirma que ao atribuirmos a Deus onipotência, onisciência, justiça e piedade, não estamos mais do que o revestindo com propriedades que dizem respeito ao nosso modo de falar. A isso, Hobbes denominava άντρωπαθώς (antropopatos) (HOBBES, 1840a, p. 60)

[299] “(...) non più astuzia e dominio ma immaginazione e costituzione”.

(*ignorantiae asylum*) (*E*, I, ap., p. 86) o fato de os homens recorrerem à vontade de Deus quando não podem explicar um determinado evento. Mas o mesmo argumento também pode ter por base o capítulo VI do *TT-P*, onde Spinoza analisa os milagres. No fragmento 10 do seu caderno dedicado ao *Tratado*, Marx copia Spinoza: "brincam consigo mesmos aqueles que, quando *ignoram* alguma coisa, recorrem à *vontade* de Deus – *o meio mais ridículo de confessar a própria ignorância*"[300] (MARX, 1977, p. 34, copiado de *TT-P*, VI, § 8, p. 250).

Nos cadernos preparatórios, a primeira referência ocorre no quarto caderno: "beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude (...)"[301] (MARX, 1968a, p. 154). Marx faz uso desta notável frase de Spinoza (*E*, V, prop. 42, p. 538) para esclarecer os distanciamentos entre Lucrécio e Plutarco. A ética vislumbrada por Marx não consistiria no ensimesmamento subjetivo típico de uma perspectiva moralista, como aquela que ele identifica em Plutarco – espécie de anátema às inversas que consistiria no interdito ao gozo eterno da mente. A beatitude não pode ser o resultado de uma espécie de fuga do mundo, como uma reclusão monástica. Pelo contrário, a beatitude é o resultado de um vigor do corpo e da mente. Lucrécio é o filósofo da primavera, ébrio de vida, enquanto Plutarco é o filósofo do inverno, ausente do mundo. A referência a Spinoza é, portanto, plenamente justificada. A esse respeito, Morfino, em artigo não publicado (MORFINO, 2012, p. 7), lembra que embora Marx possa ter lido a frase em *História da nova filosofia* (*Geschichte der neuren Philosophie*), publicado por Feuerbach em 1833, ocorre que a frase de Spinoza, que aparece no parágrafo 98 desta obra, está redigida em alemão: "*Die Seligkeit ist daher nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst*". Desse modo, é improvável que Marx, após ter lido o texto de Feuerbach, tenha retraduzido a frase em latim ao copiá-la nos seus cadernos preparatórios, que eram de uso pessoal. Tudo indica que Marx tenha lido a frase diretamente na obra de Spinoza e na língua original.

Mais à frente, no sexto caderno, escreve Marx:

> (...) nós poderíamos aceitar o julgamento de Baur de que nenhuma filosofia da antiguidade carrega com mais intensidade a marca da religião que aquela de Platão. Mas isto somente poderia significar que nenhum filósofo ensinou a filosofia com mais entusiasmo religioso, para nenhum filósofo a filosofia possuía com mais intensidade a determinação e a forma de um culto religioso. No que concerne aos filósofos mais intensivos, como Aristóteles, **Spinoza**, Hegel, seu próprio comportamento possuía uma forma mais geral, menos imersa no sentimento empírico; mas é por isso que o entusiasmo em Aristóteles, quando ele glorifica a θεωρία (teoria) como aquilo que existe de melhor, τό ἡδιστον καὶ ἄριστον, ou quando ele admira a razão da natureza no

[300] "ii igitur plane nugantur, qui, ubi rem *ignorant*, ad Dei *voluntatem* recurrunt; *ridiculus sane modus ignorantiam profitendi*".
[301] "Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus".

> tratado περί τῆς φύσεως ζωϊκῆς *(sobre a natureza dos animais)*, e o entusiasmo em **Spinoza**, quando ele fala da contemplação *sub specie aeternitatis* (sob a perspectiva da eternidade), do amor de Deus, ou da *libertas mentis humanae* (liberdade da mente humana), e ainda o entusiasmo em Hegel quando ele desenvolve a realização eterna da ideia, o grande organismo do universo dos espíritos, são mais sólidos, mais calorosos, mais benevolentes ao espírito universal formado pela cultura; é ainda por isso que o entusiasmo de Platão, no seu ponto de culminância, alcançava o êxtase, enquanto estes se consomem no puro fogo ideal da ciência. É por essa razão que o entusiasmo de Platão era apenas a caldeira para os espíritos individuais, enquanto aquele dos outros era o espírito que anima os desenvolvimentos da história mundial (MARX, 1968a, p. 224)[302] [negritos nossos].

Marx contrapõe, portanto, Aristóteles, Spinoza e Hegel, de um lado, e, do outro, Platão, na medida em que este representaria uma filosofia tipicamente mística, para a qual o ponto mais alto do entusiasmo era o êxtase. Nas filosofias mais "intensivas", por outro lado, o apogeu do entusiasmo encontra lugar no "puro fogo ideal da ciência". Spinoza encontra, pois, um lugar de primeira grandeza ao lado de Aristóteles e Hegel. Por outro lado, a interpretação de Marx deixa clara a rejeição de uma leitura mística de Spinoza. Ainda que a conclusão de Rubel, relativamente a esta passagem, seja algo precipitada, porquanto ele diz que "(...) é legítimo presumir que Marx possuía já mais do que um conhecimento vago desta obra [da Ética]"[303] (RUBEL, 1977, p. 10), a partir da sequência de citações mencionadas até aqui, parece-nos justo concluir que Marx, de fato, havia lido a *Ética* de Spinoza quando da redação da sua tese de doutorado.

---

[302] "(…) könnte man den Ausspruch Baurs akzeptieren, daß keine Philosophie des Altertums mehr den Charakter der Religion an sich trägt als die platonische. Allein die Bedeutung wäre nur die, daß kein Philosoph die Philosophie mit mehr religiöser Begeistrung gelehrt habe, daß keinem die Philosophie mehr die Bestimmtheit und die Form gleichsam eines religiösen Kultus hatte. Den intensivren Philosophen, wie Aristoteles, Spinoza, Hegel, hatte ihr Verhalten selbst eine allgemeinere, weniger in das empirische Gefühl versenkte Form, aber deswegen ist die Begeistrung des Aristoteles, wenn er die θεωρία als das Beste, τό ἡδιστον καὶ ἀριστον, preist oder wenn er die Vernunft der Natur in der Abhandlung περί τῆς φύσεως ζωϊκῆς bewundert, darum ist die Begeistrung Spinozas, wenn er von der Betrachtung sub specie aeternitatis, von der Liebe Gottes oder der libertas mentis humanae spricht, darum ist die Begeistrung Hegels, wenn er die ewige Verwirklichung der Idee, den großartigen Organismus des Geisteruniversums entwickelt, gediegner, wärmer, dem allgemeiner gebildeten Geist wohltuender, darum ist jene Begeistrung zur Ekstase als ihrer höchsten Spitze, diese zum reinen idealen Feuer der Wissenschaft fortgebrannt; darum war jene nur die Wärmflasche einzelner Gemüter, diese der beseelende Spiritus weltgeschichtlicher Entwicklungen".

[303] "(...) il est légitime de présumer que Marx avait déjà plus qu'une connaissance vague de cette œuvre".

4.4 *Spinozas Theologisch-politischer Traktat von Karl Heinrich Marx*

Nesse contexto, é preciso trazer à baila os "*Exzerpte aus Benedictus Spinoza: Opera ed. Paulus*", publicados na MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*), IV.1, em 1976[304]. No ano seguinte, o texto original foi publicado em Paris, acompanhado por uma tradução para o francês, no primeiro número dos *Cahiers Spinoza*. Rubel afirma, a esse respeito, que as anotações de Marx se inseririam num plano mais amplo de leituras filosóficas empreendidas pelo autor entre 1840 e 1841 com vistas ao exame oral a que os candidatos ao doutorado na Universidade de Berlim se submetiam, como o indica uma carta de Bruno Bauer, endereçada a Marx em 30 de março de 1840. Entre 1840 e 1841, Marx redigiu, portanto, oito cadernos, dos quais detemos as seguintes informações:

> 1. Caderno (1840): Aristóteles, *de anima III*.
> 2. Caderno (1840-1841): Aristóteles, *de anima III* e *I*.
> 3. Caderno (1841): Spinoza, *Tratado teológico-político*.
> 4. Caderno (1841): Spinoza, *Correspondência I*.
> 5. Caderno (1841): Spinoza, *Correspondência II*, e trechos de uma *gramática italiana*.
> 6. Caderno (1841): Leibniz, trechos de diferentes escritos.
> 7. Caderno (1841): David Hume, *Tratado da Natureza Humana I* (*Sobre o entendimento*).
> 8. Caderno (1841): Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kantschen Philosophie*, Leipzig, 1840 (indicações biográficas e bibliográficas tiradas dos capítulos sobre a difusão, o combate e o triunfo da filosofia kantiana) (RUBEL, 1977, p. 12).

Os três cadernos destinados a Spinoza, escritos na primeira metade de 1841, consistem na compilação de trechos do *Tratado Teológico-Político* e da correspondência. Nos cadernos, constam, ao todo, 228 fragmentos, 170 do *TT-P* e 58 das cartas de Spinoza. Marx utilizou a edição de H.E.G. Paulus, publicada no ano de 1802, em Iena. Nos cadernos, não há qualquer referência à *Ética* nem ao *Tratado Político*. Nas transcrições do primeiro caderno, dedicado ao *TT-P*, percebe-se a caligrafia de Marx. É de se supor, portanto, que a peculiar organização dos trechos foi concebida por ele e não pelo copista, a quem Marx encomendou a transcrição de 45 fragmentos das cartas de Spinoza. Somente as passagens das *Cartas* I, II e XIX são da mão de Marx. Marx reorganizou os trechos do *TT-P* em três blocos. No primeiro, reuniu os capítulos

[304] Na edição da MEGA, os cadernos foram publicados tal como foram escritos, sem haver uma tradução para o alemão. A numeração dos fragmentos somente foi feita na edição dos *Cahiers*. Para consultar os fragmentos relativos ao *TT-P* na MEGA, referimos o leitor às p. 233-251. A correspondência de Spinoza, por sua vez, se encontra nas p. 252-276.

VI, XIV e XV. No segundo, em ordem invertida, os capítulos XX a XVI. No terceiro, os capítulos VII a XIII e os capítulos I a V. Não se trata de mera cópia de fragmentos desconexos. Marx corta trechos, encadeia passagens com novos conectivos; em suma, elabora aquilo que Matheron denomina uma "verdadeira montagem" (*véritable montage*) (MATHERON, 1977, p. 160). Abaixo, a organização dos capítulos, tal como transcrita pelo copista:

> CAP. VI. *De miraculis*
> CAP. XIV. *Quid sit fides*
> CAP. XV. *De ratione et theologia*
> CAP. XX. *De libertate docendi*
> CAP. XIX. *Jus circa sacra*
> CAP. XVIII. *De gr. politic. ex republ. hebr.*[305]
> CAP. XVII. *De republ. Hebr.*
> CAP. XVI. *Fundamenta reipublicae*
> CAP. VII. *De interpret. Scriptur*
> CAP. VIII. *De origine Pentateuchi &*
> CAP. IX. *De Esra bibl. coll.* & *not. Marg.*
> CAP. X. *De reliquis libris*
> CAP. XI. *De apostolor. autoritate in epist.*
> CAP. XII. *De scriptur. sacra* & *vero verbo dei*
> CAP. XIII. *Simplicit. script. sacr. ad prax.*
> CAP. I. *De prophetia*
> CAP. II. *De prophet.*
> CAP. III. *De dono prophetico Hebraeor*
> CAP. IV. *De lege divina*
> CAP. V. *De cerimon.* & *fide histor* (MARX, 1977, p. 31)

Como Matheron, inicialmente, nós abordaremos o caderno de Marx com uma única referência: o próprio *TT-P*. Contudo, a nossa análise não se limitará às precauções metodológicas estabelecidas por Matheron[306]. Na próxima seção, nós procuraremos demonstrar como a leitura empreendida por Marx do *TT-P* afetou seus escritos entre 1842-1843. Na primeira parte da montagem, que envolve os capítulos VI, XIV e XV do *TT-P*, nota-se que a seleção de fragmentos aponta para uma crítica do fenômeno religioso tipicamente afim ao iluminismo clássico, que apreende a superstição sob o signo do ardil e da ignorância. Assim sendo, toda a questão do sobrenatural e da crença é concebida como mero erro especulativo. A coleção de fragmentos indica que o Spinoza de Marx ignora, assim, a problemática da antropogênse, ou seja, da *Bildung* da humanidade do homem a partir dos seus modos concretos

---

[305] Houve, neste ponto, um erro da parte do copista. Marx teria escrito: *Dogm. politic. ex repub., hebr.*

[306] Ao analisar o caderno de Marx dedicado ao *TT-P*, a metodologia de Matheron põe em cena duas precauções: ele evita qualquer tipo de especulação acerca do pensamento do jovem Marx à época e opta por ignorar as causas que poderiam tê-lo levado à leitura de Spinoza neste período. Portanto, seu único interesse consiste no confronto do caderno de Marx com o texto de Spinoza. Nosso objetivo, ao contrário, consiste em conectar as ideias que Marx assimilou de Spinoza – e para isto, tomamos por base exatamente o caderno dedicado ao *TT-P* – com o pensamento político de Marx no período compreendido entre 1840 e 1845.

de existência (BOVE, 2012, p. 157-177). Não surpreende, portanto, que Marx deixe de lado a questão da servidão passional, a qual se conecta com o problema da *materialidade da existência da ideologia*, valorizada pela leitura que Althusser fez do *TT-P* (ALTHUSSER, 1993a, p. 85). Nesse sentido, nenhuma passagem relacionada às causas da superstição é transcrita por Marx, daí porque Marx negligencia por completo o *Prefácio* do *TT-P*, onde Spinoza se ocupa deste problema em particular. Marx demonstra, portanto, mais interesse nos efeitos políticos da crença no sobrenatural.

A questão do credo mínimo[307], que remonta aos sete artigos fundamentais de fé enunciados por Spinoza no capítulo XIV, é omitida da sequência de fragmentos onde ela poderia ter sido abordada (fragmentos 17-25). Segundo Matheron, esta omissão diria respeito ao fato de Marx não aceitar que Spinoza pudesse acreditar na existência de algum elemento em comum entre um confessionalismo teocrático, tal como o do Estado Hebreu, e a religiosidade de um Estado democrático, em que houvesse separação entre política e religião (MATHERON, 1977, p. 188). A avaliação feita por Matheron é, efetivamente, corroborada pelo fato de que desde o período em que Marx se encontrava envolvido na redação da sua tese de doutorado até 1843, ele estava particularmente interessado em reafirmar a autonomia do conceito do político, distinguindo-o do nexo teológico-político, uma vez que "um Estado transcendental e uma religião positiva pertencem um ao outro"[308] (MARX, 1963b, p. 400). Neste período, Marx não podia aceitar nenhum tipo de avaliação positiva do fenômeno religioso. Spinoza, por outro lado, não via a religião como um obstáculo absoluto para o desenvolvimento de um corpo coletivo. No capítulo XIV do *TT-P*, Spinoza afirma que o verdadeiro culto de Deus prescreve unicamente a prática da justiça (obediência às leis) e da caridade (amor ao próximo), independentemente da origem destas regras – quer elas sejam ensinadas pela luz natural, quer sejam resultado de uma mistificação. Spinoza demonstra como as instituições da teocracia hebraica, adaptadas à imaginação daquele povo, ou seja, a uma situação de heteronomia espiritual, podiam proteger as forças democráticas existentes e, assim, promover a vida em comum. Trata-se, portanto de promover uma religiosidade que, embora permaneça no domínio da imaginação, enseje a subordinação da dimensão passional à forma externa razão. Assim, a própria potência da imaginação é colocada a serviço da razão e do bem comum. Ao passar ao largo desta questão,

---

[307] A respeito do credo mínimo, v. MATHERON, 1971, p. 72.
[308] "(...) ein transzendenter Staat und eine positive Religion gehören zusammen (…)".

Marx ignora o papel positivo que a imaginação e mesmo a religião podem desempenhar em determinados contextos.

A segunda parte da *montagem* de Marx, relativa aos capítulos XX a XVI do *TT-P*, em ordem invertida, gira em torno do confronto entre dois tipos de Estado. Nos fragmentos relativos ao Estado hebreu (fragmentos 52-67), relativos ao capítulo XVII do *TT-P*, a teocracia hebraica surge como mero Estado opressivo. Marx cria, portanto, uma contraposição rígida entre o Estado confessional e o Estado democrático. O Estado confessional e opressivo é constituído por quatro características: (i) recurso à superstição para criar uma servidão voluntária (fragmentos 58-60), (ii) governo violento (fragmentos 61-62), (iii) promoção e manipulação do fanatismo popular de modo a criar uma obediência total (fragmentos 63-64), (iv) inviabilidade a longo prazo de um tal Estado na medida em que é incompatível com a natureza humana (fragmentos 65-66). No Estado democrático, apreendido como único estado autêntico porque conforme a sua essência, é a salvação de todo o povo que é erigida em lei suprema – "onde a salvação de todo o povo, e não daquele que governa, é a suprema lei" (fragmento 75[309], copiado do *TT-P*, XVI, § 10, p. 518). Dos fragmentos relacionados a tal Estado, podemos, por sua vez, depreender quatro características positivas: (i) garantia da liberdade espiritual (fragmento 75), (ii) normas de governo não violentas na medida em que se reduzem àquilo que demanda o bem do povo (fragmento 75), (iii) contenção do furor religioso em benefício do desenvolvimento cívico (fragmentos 76-78), (iv) duração prolongada do Estado por conta da ausência de contradições internas (fragmentos 73-75).

Diferentemente das partes anteriores da *montagem*, na terceira parte, abrangendo os capítulos VII a XIII e I ao V do *TT-P*, não existe um eixo que dote de coerência os fragmentos selecionados por Marx. Os fragmentos concernem basicamente a interpretação da Escritura, mas, como o nota Matheron, a montagem de Marx parece unicamente interessada em demandar do *TT-P* "materiais suscetíveis de confirmar as análises teóricas já feitas"[310] (MATHERON, 1977, p. 204). A avaliação de Matheron pode, nesta altura, ser considerada exagerada, na medida em que absolutamente nada de concreto pode dito desta parte da montagem, dado o seu caráter excessivamente fragmentado. Mas uma ausência em especial é digna de nota. Uma vez que Marx reteve apenas dois trechos do capítulo VII do *TT-P* (fragmentos 79 e 80), resta

---

[309] "(…) *ubi salus totius populi, non imperantis summa lex est* (…)".
[310] "(...) matériaux susceptibles de confirmer les analyses théoriques déjà faites (…)".

evidente que ele negligenciou o problema relativo à "teoria da leitura". Os outros dois cadernos de Marx dedicados a Spinoza tratam da sua correspondência, e compreendem 58 fragmentos. O primeiro caderno abrange as seguintes cartas: XIX, I, II, IV, V, VII, XI, XIII, XIV, XVI, XXVI, XXXI, XXXII, XXXIII, LXI, LXII, LXVIII, LXXV, LXXVIII, VIII, IX, X e XII. O segundo caderno abarca as cartas XII, XVII e LXXVI[311]. Somente os fragmentos 171 a 183 foram transcritos pelo próprio Marx. Os demais 45 fragmentos foram reproduzidos por um copista contratado por Marx. Diferentemente do primeiro caderno, dedicado ao *TT-P*, estes dois cadernos não permitem nenhum tipo de interpretação. A partir dos temas tratados nas cartas, podemos apenas supor que Marx tivesse adquirido, então, certa familiaridade com determinados temas spinozistas[312]. Em nenhum dos três cadernos, percebe-se a introdução de comentários feitos por Marx aos fragmentos retirados da obra de Spinoza.

4.5. Spinoza nos textos jornalísticos de Marx

A partir de 1842, Marx engaja-se com a atividade jornalística, escrevendo inúmeros textos a favor da liberdade de imprensa. Neste período, Marx menciona o nome de Spinoza em apenas dois artigos. As referências são genéricas e não revelam qualquer tipo de influência mais contundente de Spinoza sobre Marx. Entretanto, muito embora o recurso ao filósofo holandês seja completamente acessório, podemos notar que o Spinoza que aparece nos textos é o mesmo da montagem do *TT-P*. Ou seja, a mobilização de Spinoza nos textos de Marx se dá, principalmente, a partir da questão da autonomia do político e da liberdade espiritual, segundo uma perspectiva marcadamente anti-religiosa. Nesse sentido, podemos concluir que Spinoza se insere no conjunto de referências que compõem o momento de engajamento jornalístico de Marx, que antecede o *momento de Kreuznach*. Entre janeiro e fevereiro de 1842, por ocasião da *Instrução do Governo Prussiano* de 24 de dezembro de 1841, Marx redigiu seu primeiro artigo enquanto jornalista, intitulado *Comentários sobre a recente instrução para a censura na*

---

[311] A numeração das cartas está de acordo com a edição de Gebhardt.

[312] A respeito das cartas, podemos afirmar que Marx escolheu aquelas em que transparece a crítica spinozista à teologia tradicional, de matriz judaico-cristã, bem como à metafísica cartesiana. Por aí se vê que a seleção de cartas está ligada à interpretação que se extrai a partir da montagem do *TT-P*: Marx se vale das cartas como um repositório das críticas spinozistas à utilização da religião como suporte do poder político.

Prússia[313] (MARX, 1981a, p. 3-27). O artigo seria publicado nos *Deutsche Jahrbücher*, editado por Arnold Ruge, em 1842, mas, por conta da repressão à imprensa, o texto somente pôde ser publicado na Suíça, em fevereiro de 1843, nas *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. Spinoza figura duas vezes no texto.

A primeira referência a Spinoza ocorre logo no início do texto de Marx. No artigo segundo da *Instrução*, dizia-se: "a censura não deve impedir a busca séria e comedida da verdade"[314] (MARX, 1981a, p. 5). Em face disso, no seu texto, Marx argumenta que a busca da verdade (*Untersuchung der Wahrheit*) não pode ser condicionada por fatores extrínsecos, tal como o fato de ser "séria" (*ernsthafte*) ou "comedida" (*bescheidene*). "A verdade", escreve Marx, "é tão pouco comedida quanto a luz; e com relação a quem deveria ser comedida? Com relação a si mesma? Verum est index sui et falsi. Então, *com relação ao falso?"*[315] (MARX, 1981a, p. 5-6). Marx argumenta que a verdade é, como a luz, sobranceira a categorias morais. Tanto a metáfora da luz quanto a frase spinozana, destacada na forma de aforismo – *Verum index sui et falsi* –, remetem à *Ética II*, prop. 43, escólio: "da mesma maneira que a luz revela a si própria e as trevas, assim também a verdade é norma de si própria e do falso"[316] (*E*, II, prop. 43, esc., p. 172). Também na *Carta 76*, dirigida a Albert Burgh, Spinoza rompia com a tradição filosófica que estabelecia a veracidade de uma ideia por meio da sua correspondência com o objeto ideado. Spinoza afirmava que é por ser verdadeira que a ideia corresponde ao objeto, e não o contrário – a verdade é norma de si mesma. Assim, o modo como Marx convoca Spinoza no texto revela que ele tinha familiaridade com a proposição 43 da *Ética*. É verdade que ele poderia ter extraído a mesma referência da *Carta 76*, mas esta correspondência não figura nos seus cadernos, ausência que, juntamente com o fato de ele se referir à metáfora da luz, reforça a ideia de que Marx buscou na *Ética* a referência a Spinoza.

A argumentação do artigo deixa entrever vestígios das oposições que Marx depreendeu da leitura do *TT-P* e que registrou, conforme vimos, no primeiro dos seus cadernos dedicados a Spinoza. No artigo, assim como na montagem, Marx defende que o Estado deve promover a separação entre política e religião, cujo corolário é a garantia da liberdade espiritual. Desta separação decorre, ademais, a salvaguarda da própria religião, pois, na medida em que o Estado

---

[313] "Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion".
[314] "soll die Zensur keine ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit hindern".
[315] "Die Wahrheit ist so wenig bescheiden als das Licht, und gegen wen sollte sie es sein? Gegen sich selbst? Verum index sui et falsi. Also *gegen die Unwahrheit?*".
[316] "Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est".

confessa um determinado credo e o utiliza para controlar o povo, ele deixa de atender a finalidade pela qual ele fora instituído: a liberdade. Entregue, portanto, a forças que ele não pode controlar, o Estado colapsa (fragmentos 35-45, copiados do capítulo XX do *TT-P*).

Na metade do texto, Marx se refere uma vez mais a Spinoza:

> Com base na *Instrução*, a censura deverá rejeitar os heróis intelectuais da moral, tais como Kant, Fichte, Spinoza, enquanto irreligiosos, enquanto inimigos da disciplina, dos costumes, da decência pública. Todos estes moralistas procedem por meio de uma contradição de princípio entre moral e religião, porque a *moral* repousa sobre a *autonomia*, e a *religião*, sobre a *heteronomia* do espírito humano[317] (MARX, 1981a, p. 13).

Aqui, Marx traça uma distinção entre moral, "enquanto princípio de um mundo que obedece as suas próprias leis" (*als Prinzip einer Welt, die eignen Gesetzen gehorcht*), e a religião, enquanto lugar da heteronomia. Marx se vale da polarização entre autonomia e heteronomia para sustentar o seu discurso, o que justifica a referência a Kant e a Fichte, mas gera embaraços quando nos deparamos com a inclusão do filósofo holandês. Segundo Spinoza, não há lugar para um agir livre alheio às determinações naturais, concebido à imagem de um *imperium in imperio*, como se poderia conceber à luz de Kant e, de forma mais clara, por meio da radicalização do idealismo presente em Fichte. O sujeito ético se inscreve, segundo Spinoza, numa lógica de devir-causa, numa necessidade recursiva, o que exclui toda possibilidade de se concebê-lo como causa absoluta[318]. Spinoza é, pois, mobilizado enquanto representante de uma filosofia que não é propriamente a sua. De todo modo – e isto talvez seja, a esta altura, mais relevante –, o fato de Spinoza ser mencionado na companhia de Kant e Fichte, que à época, gozavam de grande estima por parte de Marx, significa que o futuro autor de *O Capital* nutria, também por Spinoza, uma indubitável admiração. No final do artigo, Marx escreve: "Rara temporum felicitas, ubi quae vilis sentire et quae sentias dicere licet" [Raros são os tempos abençoados em que os homens podem pensar o que querem e dizer o que pensam] (MARX, 1981a, p. 27). A frase é de Tácito (Histórias, Livro Primeiro, § 1º). A mesma citação constitui, entretanto, o título do capítulo XX do *TT-P*. É também a epígrafe do *Tratado da natureza humana*, de Hume, que, como sabemos, Marx havia lido na mesma época em que se dedicava ao *TT-P*.

---

[317] "Die Zensur wird also nach dieser Instruktion die intellektuellen Heroen der Moral, wie etwa Kant, Fichte, Spinoza, als irreligiös, als die Zucht, die Sitte, die äußre Anständigkeit verletzend, verwerfen müssen. Alle diese Moralisten gehen von einem prinzipiellen Widerspruch zwischen Moral und Religion aus, denn die *Moral* ruhe auf der *Autonomie*, die *Religion* auf der *Heteronomie* des menschlichen Geistes".

[318] A esse respeito, cf. *É IV*, prop. 20, p. 372.

Alguns meses depois, em julho de 1842, já na *Rheinische Zeitung*, Marx redigiu uma contrarréplica ao artigo assinado pelo editor da *Kölnische Zeitung*, Karl Hermes, e publicado no número 179 daquele jornal. Na origem do artigo, estava, pois, uma discussão sobre religião e filosofia no âmbito da liberdade de imprensa. Marx se insurge contra aqueles que defendem a religião em detrimento da filosofia; afinal, filosofar é a própria "atividade da livre razão"[319] (MARX, 1981c, p. 101). E um Estado cristão, se quiser ainda ser um Estado, deverá satisfazer o conceito de Estado enquanto realização da liberdade racional[320-321] (MARX, 1981c, p. 102). Por outro lado, um Estado somente pode ser genuinamente confessional se for um Estado teocrático, onde os representantes de Deus ou bem o próprio Deus dirigem as coisas públicas (MARX, 1981c, p. 101). Marx mobiliza, pois, ideias afins àquelas que registrara, um ano antes, na sua *montagem* dedicada ao *TT-P*.

No final do artigo, Marx cita Spinoza:

> Imediatamente antes e depois da grande descoberta do verdadeiro sistema solar por Copérnico, a lei da gravidade do Estado foi descoberta. O centro da gravidade do Estado foi encontrado nele próprio. (...) Maquiavel e Campanella, antes, e Hobbes, Spinoza e Hugo Grotius, depois, até Rousseau, Fichte e Hegel, começaram a considerar o Estado de um ponto de vista humano e desenvolveram suas leis naturais a partir da razão e da experiência (...)[322] (MARX, 1981c, p. 103)

Os argumentos e o encadeamento de ideias presentes no artigo de Marx pareciam sugerir que Spinoza seria convocado de modo mais específico; a menção a seu nome é feita, contudo, de modo completamente genérico, dentre vários outros autores que, como ele, afirmaram a autonomia da política com relação à religião. A partir desta menção, não é possível, todavia, depreender nada a respeito da originalidade da solução spinozana para esta questão. Mas é possível perceber, por outro lado, de que modo Spinoza se encontrava inserido no âmbito das questões que caracterizam o pensamento e a militância política de Marx neste período. Sem dúvida, não se trata do mesmo Spinoza que decorre das interpretações contemporâneas que lhe foram dedicadas nos últimos cinquenta anos. Se nos apegarmos excessivamente a determinada

---

[319] "Aktion der freien Vernunft".

[320] " Ou bem o Estado cristão corresponde ao conceito de Estado, enquanto realização da liberdade racional (...); ou o Estado da liberdade racional não pode se desenvolver fora do Cristianismo" [Entweder entspricht der christliche Staat dem Begriff des Staates, eine Verwirklichung der vernünftigen Freiheit zu sein (…). Oder der Staat der vernünftigen Freiheit läßt sich nicht aus dem Christentum entwickeln"].

[321] Para uma análise da questão da liberdade racional (*vernünftigen Freiheit*) em Marx, v. *seção 3.1*.

[322] "Gleich vor und nach der Zeit der großen Entdeckung des Kopernikus vom wahren Sonnensystem wurde zugleich das Gravitationsgesetz des Staats entdeckt, man fand seine Schwere in ihm selbst (…), so begannen früher Machiavelli, Campanella, später Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius bis zu Rousseau, Fichte, Hegel herab den Staat aus menschlichen Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln (…)".

imagem de Spinoza, corremos o risco de fazer tábula rasa da maneira como ele foi recepcionado na Alemanha no final do século XVIII e início do século XIX. O que se vê, todavia, a partir dos textos jornalísticos de Marx, é que as ocorrências do nome de Spinoza não podem ser simplesmente descreditas, como se fossem ou bem banais ou imprecisas. Na verdade, elas são duplamente coerentes, tanto se levarmos em conta os objetivos de Marx no período, tal como o tratamos no capítulo precedente – defesa da autonomia do político e combate ao nexo teológico-político –, quanto se atentarmos para o modo como ele leu o *TT-P*.

4.6. Apontamentos provisórios

A partir da tese de doutorado, dos cadernos preparatórios e da "montagem" do *TT-P*, pudemos esquadrinhar o modo como Marx se familiarizou com Spinoza. Percorrendo os textos jornalísticos em que o nome de Spinoza é convocando, notamos certas constâncias e reiterações concernentes ao modo como Marx se valeu do filósofo holandês. Com base nesses textos, podemos, portanto, delimitar algumas teses assimiladas por Marx a partir do modo como ele leu Spinoza:

Primeira tese: Filosofia e religião são domínios distintos. A fé ensina a obediência, enquanto a filosofia ensina a verdade. Com efeito, "no que diz respeito à verdade e à certeza de coisas puramente especulativas, nenhum outro *Espírito* lhes dá testemunho *senão a razão*, a única que [como já o mostramos] reivindica o reino da verdade"[323] (fragmento 32, copiado do *TT-P*, XV, § 8, p. 500). A razão não pode ser submetida à religião, a qual, por sua vez, deve ser mantida à distância de especulações metafísicas.

Segunda tese: Um Estado democrático não cerceia a liberdade de expressão, mas, pelo contrário, a suporta e a promove; afinal, "o fim do Estado é, pois, verdadeiramente, a liberdade"[324] (fragmento 37, copiado do *TT-P*, XX, § 6, p. 636). Isto é ainda confirmado pelo fato de que nenhum soberano dispõe de meios suficientes para impor seu domínio sobre os

[323] "De veritate autem et certitudine rerum, quae solius sunt speculationis nullus *Spiritus* testimonium, dat, *praeter rationem*, quae sola [ut jam ostendimus] veritatis regnum sibi vindicavit".
[324] "Finis ergo Reipublicae revera libertas est".

corações e mentes de seus súditos. Se procurar, portanto, impor um tal jugo, isso não atrairá senão desgraças para si mesmo e para o Estado.

Terceira tese: A religião é uma impostura que, quando misturada com a política, se torna instrumento de dominação violenta e mecanismo de manipulação das paixões populares. A fim de reforçar esta linha de raciocínio, Marx transcreve a seguinte passagem: "toda sua vida (dos Hebreus) era como um contínuo culto à obediência"[325] (fragmento 64, copiado do *TT-P*, XVII, § 24, p. 572).

4.7. *A Sagrada Família*: contra Spinoza e a favor de Spinoza

Nos anos seguintes, Marx redigiu importantes textos: *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), *Sobre a questão Judaica* (1843), *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843-1844), *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), *Teses sobre Feuerbach* (1845). Em nenhuma destas obras, todavia, figura qualquer menção ao nome de Spinoza[326]. Tampouco nos textos jornalísticos de Marx deste período se encontra alguma referência ao filósofo sefardi. É somente em *A Sagrada Família*, redigido em 1844 e publicado em 1845, primeira obra coletiva de Marx e Engels, que voltamos a encontrar uma referência a Spinoza. Pela primeira vez, Marx menciona Spinoza de modo mais específico, dando ao autor da *Ética* um tratamento menos alusivo. *A Sagrada Família* é importante por mais um motivo; afinal, esta foi, na avaliação de Althusser, a última obra de juventude de Marx (ALTHUSSER, 1967a, p. 26), a última obra de juventude de Marx. 1845, ano de publicação da obra, foi, com efeito, ainda segundo Althusser, um período crucial do ponto de vista intelectual na vida de Marx; afinal, foi então que ele redigiu – a primeira, individualmente, e a segunda, com a colaboração de Engels – suas *œuvres de la coupure*, quais sejam, *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã*. Foi assim que, na avaliação de Althusser, Marx abandonou uma perspectiva ideológica em favor de uma nova filosofia, baseada no materialismo histórico. E essa tese seria

[325] "absolute eorum (Hebraeorum) vita continuus obedientiae cultus erat".
[326] Como veremos a seguir, a falta de referências a Spinoza não deve iludir o leitor. Spinoza está, sim, presente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, assim como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Muitas das formulações de Marx podem ser diretamente remontadas aos cadernos dedicados a Spinoza.

confirmada, ademais, pelas próprias palavras de Marx que, no *Prefácio* de *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, analisando, retrospectivamente, o momento de elaboração de *A Ideologia Alemã*, afirmou ter sido então que ele e Engels resolveram "acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica"[327] (MARX, 1961, p. 10).

Em si mesmo, o texto de *A Sagrada Família* já se insere no suposto movimento de acerto de contas, a que Marx faz alusão em 1859. Isto é, *A Sagrada Família* já antecipa a radicalização das pretensões filosóficas e anti-filosóficas de Marx que tomarão corpo em *A ideologia alemã*. Se podemos conceder a Althusser que o espírito crítico de Marx ainda se mantém prisioneiro da problemática idealista da qual ele pretende se desembaraçar, valendo-se, então, de Feuerbach, é também verdade que a pretensão de rompimento com a filosofia alemã já se anuncia de forma clara. Ainda que Althusser aponte para a existência de certa descontinuidade entre uma fase marcada pela influência de Kant e Fichte, por um lado, e uma outra fase caracterizada pela valorização de Feuerbach, esta ruptura é desvalorizada em relação ao corte identificado entre 1844 e 1845. Mas tanto os cortes quanto as continuidades perdem de vista os movimentos filosóficos de Marx. Desde a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a crítica da alienação não se limitava aos debates sobre religião. Ela se espraiara da política à economia, passando pela filosofia, compreendida, então, como "não sendo outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pelo pensamento"[328] (MARX, 1968d, p. 569). É, pois, no âmbito deste esforço crítico do idealismo reinante na Alemanha, que concernia diretamente a filosofia, que Spinoza vem a ser mobilizado em *A ideologia alemã*. Todavia, Marx não cita Spinoza para reforçar suas críticas às abstrações metafísicas que reinavam entre os seguidores e entre os críticos de Hegel. Pelo contrário, Spinoza é incluído na tradição que Marx visa a combater, tratado como representante da metafísica racionalista e abstrata.

Tudo leva a crer que Marx estava, de fato, convencido que Spinoza, ao lado de Descartes, Malebranche e Leibniz, seria representativo de uma tradição metafísica, a qual seria, então, à sua época, primeiramente através de Hegel e, posteriormente, através de Bruno Bauer, ressuscitada. Como o afirma Tosel: "tudo se passa como se Marx, repelido pela aparência metafísica da *Ética*, tivesse esquecido aquilo que havia aprendido do *TT-P* – e que parecia ser

---

[327] "mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen".
[328] "die Philosophie nichts andres ist als die in Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion".

uma aquisição duradoura”[329] (TOSEL, 2007, p. 133). Colocado ao lado de Malebranche, o mesmo Malebranche que, invocado por Althusser na abertura do seu *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, não podia compreender o *es gibt* heideggeriano da “simples chuva”, atribuindo ao *Fall*, ao acontecimento, este ou aquele propósito, Spinoza é tão-somente mais um representante da metafísica do Setecentos. É como se Marx negasse, em 1845, o que Althusser fará na década de 1980, quando insere Spinoza na tradição do chamado materialismo aleatório.

A seção *Batalha crítica contra o materialismo francês*, que integra o Capítulo VI de *A Sagrada Família*, é redigida em resposta à reconstrução histórica do materialismo formulada por Bruno Bauer, a qual, reproduzida *ipsis literis* por Marx, colocava Spinoza no centro do desenvolvimento do materialismo:

> O *spinozismo* havia dominado o século XVIII, tanto em seu desenvolvimento francês, que convertia a matéria em substância, quanto no teísmo, que dava à matéria um nome mais espiritual... A *escola francesa de Spinoza* e os partidários do teísmo eram apenas duas seitas, que brigavam entre si acerca do verdadeiro sentido de *seu sistema*... O simples destino desse esclarecimento foi seu naufrágio no *romantismo*, depois de elas terem sido obrigadas a se entregar à Reação, que começou a partir do movimento francês[330] (MARX, 1962a, p. 131)

Contrariamente a Bauer, Marx sustenta, copiando o texto do *Manuel d’histoire de la philosophie moderne*, de Charles Renouvier (1844)[331], que a religião e as instituições políticas não foram os únicos inimigos do Iluminismo e do materialismo francês. Estes também haviam travado uma “luta aberta contra a metafísica do século XVII e contra toda metafísica, especialmente contra a de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz”[332] (MARX, 1962a, p. 132). Tal metafísica, rediviva na Alemanha, somente poderia sucumbir por duas vias: seja pela vereda teórica, franqueada por Feuerbach, seja pela via prática do socialismo e do comunismo francês e inglês. Spinoza é, pois, representativo de um paradigma a ser batido. Morfino argumenta, a esse respeito, que Marx reproduz, então, uma visão tipicamente hegeliana de

---

[329] “Tout se passe comme si Marx, rebuté par l’apparence métaphysique de l’Ethique, oubliait ce qu’il avait appris du TTP – et qui semblait être un acquis durable”.

[330] "Der Spinozismus hatte das 18. Jahrhundert beherrscht, sowohl in seiner französischen Weiterbildung, die die Materie zur Substanz machte, wie im Theismus, der die Materie mit einem geistigeren Namen belegte... Spinozas französische Schule und die Anhänger des Theismus waren nur zwei Sekten, die sich über den wahren Sinn seines Systems stritten... Das einfache Schicksal dieser Aufklärung war ihr Untergang in der Romantik, nachdem sie sich der Reaktion, die seit der französischen Bewegung begann, hatte gefangengeben müssen".

[331] V. Olivier Bloch, *Matérialisme, genèse du marxisme*, citado por TOSEL, 2007, p. 132.

[332] "ein ausgesprochener Kampf gegen die Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik, namentlich gegen die des Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz".

Spinoza. Com efeito, na seção *O ciclo especulativo da crítica absoluta e a filosofia da autoconsciência*, Marx escreve:

> A luta entre *Strauss* e *Bauer* em torno da substância e da autoconsciência é uma luta no seio das especulações hegelianas. Em Hegel encontramos três elementos: a substância spinozista, a autoconsciência fichteana e a unidade hegeliana necessariamente antagonística de ambas: o espírito absoluto. O primeiro elemento é a *natureza* metafisicamente disfarçada na *separação* do homem, o segundo é o *espírito* metafisicamente disfarçado na *separação* da natureza, o terceiro é a *unidade* metafisicamente disfarçada de ambos no *homem real* e no *gênero humano* real[333] (MARX, 1962a, p. 147)

Spinoza seria, portanto, aquele mesmo que figura na obra de Hegel, o Spinoza vitalista, do princípio espiritual cósmico, da substância panteísta e expressiva, que necessitaria ser harmonizado com a dimensão subjetiva e finita, desenvolvida por Kant e Fichte. É preciso, todavia, proceder com prudência. Depois do período engajado com a *Rheinische Zeitung*, Marx nunca cessou de escrever na conjuntura. Desse modo, boa parte da crítica a Spinoza deve ser lida como uma crítica dirigida a Hegel e seus seguidores, notadamente os jovens hegelianos. Esta parece ser a razão pela qual não ser possível depreender nenhuma problematização do modo como o próprio Hegel leu Spinoza. Tanto em *A Sagrada Família* quanto em *A ideologia alemã*, o que se nota é a reincidência de uma interpretação hegeliana a respeito da substância spinozista enquanto um puro princípio objetivo, o que remonta às interpretações dominantes na Alemanha acerca da obra de Spinoza. A substância de Spinoza era, na época de Kant[334] e de Hegel, compreendida, sobretudo, como um princípio abstrato, altaneiro a qualquer princípio de individualidade. Assim, Hegel argumenta que, rigorosamente falando, a filosofia de Spinoza não implicava nenhum panteísmo, nenhum ateísmo, mas antes um *acosmismo*[335], porque o mundo seria determinado, no sistema spinozista, como um mero fenômeno, destituído de uma realidade genuína (HEGEL, 1991b, p. 76 [§ 50]). Vê-se, então, que faltaria à filosofia de Spinoza a assimilação do trabalho do negativo, apreendendo a função da mediação. Hegel,

---

[333] "Der Kampf zwischen *Strauß* und *Bauer* über *die Substanz* und *das Selbstbewußtsein* ist ein Kampf *innerhalb* der *Hegelschen* Spekulationen. In *Hegel* sind *drei* Elemente, die *spinozistische Substanz, das Fichtesche Selbstbewußtsein*, die *Hegelsche* notwendig-widerspruchsvolle *Einheit* von beiden, der *absolute Geist.* Das erste Element ist die metaphysisch travestierte *Natur* in der *Trennung* vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte *Geist* in der *Trennung* von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestierte *Einheit* von beiden, der *wirkliche Mensch* und die wirkliche *Menschengattung*".

[334] A interpretação de Kant não difere substancialmente da de Hegel. Remetemos o leitor à associação feita por Kant entre o spinozismo e a filosofia de Lao-Tsu, a qual implicava, na sua avaliação, a aniquilação de toda ideia de personalidade (KANT, 1996, p. 228).

[335] Salomon Maimon foi o primeiro a afirmar que o spinozisma era, fundamentalmente, *acosmista*, que nada tinha em comum com o ateísmo, uma vez que este negava a existência de Deus e aquele, a do próprio mundo (MAIMON, 1888, p. 114)

dessa forma, pensa a si próprio como aquele que leva a filosofia de Spinoza ao pleno desenvolvimento que ele, por sua vez, não teria conseguido atingir.[336] A avaliação de Hegel a respeito de Spinoza era, contudo, ambígua. Como Jacobi, que havia iniciado o *Pantheismusstreit*, Hegel acreditava que Spinoza era o filósofo que havia levado a metafísica clássica – ou seja, o esforço de fundar todas as coisas no Absoluto – até suas últimas consequências, de tal modo que sua obra poderia ser considerada como o ponto de culminância da filosofia: "ou o spinozismo, ou nenhuma filosofia"[337-338] (HEGEL, 1985, p. 1453).

Assim é que Marx não exprime uma interpretação tão distinta daquela que se depreende a partir de Hegel ou mesmo de Kant a respeito de Spinoza. Em certa medida, podemos atribuir a Marx o esforço em superar um desafio filosófico colocado não tanto por Spinoza, mas pela representação que dele se fazia no âmbito dos debates filosóficos da virada do século XVIII e início do século XIX. Ao manter a imagem de Hegel associada à tentativa de superação dos unilateralismos oriundos do spinozismo, de um lado, e da filosofia idealista, do outro, Marx assegura-se da singularidade da sua posição estratégica no debate filosófico alemão, o que lhe permite apresentar sua própria solução para os paroxismos existentes, e isso na forma de um esforço para combinar a filosofia idealista, que projetava toda a realidade no mundo do Espírito, com o materialismo, o qual, enquanto refém do "velho materialismo" (*alte Materialismus*), reduzia todas as abstrações à consciência sensível.

Mas, voltando à seção de *A Sagrada Família* que trata da história do materialismo, o que incluiria também o "velho materialismo", notamos que a verdadeira genealogia do materialismo francês sugerida por Marx/Renouvier, compreenderia duas origens, nenhuma das quais envolveria Spinoza:

> *'A rigor* e falando em *sentido prosaico'*, existem *duas tendências* no *materialismo francês*, das quais uma provém de *Descartes*, ao passo que a outra tem sua origem em *Locke*. A segunda constitui, *preferencialmente*, um elemento da cultura francesa e

---

[336] Em linhas gerais, podemos retomar as palavras de Bensussan a esse respeito, tal como constam no seu verbete "Spinozisme", que integra o *Dictionnaire critique du marxisme*: "Il [Hegel] fait preuve d'une incroyable méconnaissance et d'un aveuglement symptomatique, comme s'il lui fallait, pour démontrer l'insuffisance du spinozisme, lui imputer certaines positions philosophiques qui ne sont pas les siennes ct qu'il a au contraire expressément invalidées (…).C'est dire en retour que Spinoza semble avoir toujours déjà réfuté la réfutation hégélienne, boule versant par avance l'ordre hiérarchisé de l'antérieur-inférieur et de l'ultérieur-supérieur. Par où l'on peut saisir que l'enjeu celé du rapport Hegel/Spinoza soit Marx lui-même" (BENSUSSAN, 1999b, p. 1081-1082).

[337] "*entweder Spinozismus oder keine Philosophie*".

[338] Outra referência importante acerca da visão que Hegel nutria a respeito de Spinoza é a *Ciência da Lógica*, especialmente o trecho onde ele discute, com bastante liberdade, a proposição spinozana *determinatio est negativo* (HEGEL, 2008, p. 108). Ainda sobre as análises de Hegel em torno dessa expressão de Spinoza, v. *Lições sobre a história da filosofia* (HEGEL, 2000, p. 322).

> desemboca diretamente no *socialismo*. A primeira, representada pelo materialismo *mecânico*, acaba se inserindo naquilo que poderíamos chamar à francesa de *ciências naturais*[339] (MARX, 1962a, p. 132)

A investida de Marx contra Spinoza nos deixa perplexos por mais uma razão. Tratando-se de uma obra de marcada inspiração feuerbachiana, Marx prefere seguir Renouvier. E não reproduz, assim, nenhum dos argumentos de Feuerbach favoráveis ao filósofo holandês. Por outro lado, Marx elogia o empirismo e o materialismo ingleses por razões que Feuerbach, por sua vez, atribuía a Spinoza. Em certo sentido, no âmbito da sua polêmica com Bauer, Marx se atém àquilo que Feuerbach diz textualmente a respeito da relação de Spinoza com o materialismo francês, ou seja, ele toma como verdade a distância entre ambos[340] (FEUERBACH, 1960b, p. 156). No parágrafo 15 dos *Princípios da filosofia do futuro*, de 1843, Feuerbach afirmava que em Spinoza, "o próprio Deus é materialista"[341] e que "Spinoza é o Moisés dos livres pensadores e materialistas modernos"[342] (FEUERBACH, 1960c, p. 198). Tosel nota, nesse sentido, a existência de, ao menos, três teses que, embora tenham sido creditadas por Marx ao materialismo inglês, bem poderiam ser imputadas ao Spinoza de Feuerbach, tal como desenvolvido em *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842) e *Princípios da filosofia do futuro* (1843):

Primeira tese: A matéria é *causa sui*, uma realidade primária, que se explica por si mesma, independentemente do concurso de qualquer princípio externo. Como diz Marx, evocando Hobbes: "ela [a matéria] é o sujeito de todas as mudanças"[343] (MARX, 1962a, p. 136).

Segunda tese: A ordem humana é interna à natureza, não se podendo concebê-la como um *imperium in imperio*. Ou, como diz Marx, novamente aludindo a Hobbes: "o homem está submetido às mesmas leis que a natureza"[344] (MARX, 1962a, p. 136).

---

[339] "Genau und im *prosaischen Sinne* zu reden«, gibt es *zwei Richtungen des französischen Materialismus*, wovon die *eine* ihren Ursprung von *Descartes*, die andre ihren Ursprung von *Locke* herleitet. Der letztere ist *vorzugsweise* ein *französisches* Bildungselement und mündet direkt in den *Sozialismus*. Der erstere, der *mechanische* Materialismus, verläuft sich in die eigentliche französische *Naturwissenschaft*".

[340] A relação entre Spinoza, Feuerbach e Marx será retomada no *capítulo 6*. Cabe enfatizar que Feuerbach afirmava que a nova filosofia, da qual se fazia porta-voz, consistia na reconciliação do materialismo francês, capaz de intuir a essência como imediatamente idêntica à existência, com a metafísica alemã, à qual ele atribuía a virtude de pensar a essência como mediada pela sua distinção e pela sua separação com relação à existência (FEUERBACH, 1960b, p. 156).

[341] "Dieu lui-même est matérialiste".

[342] "Spinoza est le Moïse des libres-penseurs et des matérialistes modernes".

[343] "Sie [die Materie] ist das Subjekt aller Veränderungen".

[344] "Der Mensch ist denselben Gesetzen unterworfen wie die Natur".

Terceira tese: A liberdade não pode ser compreendida à luz do livre-arbítrio, como faculdade negativa para fazer ou deixar de fazer algo, mas como potência. Assim, a liberdade é entendida como potência como aptidão a perseverar na existência, fazendo valer sua realidade singular. Se é assim, "os crimes não devem ser castigados no indivíduo; antes, são as raízes antissociais do crime que devem ser destruídas, e a cada homem deve ser dado o espaço social necessária para expressão daquilo que é essencial ao seu ser. Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente"[345] (MARX, 1962a, p. 138).

4.8. Conclusão

Com base na nossa análise, as precauções metodológicas depreendidas de Skinner não interditam em caráter absoluto a afirmação de que Spinoza exerceu alguma influência sobre Marx. Todavia, a conexão historiográfica possui um alcance limitado e apenas possui capacidade explicativa se nos ativermos a uma fase específica das elaborações teóricas de Marx, o chamado *momento renano*. Isto confirma a exatidão de certas intuições de Abensour acerca do pensamento político do jovem Marx, tal como expostas em *A democracia contra o Estado*, muito embora o autor tenha deixado de lado qualquer análise da obra de Spinoza, bem como dos textos de Marx em que constam referências a Spinoza. Após 1844, Marx se afasta de Spinoza e, do mesmo modo, consagra certa ruptura com o conjunto de ideias que delimitamos na *seção 4.6*. Em setembro de 1843, Marx diz a Arnold Ruge que só existem duas questões principais que mereciam atenção na Alemanha: religião e política (MARX, 1981g, p. 344). Mas, com efeito, passados aqueles anos de intensas reviravoltas intelectuais, ainda que tenham permanecido certas continuidades, deu-se uma transformação profunda na sensibilidade de Marx. Se antes ele havia tomado a crítica da religião como modelo de toda crítica, havia chegado, então, o momento de aprofundar a materialidade da crítica, enveredando, assim, pelo estudo da economia política, ou seja, da vida material dos homens.

---

[345] "(…) so muß man nicht das Verbrechen am Einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden".

Marx jamais retomou a abordagem do fenômeno político nos moldes como ele o havia tratado entre 1842 e 1844. Ademais, ele jamais fez nenhum novo comentário a Spinoza que pudesse sugerir uma reconsideração a respeito do filósofo holandês, limitando-se à repetição de algumas poucas citações que remetem à recepção de Spinoza na Alemanha, as quais, todavia, reforçam mais a relação com Hegel do que propriamente com Spinoza[346]. *Em primeiro lugar*, Marx se refere algumas vezes às palavras de Lessing acerca do modo como Spinoza era subestimado na Alemanha no seu tempo: "e, no entanto, as pessoas ainda se referem a Spinoza como se ele ainda fosse um cachorro morto" (JACOBI, 1994, p. 193). De acordo com uma das cartas de Jacobi endereçadas a Mendelssohn, a frase teria sido pronunciada por Lessing. Como sabemos, estas cartas, publicadas em 1785, deram ensejo às discussões que acabaram levando ao *Pantheismusstreit* na Alemanha. Hegel aparentemente citas estas "palavras de Lessing" de cor no *Prefácio à segunda edição da Enciclopédia das ciências filosóficas* (HEGEL, 1991a, p. 10). As referências que encontramos em Marx às "mesmas palavras de Lessing" estão muito mais próximas daquelas que encontramos em Hegel do que daquelas reproduzidas por Jacobi. De fato, na *Dialética da Natureza*, Engels se refere à mesma expressão, investida do mesmo uso que Marx lhe atribuía, e revela sua fonte: a *Enciclopédia* de Hegel (ENGELS, 1975, p. 472). Para as referências a esta frase na obra de Marx, v. MARX, 1961, p. 142 (*Contribuição à crítica da economia política*); 1974, p. 686 (*Carta a Kugelmann, de 27 de junho de 1870*) e 1962b, p. 27 (*Posfácio à segunda edição do* Capital).

Em segundo lugar, sabemos que Marx, em 1857, se refere à expressão "*determinatio est negatio*" (MARX, 1983, p. 26 [*Introdução aos* Grundrissen]), a qual ele repete também no *Capital* (MARX, 1962c, p. 623). Como sabemos, esta frase, que pode ser encontrada na *Carta 50* de Spinoza ("a figura não é outra coisa senão uma determinação e a determinação é uma negação" ["*et determinatio negatio est*"]), foi examinada por Hegel, o qual lhe imprimiu um sentido particular – ver nota acima. Marx, todavia, se refere à expressão spinozista de modo bastante próximo ao uso que dela fazia Hegel. Ademais, ele repete a inversão que o próprio Hegel havia feito, ao invés de reproduzir a estrutura original: *determinatio est negatio*, no lugar de *determinatio negatio est*. Parece, então, bastante razoável supor que Marx tomou a frase de empréstimo a Hegel, e não propriamente de Spinoza.

---

[346] Repetida como uma palavra de ordem, a expressão "ignorância não é um argumento", a qual mencionamos mais acima, é retomada por Marx – v. MARX, 1962c, p. 325 (*Capital*) e 1978b, p. 162 (*A ideologia alemã*).

Em terceiro lugar, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, Marx retoma o argumento do "acosmismo", em moldes muito próximos da argumentação hegeliana, contra o próprio Hegel, na medida em que este desvaloriza o status ontológico dos objetos, reduzindo-os à "nulidade" (*Nichtigkeit*) – v. MARX, 1968d, p. 576-580)[347]. Este argumento está presente também na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, quando Marx acusa Hegel de deduzir o povo da soberania, e não o contrário[348]. Como vimos, o argumento do acosmismo, na crítica de Hegel dirigida ao spinozismo, questionava o fato de a filosofia de Spinoza se caracterizar pela afirmação absoluta, rejeitando, assim, o estatuto ontológico, bem como epistemológico, da negação[349]. Desse modo, considerava-se impossível a contradição e a substância seria concebida como uma totalidade inerte. Todos estes argumentos reforçam a hipótese de que, ainda que Marx tenha realizado uma leitura atenta de Spinoza em 1841, e embora as referências ao filósofo holandês posteriores a 1845 pudessem sugerir certa familiaridade de Marx com o *Pantheismusstreit*, tais referências denunciam o quanto a relação Marx-Spinoza é, no âmbito da historiografia, mediada por Hegel.

A Sagrada Família é uma obra de passagem, ponto de culminância da incursão feuerbachiana de Marx, ela já anuncia grande salto que constituirá A ideologia alemã, a qual representa o acerto de contas definitivo de Marx e de Engels com a antiga consciência filosófica. Deste ponto em diante, não é mais possível dizer nada a respeito da relação entre Spinoza e Marx e Spinoza a partir de um ponto de vista historiográfico. Mas nem a historiografia nem o estudo da relação Spinoza-Marx saem ilesos desta confrontação recíproca. Por um lado, a historiografia põe em evidência a relação de Spinoza e Marx em torno de um conjunto específico de ideias que, conforme o vimos na *seção 4.6*, foram de importância crucial para Marx durante o seu engajamento jornalístico. Mas, por outro lado, entregues a uma análise desta natureza, perdemos de vista duas outras maneiras de se pensar as afinidades entre Marx e Spinoza. A sinergia existente entre Marx e Spinoza deve ser investigada, sobretudo, no âmbito de uma problematização teórica, o que nos permite perceber o quanto Spinoza, a despeito de não poder ser contado entre os heróis de Marx, permanece presente na obra de Marx, não tanto

---

[347] Para um exame completo a respeito deste argumento em específico – acerca da reversão do argumento do acosmismo –, recomendamos a leitura do artigo de McCarney, *The entire mystery: Marx's understanding of Hegel* (MCCARNEY, 2005).

[348] Remetemos o leitor ao *capítulo 6*.

[349] Sabemos que Marx se familiarizou com a perspectiva de Spinoza a esse respeito através da Carta XIX. Remetemos o leitor ao fragmento 178: "uma privação não tem nada de positivo (...)" ("privationem non esse quid positivum [...]").

como um autor que tenha exercido uma influência historiográfica sobre seu pensamento, mas, sim, associado a um conjunto de ideias que ultrapassa aquelas analisadas na *seção 4.6*. Uma coisa é rejeitar o nome de Spinoza e um determinado conjunto de ideias que possamos associar a ele, outra coisa bem diferente é recusar o spinozismo.

A partir de tudo o que vimos, as condições metodológicas sugeridas por Skinner nos levam a circunscrever a hipótese da influência de Spinoza sobre Marx num campo que não coincide perfeitamente com o spinozismo. Com efeito, o verdadeiro cúmplice teórico de Spinoza não é certamente aquele Marx, entusiasta de Fichte e Kant, o mesmo que, a partir da leitura do *Tratado Teológico-Político*, desenvolveu uma "montagem" de passagens da obra de Spinoza. À revelia das nossas expectativas, é somente a partir de um outro momento que vemos Marx abraçar uma perspectiva teórica verdadeiramente afim ao spinozismo, o que nos leva não apenas do *momento de Kreuznach*, mas também a fases posteriores, incluindo o desenvolvimento das pesquisas de economia política. Como conclusão, afirmamos que Marx precisou contradizer Spinoza para, enfim, apesar das influências historiográficas, tornar-se não um descendente de Spinoza, como gostaria Althusser, mas seu cúmplice teórico. Antes de analisarmos as afinidades teóricas entre Marx e Spinoza, é preciso, todavia, discutirmos o que constitui o spinozismo e qual a sua relevância para o debate político.

5. Spinoza contra Hobbes: a corrente do humanismo real

> "tudo que a natureza faz está no seu lugar, tal como deve ser, e é tão tolo rir dela quanto lamentá-lo" (Vauvenargues)

Vimos, no capítulo precedente, de que modo Marx se distanciou progressivamente de um conjunto de ideias que estiveram associadas à sua leitura do *Tratado Teológico-Político*,

em 1841. Um leitor contemporâneo de Spinoza, todavia, insistiria na relação entre os dois autores em torno de um tema específico: a crítica ao livre arbítrio, o que nos conduz à questão da articulação entre necessidade e liberdade, bem como a suas repercussões na política. Este eixo analítico se enche de relevância na medida em que um dos pressupostos modernos da liberdade reside na livre capacidade de escolha, de modo que podemos perceber, nesta suposição, uma diferenciação entre o sujeito e as possibilidades que se lhe apresentam na forma de fins possíveis. No sistema cartesiano, tal separação remete à própria divisão entre o pensamento, de um lado, e o ser, do outro, o que tem desdobramentos fundamentais para o desenvolvimento de uma filosofia da subjetividade. O *cogito* nomeia, assim, o processo pelo qual se constitui a separação decisiva entre sujeito e objeto, possibilitando ao indivíduo subtrair-se do mundo da fatualidade. A subjetividade emerge, então, enquanto instância de autodeterminação, estruturando, por essa via, a própria distância entre liberdade e necessidade.

Ainda que Marx tenha colocado Spinoza ao lado de Kant e Fichte como heróis intelectuais da moral, conforme o vimos na *seção 4.5*, ao analisarmos os *Comentários sobre a recente instrução para a censura na Prússia*, o fato é que Kant não poderia aceitar semelhante proximidade, na medida em que para ele, soa absurda toda possibilidade de conceber a liberdade enquanto propriedade de um ser ao qual atribuímos efeitos no mundo sensível. Nesse sentido, o conceito kantiano de liberdade depende da própria distância entre o sujeito e o mundo. Em Spinoza, todavia, não existe correspondência necessária entre o fato de sermos seres finitos e, portanto, permeáveis a causas externas, e sermos passivos. Trata-se de um racionalismo naturalista, segundo o qual a verdadeira razão não é algo que esteja colocado além dos limites da natureza, mas, pelo contrário, é enquanto produto da própria potência natural que a razão se inscreve no âmbito da atividade imanente da natureza. Se a razão não se encontra além do âmbito das determinações mundanas que nos acometem, ela não poderá nos subtrair do regime de necessidade que atravessa a realidade e que nos oprime. Ou seja, a razão não nos coloca, de imediato, na posse de nossa própria subjetividade, de todo o amálgama de preconceitos e paixões que a configura. A verdadeira razão deve trabalhar no *continuum* natural e agir a partir dela, mesmo porque, de todo modo, não existe outro espaço em que ela possa se mover.

O objetivo do presente capítulo consiste, *em primeiro lugar*, na análise do conceito spinozista de liberdade, cujas afinidades com a concepção marxista de liberdade se concentram em torno do fato de que a necessidade não exclui a liberdade, postulado que ultrapassa de longe a frouxa aproximação entre a livre-necessidade, tal como definida na *Carta 58*, e a definição de

liberdade desenvolvida por Engels no *Anti-Dühring*[350] (ENGELS, 1975, p. 106). Dir-se-ia, então, que ambos se aproximam do vaticínio de Tolstoi, segundo o qual, "a força da liberdade (...) só nos é compreensível na medida em que conhecemos as leis da necessidade às quais ela está sujeita" (TOLSTOI, 1983, p. 616). Podemos, por outro lado, reunir ambos os autores sob a imagem de certa corrente filosófica – *a veia histórica do humanismo "real", sem otimismo nem utopia*[351]. Mas é preciso desembaraçarmo-nos da imagem de uma tradição, o que nos conduziria, novamente, ou bem ao domínio das mitologias de que falava Skinner[352] ou ao amesquinhamento das investigações teóricas. O que está em jogo não é tanto uma "veia histórica" ("*veine historique*"), como afirmava Bove, mas antes – e talvez seja este o real sentido das suas palavras – de uma "veia teórica", à luz da qual podemos pensar o bem **(**ἀρετή), assim como as transformações progressistas, para além de qualquer garantia – nem racional nem providencial[353]. Trata-se, então, de um humanismo enquanto tarefa a cumprir, e não como "solução do enigma" (*Lösung des Rätsel*), forjado a partir do ponto de vista do vazio, isto é, liberto da prisão do bem e do mal moral, bem como de toda crença num fundamento outro para o *valor* que não seja o desejo.

Em segundo lugar, analisaremos o modo como se conectam os temas da liberdade e do comum na crítica dirigida por Spinoza à teoria política hobbesiana, dissolvendo a separação entre Estado e sociedade, que, por sua vez, se encontra na base do paradigma da constituição-*politeuma*[354]. Se, no âmbito de uma variante do pensamento filosófico político, que inclui Hobbes e Sieyès, a definição de cidadania se apoia, sobretudo, em uma lógica de neutralização jurídica do conflito entre os homens, a concepção spinozista passa, necessariamente, pelo desenvolvimento e liberação das forças produtivas da potência comum. O Estado civil não pode

---

[350] "Liberdade consiste, então, no domínio sobre nós mesmos e sobre a natureza exterior, domínio fundado no conhecimento da necessidade natural (...)" ("Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur […]").
[351] A referência aqui é BOVE, 2010, p. 163.
[352] V. *capítulo IV, seção 4.1*.
[353] Ainda que Spinoza promova, tal como Hobbes, a desconstrução da ideia de um bem e de um mal em si mesmos (comparar *E*, III, prop. 9, esc., p. 220, a HOBBES, 1839b, p. 41 [cap. 6]), nem por isso ambas as argumentações se equivalem. Nesse sentido, é importante reter a análise de Chantal Jaquet, que desarticula uma série de interpretações dogmáticas e niilistas a respeito de Spinoza, ao afirmar que, à medida que a constatação da relatividade e do caráter confuso do bem e do mal não enseja uma reprovação radical desses termos, percebemos de que modo se insinua, no sistema spinozista, uma economia das ficções denunciadas. Era essa aliás, uma das linhas mestras da crítica da crítica da religião, formulada por Marx contra o anticlericalismo vulgar (v. *seção 4.1*) Afinal, que filosofia crítica era essa que se mostrava incapaz de fazer a economia das abstrações existentes? Um dos pontos de contato entre Spinoza a Marx, à revelia de qualquer afinidade com Hobbes, se assenta sobre o tema da positividade do falso.
[354] V. *capítulo 1, seção 1.4*.

ser concebido, portanto, como um artifício, à luz do qual se conceberia a articulação entre uma série de dicotomias – individual/coletivo e passional/racional. Segundo Spinoza, o Estado de razão não é sobranceiro ao Estado de natureza; na verdade, ele é constituído pela própria dinâmica natural das relações afetivas, simbólicas e materiais existentes entre os homens. Nesse sentido, podemos dizer que enquanto a forma clássica do paradigma da constituição-*politeuma* implica uma concepção negativa da cidadania, enquanto avesso da vida em comum, o espaço ético-político decorrente da filosofia spinozista envolve uma fundação positiva da cidadania, sem que seja o caso da restauração de um paradigma da constituição-*politeia*, a qual, por sua vez, remete a uma filosofia arqui-política.

Neste capítulo, procuraremos analisar o pensamento de Spinoza por meio das tensões e diferenças que este guarda com relação à filosofia política hobbesiana.

5.1. Além do drama da finitude: por um conceito forte de liberdade

Se o homem é, como queria Spinoza, apenas um modo finito, isto é, uma parte da Natureza, então, "a força pela qual o homem persevera na existência é limitada, e é ultrapassada, infinitamente, pela potência das causas exteriores"[355] (*E*, IV, prop. 3, p. 348). Por aí se veem os embaraços que acometem o leitor diante da concepção de liberdade em Spinoza, insinuando-se a imagem de um verdadeiro drama da finitude; afinal, como o diz Sévérac a respeito da filosofia spinozista, "a passividade é a marca ética da nossa finitude ontológica"[356] (SEVERAC, 2005, p. 19). Mas não é o caso de nenhum drama e, examinado de perto, o pensamento de Spinoza revela estar muito além do pessimismo que assombra as palavras de Sévérac. Spinoza não pertence à tradição dos autores que constroem sua visão do homem em torno do tema da "Queda", por meio da qual, seguindo os argumentos teológicos, a humanidade foi separada de Deus. A filosofia de Spinoza é, pelo contrário, fundamentalmente positiva, de tal modo que o *conatus*, conceito decisivo tanto para a metafísica quanto para a política spinozista, envolve uma afirmação absoluta, de forma que todas as coisas não podem ser destruídas senão por meio

[355] "Vis, qua homo in existindo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur".
[356] "(…) la passivité est la marque éthique de notre finitude ontologique".

da ação de uma causa exterior[357]. Por outro lado, se, na Natureza, a potência é primeira, é fundadora, então, a liberdade somente pode ser concebida como criação contínua de autonomia de ação no âmbito de um processo infinitamente produtivo. Então, do mesmo modo que todas as coisas são parte da Natureza, assim também o esforço por meio do qual cada coisa persevera no seu ser – ou afirma absolutamente sua existência – é uma parte da potência da Natureza (*E*, IV, prop. 4, dem., p. 348-350). O finito é, o próprio elemento por meio do qual todas as coisas do mundo expressam a potência da Natureza[358]. Os homens, como todas as outras coisas existentes, são uma expressão determinada da potência infinita da Natureza, cuja atividade é imanente à atividade de todas as coisas. A solução de Spinoza, que apenas começamos a esboçar, é absolutamente ousada e contrasta com a concepção hobbesiana de liberdade, ainda que existam incontornáveis pontos de contato.

Ao definir a liberdade em termos negativos – como ausência de obstáculo –, Hobbes revela uma descrença com relação à possibilidade de existência de uma liberdade que não seja formal. Filósofo materialista, Hobbes afirma que toda ação tem causas determinadas, de modo que não se pode sustentar uma concepção de liberdade ancorada na ausência de causa, como se tivéssemos um império absoluto sobre o restante da natureza. Na polêmica com Bramhall acerca do livre-arbítrio[359], Hobbes recusa a existência de uma potência absoluta localizada no indivíduo pela qual ele pudesse querer ou deixar de querer algo. A partir do momento em que um indivíduo deseja algo, não está em seu poder a possibilidade de deixar de desejar aquilo que ele veio a desejar. Não se trata, portanto, da escolha entre fins possíveis; afinal, a deliberação

---

[357] Remetemos o leitor a *E*, III, prop. 4, p. 214. É preciso lembrar, ainda, que na *Carta 36*, endereçada a Hudde, Spinoza rejeita a definição de imperfeição enquanto aquilo que, embora falte a um ser, pertence, todavia, à sua natureza. Daí se vê a distância que separa a filosofia de Spinoza do sistema hegeliano. Segundo Spinoza, a existência das coisas do mundo não deve ser compreendida, portanto, sob a métrica da perfeição. Pelo contrário, seria melhor apreender tal existência por meio do seu caráter indefinido. Com isso, não excluímos a ideia de limite, mas o limite já não tem a ver com a coisa, e sim com a dinâmica existente entre as coisas. Cada coisa do mundo expressa apenas afirmação, mas o seu limite existe, sendo que ele decorre não da coisa em si, segundo a imagem de um limite interno, mas da eventualidade de uma causa exterior que pode destruí-la (v. JAQUET, 2005, p. 68-69). Não existe qualquer relação entre Spinoza e a dialética hegeliana. Hegel tinha, aliás, plena consciência disso, e o expressou nas suas considerações a respeito da expressão *determinatio est negativo* (cf. *capítulo 4*).

[358] A relação entre duração e eternidade não espelha, na filosofia de Spinoza, a relação imperfeição e perfeição, tal como bem o apreendeu Chantal Jaquet ao dizer, a respeito da relação entre o amor intelectual de Deus e o amor erga Deum, que "durar, neste caso, não é morrer um pouco, mas coincidir, por assim dizer com a eternidade" ("durere, dans c ecas, ce n'est pas mourir um peu mais coïncider pour ainsi dire avec l'éternité") (JAQUET, 2005, p. 76). Sobre a relação entre duração e eternidade, remetemos o leitor à obra de Pierre-François Moreau, *L'expérience et l'éternité*.

[359] Trata-se do texto intitulado *The questions concerning liberty, necessity, and change – clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Thomas Hobbes*.

que tem lugar no indivíduo não é senão a alternância de imaginação sobre as boas ou más consequências de uma ação. É uma alternância de esperanças e de medos, uma alternância de apetites por fazer ou por deixar de fazer a ação sobre a qual se deve decidir (HOBBES, 1841b, p. 358). A vontade, por sua vez, é a última das inclinações, isto é, aquela que fecha e conclui a deliberação. Para Hobbes, a escolha não ocorre *arbitrariamente*. A vontade, produto final da deliberação que tem lugar no indivíduo, não é um produto espontâneo, uma vez que deriva de acontecimentos que remontam, em última instância, à ação de objetos que são externos ao indivíduo.

Se, para Hobbes, todas as ações são igualmente determinadas por causas externas, não se pode defender nenhum conceito de liberdade que coloque em questão a relação entre uma decisão individual e suas causas. A liberdade diz respeito unicamente à possibilidade de vir a realizar aquilo que se decidiu. A questão é, pois, simples: somos passivos quando sofremos uma ação e ativos quando realizamos uma ação. Se fosse condição de validade dos contratos que a autonomia da vontade fosse tal que não admitisse nenhuma coação externa, todos os contratos teriam de ser anulados e nenhuma ordem seria possível. Decidir com a faca no pescoço ou decidir em segurança envolvem apenas diferenças irrelevantes. Isso porque, sendo todos os indivíduos coisas finitas, estão todos igualmente em relação com a exterioridade. Pouco importa para Hobbes a qualidade desta relação com exterior. Segundo ele, não existe diferença entre agir sob paixão, isto é, agir passivamente, e agir no gozo da liberdade. Com efeito, "a ação se refere ao termo de onde parte um movimento, enquanto a paixão se refere ao termo sobre o qual um movimento incide" (CHAUÍ, 2003, p. 368) A única diferença existente entre agir e padecer se refere a um fato extrínseco, isto é, ao sentido do movimento. O *conatus* hobbesiano, em qualquer circunstância, é igualmente a causa dos efeitos que dele decorrem, quer se trate de agir, quer de padecer. Toda ação voluntária é expressão de atividade[360]. Analisemos a argumentação de Hobbes:

> Considera-se que um CORPO gera efeitos ou *age*, isto é, exerce algum efeito sobre outro corpo, quando ou bem gera ou destrói um acidente nele: e considera-se que o corpo em que o acidente é gerado ou destruído *sofre* a ação, ou seja, alguma ação é provocada nele por outro corpo. Quando um corpo, ao empurrar outro, gera

[360] Quando um indivíduo, temendo a força dos ventos, joga os seus bens ao mar para se salvar, trata-se de uma ação livre, pois ainda que a escolha seja motivada pela ação dos ventos, a iniciativa da sua vontade é resultado do seu *conatus* e o querer que assim se determina pode se realizar, de modo que os bens são arremessados para fora do navio. Quando, por outro lado, um indivíduo é levado à prisão, temos uma ação semivoluntária, na qual o fato dele ir é voluntário, mas sua ida a um lugar específico, a prisão, é obrigatória (HOBBES, 1840a, p. 68-69 [cap. XII, 3]).

> movimento neste, ele é denominado *agente* e o corpo em que o movimento é então gerado é denominado PACIENTE. Do mesmo modo, o fogo que esquenta a mão é o agente, e a mão, que é esquentada, é o paciente. Este acidente, que é gerado no paciente, é denominado EFEITO[361] (HOBBES, 1839a, p. 120)

A partir de Spinoza, não podemos senão concordar apenas parcialmente com as formulações de Hobbes a esse respeito; afinal, à medida que Spinoza separa intrinsecamente ação de paixão, atividade de passividade, ele termina por distinguir entre causa adequada e causa inadequada[362]. Desse modo, um indivíduo é ativo quando o seu *conatus* é causa adequada ou total da atividade do indivíduo. Por outro lado, um indivíduo é passivo quando seu *conatus* não é senão causa inadequada ou parcial da conduta individual. No caso da atividade, trata-se de dobrar as relações exteriores, de modo que o indivíduo age conscientemente daquilo que o move, podendo influir sobre si. No caso da passividade, tem lugar tão-somente a dominação do indivíduo pelas relações exteriores, de modo que o indivíduo age conforme pura determinação exterior, sem que esteja consciente disso ou sem que possa influir sobre aquilo que o compele agir. Ele é dirigido e dominado por causas externas. É isto o que acontece quando somos acometidos por uma paixão nefasta e não temos força para nos alimentar, ou, em casos extremos, sentimo-nos compelidos ao suicídio. Então, "vencidos pelo mundo, nós fazemos o contrário daquilo que, fundamentalmente, nós queremos; o que é a própria definição da impotência"[363] (MATHERON, 1988, p. 248). A esta altura, o argumento spinozano remete diretamente à questão das ideias adequadas e inadequadas. Recorramos a Spinoza:

> Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (...), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente apenas por ela. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede alguma coisa, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos senão a causa parcial (*E*, III, def. 2, p. 202)[364].

---

[361] "A BODY is said to work upon or act, that is to say, do something to another body, when it either generates or destroys some accident in it: and the body in which an accident is generated or destroyed is said to suffer, that is, to have something done to it by another body; as when one body by putting forwards another body generates motion in it, it is calls the agent; and the body in which motion is so generated, is called the PATIENT; so fire that warms the hand is the agent, and the hand, which is warmed, is the patient. That accident, which is generated in the patient, is called the EFFECT".

[362] Devemos a Marilena Chauí a identificação desta diferença intrínseca ou qualitativa entre ação e paixão, que ela contrasta com a perspectiva hobbesiana, segundo a qual esta diferença é apenas de grau, e não de natureza (v. CHAUÍ, 2003, p. 308-309).

[363] "(…) vaincus par le monde, nous faisons le contraire de ce que, fondamentalement, nous voulons, ce qui est la définition même de l'impuissance".

[364] "Nos tum agere dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuiús adaequata sumus causa hoc est (per defin. praeced.) cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos non nisi partialis sumus causa".

E mais:

> Todos os nossos esforços, ou Desejos, seguem-se da necessidade de nossa natureza de tal maneira que podem ser compreendidos ou bem exclusivamente por meio dela, enquanto causa daquelas forças e daqueles desejos, ou enquanto somos uma parte da natureza, que não pode ser concebida adequadamente por si só, sem os outros indivíduos.
> Os Desejos que se seguem de nossa natureza, de tal maneira que podem ser compreendidos exclusivamente por meio dela, são os que estão relacionados à Mente enquanto esta é concebida como consistindo de ideias adequadas. Quanto aos outros desejos, estes não estão relacionados à Mente senão à medida que esta concebe inadequadamente as coisas. A força e a expansão desses desejos devem ser definidas não pela potência humana, mas pela potência das coisas que estão fora de nós. É, por isso, que os primeiros são, apropriadamente, denominados ações, enquanto os demais são chamados de paixões; pois os primeiros indicam, sempre, a nossa potência, enquanto os segundos indicam, ao contrário, a nossa impotência e nosso conhecimento mutilado[365] (*E*, IV, caps. 1 e 2, p. 456).

Vemos aqui algo bem diferente do que afirma Hobbes. Mesmo quando trata do homem racional, não se trata, para Hobbes, de pôr em questão a qualidade das relações que o indivíduo trava com as potências exteriores que lhe incutem paixões, mas tão-somente a relação que o sujeito trava com os conteúdos passionais e opinativos da sua deliberação. É imperioso distinguir, portanto, as consequências da limitação, da finitude, isto é, do fato de sermos parte da natureza, em Hobbes e em Spinoza. Não há, segundo Spinoza, correspondência necessária entre sermos indivíduos submetidos a causas externas e sermos passivos. Tanto a atividade quanto a passividade são definidas como regimes produtivos de efeitos[366]. Ser passivo, todavia, segundo Spinoza, consiste em ser inteiramente submetido pela potência do mundo exterior, de modo que, nesse caso, não fazemos mais do que tomar parte no processo causal que se segue de nossa natureza. Isso quer dizer que, de todo modo, mesmo no caso da mais radical passividade, um indivíduo é sempre causa das suas paixões. Ainda que seja completamente subjugado por forças externas ao nosso esforço vital, o efeito produzido ainda expressará a potência de agir do indivíduo. Por outro lado, quando algo se encontra em regime de atividade,

---

[365] "Omnes nostri conatus seu Cupiditates ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur, ut vel per ipsam solam tamquam per proximam suam causam possint intelligi vel quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis individuis non potest adaequate concipi.
"Cupiditates, quae ex mostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possit intelligi, sunt illae quae ad Mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero Cupiditates ad Mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sun, potentia definiri debet. Et ideo illae recte actiones, hae autem passiones vocantur. Illae manque mostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam et mutilatam cognitionem".

[366] De fato, cabe mencionar aqui a seguinte proposição da Ética: "nada existe, sem que da sua natureza não se siga algum efeito" ("Nihil existit, ex cujus natura aliquiseffectus non sequatur") (*E*, I, prop. 36, p. 78).

no momento em que ele se apresenta como causa adequada de um efeito, isso não quer dizer que ele tenha se subtraído do regime de determinação que marca a condição de todas as coisas finitas[367]. Em qualquer dos casos, portanto, os conceitos de atividade e de passividade são relacionais. Disso resulta que o conceito de atividade spinozista não se relaciona a um modelo moralista, como o identificara Marx a respeito de Plutarco[368].

A passividade, segundo Spinoza não diz respeito unicamente à relação de uma singularidade com algo que lhe seja externo. Se assim fosse, fatalmente, estaríamos condenados à passividade, uma vez que estamos a tratar de coisas finitas, ou seja, estamos a tratar de coisas que se encontram sempre em relação com a exterioridade, sendo, inclusive, por esta determinadas. Nesse caso, se a finitude implicasse necessariamente passividade, seríamos obrigados a proceder tal como Hobbes. Teríamos de relativizar a finitude e admitir a equivalência intrínseca entre atividade e passividade. Assim sendo, a diferenciação entre ambos os conceitos ficaria na dependência da iniciativa da vontade. Quando a vontade age, temos sempre atividade, ou seja, liberdade. Quando ela é impedida de agir, já não temos liberdade. É isso que ocorre segundo a perspectiva hobbesiana. A partir de uma tal perspectiva, seria justo supor que a divisão entre atividade e passividade remeteria e se fundamentaria na divisão entre corpo e mente, de tal modo que tudo aquilo que decorre do nosso corpo, como é o caso das paixões, indica a ação de uma força externa. E, pelo contrário, tudo aquilo que decorre da nossa atividade mental, se fundamenta na nossa própria essência. Nesse caso, teríamos de supor que o *conatus*, conceito recorrente tanto em Spinoza quanto em Hobbes[369], não implicaria um processo causal imanente à ação, alheio a toda espécie de finalismo, como é, efetivamente, o caso de acordo com a perspectiva spinozista. Em Hobbes, os movimentos próprios a um indivíduo se dividem em movimento vitais e movimentos animais, havendo, necessariamente, uma hierarquia entre ambos[370]. Se existe uma correspondência mecânica entre a pressão externa e a produção de um movimento vital, ocorrida no corpo paciente, esta relação causal é meramente transitiva. Ela somente se apresentará como correspondência efetiva por meio da imaginação, de tal modo que "o movimento animal não se define simplesmente como uma

---

[367] Sobre o regime de determinação que caracteriza a situação dos modos finitos, v. *E*, I, prop. 28, p. 62.
[368] V. *seção 4.3*.
[369] "Estes pequenos inícios de movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, no falar, no lutar e em outras ações visíveis, são geralmente denominados ESFORÇO" ("These small beginnings of motion, within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called ENDEAVOUR") (HOBBES, 1839b, p. 39).
[370] V. a esse respeito, a discussão de Hobbes no *De Corpore* (HOBBES, 1839a, p. 124).

conexão com o mundo exterior, mas como um meio de agir sobre ele a fim de expulsar (...) aquilo que entrava o movimento vital”[371] (LAZZERI, 1998, p. 17).

Em Spinoza, a atividade depende de uma aptidão do próprio corpo[372]. O que diferencia os homens, o que nos permite afirmar que um homem é ativo ou mais ativo é a aptidão do seu corpo e da sua mente para a multiplicidade simultânea de afecções, isto é, para a multiplicidade de ações oriundas do exterior e que agem sobre ele[373]. Trata-se, então, por um lado, da força do corpo para afetar outros corpos e ser por eles afetados do maior número de maneiras simultâneas, intensificando sua potência de se afirmar na existência; e, por outro, da força da mente para conceber adequadamente o maior número de ideias simultâneas[374]. Aqui emerge outra diferença com relação a Hobbes. Conhecer adequadamente não é um ato que se submete a uma causa transitiva que lhe seja exterior e transcendente, podendo mesmo ser considerado sua causa final, qual seja, o movimento vital. Para Spinoza, o ato de conhecer não é outra coisa senão a afirmação pura e dinâmica de nossa essência em ato. Não existe nenhuma hierarquia, de modo que podemos dizer que é a própria organização das relações extensas ou corporais, que torna possível a organização do pensamento[375]. A atividade resulta, portanto, da própria conveniência ontológica existente entre as coisas que afetam um corpo, envolvendo suas diferenças e oposições (*E*, II, prop. 29, esc., p. 152). Ou seja, a atividade se dá por e através do mundo, e não na sua ausência. Ou seja, a natureza relacional da concepção spinozista de atividade implica uma verdadeira *lógica do comum*. Se a conveniência ontológica entre as

---

[371] “(...) le mouvement animal ne peut se définir simplement comme une connexion avec le monde extérieur, mais comme un moyen d’agir sur lui afin d’écarter ce qui (…) entrave le mouvement vital (…)".

[372] Cabe a referência a Marilena Chauí: “o que somos, pensamos, desejamos, sentimos e fazemos determina como nos relacionamos com a exterioridade” (CHAUÍ, 2003, p. 311).

[373] Cf. *E*, II, prop. 13, esc., p. 118.

[374] Podemos, então, reafirmar o que disse Chantal Jaquet a esse respeito, ou seja, “a potência do espírito reside na sua aptidão a conceber as coisas de maneira adequada e a vencer os afetos passionais que entravam sua atividade” (“la puissance de l’esprit reside dans osn aptitude à concevoir les choses de manière adéqaute et à vaincre les affects passionnels qui entravent son activité”) (JAQUET, 2005, p. 73).

[375] Aqui se insinuam as diferenças gnosiológicas entre Spinoza e Hobbes. Se, por um lado, com Spinoza se insinua um estranho nominalismo que é, na verdade, um “realismo cósmico” (VINCIGUERRA, 2005, p. 284), em Hobbes, temos um “ultranominalismo” (LEIBNIZ, 1989, p. 128), ou ainda um “nominalismo sintático” (BERNHARDT, 1988a, p. 247), que consiste em conceber a razão em contraposição ao real: “a razão é uma operação principalmente negativa, que consiste em pensar as coisas na sua ausência, como se torna efetivamente possível mediante a linguagem. É dessa forma que os homens podem refazer o mundo” (“le raisonnement est une opération principalement négative, qui consiste à penser les choses en leur absence, comme cela justement est possible par l’intermédiaire du langage : et c’est ainsi que les hommes peuvent refaire le monde") (MACHEREY, 1992, p. 149). Cabe também a referência a Zarka, segundo o qual, para Hobbes, “a essência não é nada além da palavra pela qual nós nomeamos uma coisa para significar a concepção que dela podemos ter” (“l’essence n’est plus que le mot par lequel nous nommons une chose en signifiant la conception que nous pouvons em avoir”) (ZARKA, 1985, p. 212-213). A rigor, a percepção de Zarka remonta à própria avaliação de Leibniz a respeito de Hobbes.

coisas designa um processo de interdeterminação, o problema da atividade não deve ser concebido nos termos de uma fuga do regime de determinação, mas, sim, segundo a lógica do comum[376]. A atividade significa uma abertura ao mundo. O padecimento, pelo contrário, ocorre justamente pelo amesquinhamento da lógica do comum, através de um processo de encapsulamento, que, em última instância, redundaria naquilo que Matheron denomina "monoideísmo catastrófico" (MATHERON, 1988, p. 117). A passividade não decorre de um erro metafísico nem do império das paixões, como se esta fosse nossa condição natural. Pelo contrário, ao caracterizar a impotência como monoideísmo, Matheron enfatiza precisamente a lógica do comum, na qual se fundamenta o conceito spinozista de atividade. Desse modo, vivemos permanentemente num contexto uniforme e pouco variado, estamos sujeito à ocorrência de um evento que ensejará em nós uma afecção demasiadamente potente, de modo que todas as demais afecções serão todas submetidas a ela, redundando em letargia e torpor[377] (MATHERON, 1988, p. 67).

Da mera distinção extrínseca entre passividade e atividade, decorre que, para Hobbes, as ações individuais não podem ser compreendidas segundo a lógica do comum. O *conatus* é sempre um esforço individual, refém de si mesmo. Do ponto de vista político, disso resulta que os homens devem sempre querer mais para não ter menos, ou seja, a relação social não pode decorrer da composição de *conati*. Isso seria supor uma socialização imediata. Assim, o *conatus*, enquanto estratégia sectária de superação de obstáculos, somente pode ser concebido individualmente. Do mesmo modo, Hobbes jamais poderá conceber a liberdade da multidão juntamente com a liberdade do Estado. Ele se distancia do filósofo judeu à medida que concebe uma oposição radical entre liberdade e obediência: onde começa a obediência, termina a liberdade. Diante da obediência, a liberdade recua, de tal modo que somente permanece, nos moldes instituídos pelo princípio da legalidade – pedra de toque do Estado de Direito –, ou seja, no silêncio da lei. Ora, isso é uma decorrência natural daquilo que afirmamos anteriormente: Hobbes não distingue intrinsecamente atividade e padecimento. Quando um indivíduo age, ele é ativo, quando sofre uma ação, é passivo. Não é possível haver uma interação puramente

---

[376] Sobre esta questão, v. SEVERAC, 2005, p. 96 e ss.

[377] Era justamente uma estratégia da diversidade, enquanto corolário de uma lógica do comum, que Vauvenargues tinha em mente ao afirmar: "eu não acredito que haja nada mais perigoso, et restrinja tanto a mente, do que viver sempre com as mesmas pessoas. É um perigo que não corremos em Paris" ("Je ne crois pas qu'il y ait rien de plus dangereux, et qui rétrécisse tant l'esprit, que de vivre toujours avec les mêmes gens. C'est un danger qu'on ne court point à Paris") (VAUVENARGUES, 1997, p. 268).

passiva do mesmo modo que não pode haver uma interação ativa. Daí a relevância do princípio da legalidade para o esquema político hobbesiano. Trata-se, efetivamente, de um "paradigma centrado na lei", como o denominou Pocock (POCOCCK, 2002, p. 37). De acordo com esta concepção juridicista, somente ao Estado se reservava a liberdade, uma vez que liberdade estava referida à potestade, ao comando[378].

Conforme expõe Q. Skinner, a liberdade, no estado civil hobbesiano, refere-se apenas ao Estado (SKINNER, 2004, p. 190). Spinoza, contrariando Hobbes, e apropriando-se de uma perspectiva com fortes traços maquiavelianos, afirma que a liberdade somente se materializa por meio da coletividade e das suas instituições. Antes do seu advento, a potência individual possui uma existência puramente teórica e virtual. Na medida em que, entregues à sorte, os indivíduos apenas podem confiar na própria força contra aquela de todos os demais indivíduos, esta força não é senão uma virtualidade. A liberdade natural, outro nome para tal direito ou potência, depende da comunidade. Ou seja, a vida política não surge para erguer obstáculos ao direito natural, mas para realizá-lo sob a forma de direito civil. O cidadão não é o outro do homem, mas o próprio homem tornado realidade. E a liberdade somente se torna real e efetiva quando pode se determinar, o que somente ocorre num Estado, através da combinação dos *conati* da multidão. A necessidade própria do indivíduo se realiza; sua natureza, somente se torna afirmativa, e não simplesmente passiva, quando ele se encontra em meio à coletividade. Portanto, o conceito de liberdade spinozano não se define pela ausência de obstáculos, tal como em Hobbes. Decerto, este conceito pressupõe tal ausência, mas não se define por ela. O que define a liberdade é a potência interna para agir, ou seja, é a afirmação de uma essência que, mesmo integrada ao seu meio, não se deixa subjugar pela potência externa, pela potência de relações exteriores. Ora, tal essência somente encontra expressão em certas condições de sociabilidade, por meio da lógica do comum.

5.2. Estado de natureza e estado civil

[378] Desse modo, ao observar o termo *libertas*, esculpido nas torres de Lucca, Hobbes observa que não pode se tratar de autodeterminação, vez que os indivíduos se encontram subordinados ao Estado (HOBBES, 1839b, p. 201).

A diferença crucial entre estado de natureza e estado civil, tanto para Hobbes quanto para Spinoza, diz respeito ao fato de que, enquanto no primeiro, cada homem sente medos e tem esperanças diferentes daqueles dos outros, no estado civil, os homens têm os mesmos medos e as mesmas esperanças. Ambas são situações marcadas por relações de forças e ambos são racionais, ou seja, a guerra de todos contra todos não é irracional do ponto de vista individual. Apenas do ponto de vista global a situação pode ser assim avaliada, quer dizer, pode ser considerada irracional. Ambos os estados são racionais na medida em que são consequências necessárias das leis que governam as paixões humanas. Porém, se para Hobbes, a essência do homem sempre se realiza no estado civil, pois o esforço de perseverar na existência é sempre respeitado e aprimorado em se tratando de um Estado, isso não é verdade para Spinoza. Para este, a essência do homem somente se realiza na democracia, que não é tanto uma forma de governo no sentido tradicional, mas uma qualidade do governo e o princípio da política, de modo que a obediência às leis civis reforça a potência da multidão. Ou seja, ocorre uma coincidência entre liberdade e obediência.

A diferença mais notável entre os filósofos em questão é aquela a que Spinoza se refere na *Carta 50*[379]: Spinoza mantém sempre o direito natural. Ora, esta afirmação envolve grandes dificuldades, como veremos, pois Spinoza não pode estar a falar do direito natural como um todo, uma vez que o próprio Hobbes fala de certos direitos naturais que se mantêm sob o estado civil. Spinoza se refere ao direito de resistência, ao direito de guerra que os indivíduos continuam a preservar em relação ao magistrado, à *auctoritas*, à *summa potestas*[380]. A definição de Estado não implica a eliminação do direito de revolta, como se o Estado só pudesse ser concebido por oposição àquilo que é o seu avesso: a guerra civil. De fato, enquanto Hobbes opera numa bipolaridade monstruosa, entre o *Leviatã* e o *Behemoth*, entre o Estado e a revolução, Spinoza rejeita este dualismo. Decerto, segundo Hobbes, o estado de natureza jamais

---

[379] "Eis, tal como tu me solicitas, a diferença entre mim e Hobbes em política. Da minha parte, eu mantenho sempre o direito natural na sua integralidade e eu sustento que em toda Cidade (*Urbe*), o Soberano Supremo não possui mais direito sobre um súdito senão na medida do poder pelo qual ele o supera, o que é também o caso no estado de natureza" ("Voici, comme tu le demandes, quelle est la différence entre Hobbes et moi en politique. Pour ma part, je maintiens toujours le droit naturel dans son intégralité et je soutiens que dans toute Cité, le Souverain suprême ne possède pas plus de droit sur un sujet qu'à la mesure du pouvoir par lequel il l'emporte sur lui. Ce qui est aussi bien le cas dans l'état de nature") (Carta 50, p. 290).

[380] É, pois, "em virtude do direito de guerra, isto é, da sua pot~encia de resistência efetiva, que os cidadãos podem manter dentro da lei aquele – ou aqueles – que dirigem o Estado ... e não em virtude de um contrato" ("c'est em vertu du droit de guerre, c'est-à-dire de leur puissance de résistance effective, que les citoyens peuvent maintenir dans la loi celui – ou ceux – qui dirigente l'Etat ... et non em vertu d'um contrat") (BOVE, 1996, p. 290). Devemos, aliás, a Bove a valorização do tema do "direito de guerra" na compreensão da teoria política spinozista.

se extingue completamente, mas a definição do *Leviatã* não envolve a de estado de natureza. Este lhe repugna. Trata-se de uma batalha entre um dentro e um fora. Em Spinoza, pelo contrário, a definição de Estado envolve a de estado de natureza. Compreender o *Leviatã* como uma realidade altaneira ao estado de natureza, inimiga de tal estado, é o mesmo que compreender o Estado como uma realidade estéril, que mais merece o nome de solidão do que de sociedade. Isso se liga ao fato de que Hobbes parte de uma lógica transitiva, de modo que, assumindo-se que as palavras geram necessariamente obrigações, porquanto representam a expressão legítima da vontade do agente, e que, a menos que a integridade dos movimentos vitais sejam ameaçados, os indivíduos não podem voltar atrás. Maquiavel admitia que um homem somente deveria manter a palavra dada na medida da utilidade que esta lhe proporcionasse (MACHIAVELLI, 2006, p. 234-242 [cap. 18]). Em Spinoza, do mesmo modo, o conceito de justiça se subordina ao de desejo, que não deve ser concebido como causa final, pois, conforme afirma Spinoza, não é porque consideramos algo bom que o desejamos, mas porque o desejamos, o consideramos bom[381] (*E*, III, prop. 9, esc., p. 220). Ainda que se subordine ao conceito de desejo, o conceito de justiça spinozista não recai em nenhuma espécie de niilismo irracionalista.

É inadequado, no entanto, supor que Hobbes separe totalmente o estado de natureza do estado civil. Mesmo em se tratando dos direitos naturais, é óbvio que estes permanecem sob o estado civil. No *Leviatã*, Hobbes expressamente trata disto e afirma que, além dos direitos relativos à autopreservação, detemos todos os direitos que provenham do silêncio da lei (HOBBES, 1839b, p. 206 [cap. 21]). Por outro lado, Hobbes constrói a passagem do estado de natureza para o estado civil de forma a representar uma *história típica* e não uma história real (STRAUSS, 1984, p. 104). Desse modo, Hobbes abandona a história enquanto conjunto de narrativas fragmentadas e contingentes em benefício de uma história universal e necessária. Ao retirar toda contingência do modelo explicativo, Hobbes se permite recontar a história do

---

[381] Esta perspectiva deve ser confrontada com a visão de Hobbes: "Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que se chama *bom*, ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*. Pois as palavras "bom", "mau" e "desprezível" são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos" ("But whatsoever is the object of any man's appetite or desire, that is it which he for his part calleth good: and the· object of his hate and aversion, *evil*; and of his contempt, *vile* and *inconsiderable*. For these words of good, evil, and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil, to be taken from the nature of the objects themselves")[381] (HOBBES, 1839b, p. 41 [cap. 6]).

homem não tanto a partir do que aconteceu, mas a partir do que deveria ter acontecido em determinadas circunstâncias. Assim concebida, é a mais perfeitamente humana das histórias, pois leva em consideração apenas aquilo que existe no homem, seus medos, esperanças e egoísmos. Todos os demais resíduos são eliminados. Desse modo, o método analítico-sintético permite que Hobbes realize generalizações que seriam impossíveis pelo estudo que se fazia da história na sua época[382]. Hobbes atenta para os movimentos determinados pelas paixões humanas. Observam-se movimentos necessários e não contingentes. Contudo, Hobbes não ignorava que, na realidade, as contingências agem de modo a tornar o Estado um Deus mortal (HOBBES, 1839b, p. 158 [cap. 17]). Não se pode negar que o estado de natureza permanece. Os homens continuam, sob o estado civil, atemorizados e desconfiados, trancam suas casas à noite e viajam armados (HOBBES, 1839b, p. 126 [cap. 13]). Aliás, a conservação do medo, paixão racional é salutar, pois lembra aos homens das desgraças da guerra de todos contra todos. A visão do *Behemoth* reforça o amor pela obediência, gerando um efeito pedagógico.

Parece-nos certo que o direito natural permanece no estado civil hobbesiano de duas maneiras: como aquilo que não pode ou não foi limitado pelas instituições civis e como medo e inclinações latentes que podem redundar em guerra civil. De todo modo, fica claro que o direito natural é marginal. Ele age pelos cantos, germina nas encostas do poder político, mas jamais em campo aberto, sob a luz do dia. Decerto, o Estado convive com a sua existência, mas lhe é antagônico. Afinal, direito e lei são realidades opostas para Hobbes, tal como liberdade e obediência. Revisitemos o texto de Hobbes:

> Considero que as expressões *lex civilis* e *jus civile*, quer dizer, *lei* e *direito civil*, são usadas promiscuamente para designar a mesma coisa, mesmo entre os mais instruídos autores, e não deveria ser assim. Porque *direito* é *liberdade*, nomeadamente a liberdade que a lei civil nos deixa, e a *lei civil* é uma *obrigação*, que nos toma a liberdade que a lei natural nos deu. A natureza deu a cada homem o direito de se proteger com sua própria força, e o de invadir um vizinho suspeito a título preventivo; mas a lei civil tira essa liberdade, em todos os casos em que a proteção da lei pode ser

[382] É importante que se diga que, embora Hobbes e Spinoza façam menção a um *método geométrico*, este possui qualidades muito diferentes na obra de cada um deles. O método, tal como bem o compreendeu Macherey, não é, para Spinoza, condição da verdade; pelo contrário, é a verdade que é condição do método (MACHEREY, 1979, p. 56). O método não possui, no pensamento de Spinoza, o status de ponto arquimediano, tal como tem tanto para Descartes quanto para Hobbes. Desse modo, não é possível se falar em uma história típica, que implicasse um processo de desinscrição, característico de Hobbes. O método spinozista é, fundamentalmente, um instrumento de compreensão em que o procedimento investigativo se constitui junto com o movimento real do pensamento, de tal modo que a regra exprime a própria dinâmica intelectual. O método não se apresenta, portanto, como o começo absoluto para o pensamento (v. MACHEREY, 1979, p. 61).

> imposta de modo seguro. Desse modo, *lex* e *jus* são tão diferentes como *obrigação* e *liberdade* (HOBBES, 1839b, p. 276 [cap. 26])[383].

Também em Hobbes o direito natural é a potência de que dispõe o indivíduo para perseverar na existência. Mas ainda que as ações de um indivíduo sejam determinadas por um tal esforço, é possível que ele se represente mal sua situação e que atente contra a reta razão. Ou seja, existem usos indevidos da potência de agir. Em determinadas condições, um indivíduo pode distinguir aquilo que é melhor para si, aprová-lo, e, mesmo não existindo nenhum obstáculo à sua ação, desistir de fazê-lo, por força de uma paixão qualquer. Em outro caso, ele pode se representar mal sua situação e tomar o mal por bem. Mas em qualquer circunstância o indivíduo cometerá um pecado, não perante um Estado, pois não é disso que estamos a falar, mas perante a razão natural. Isso porque o indivíduo é dotado de linguagem e, portanto, da capacidade de distinguir o bem do mal. Através da linguagem, as leis naturais podem ser concebidas como uma espécie de imperativos hipotéticos que nos obrigam a querer e, logo, a praticar determinadas ações. Pois queremos aquilo que nos parece bom e as leis naturais envolvem necessariamente o bem. É, aliás, por essa razão, conforme já dissemos, que Hobbes afirma que a deliberação acontece sempre no subjuntivo (HOBBES, 1839b, p. 49 [cap. 6]), isto é, *se* eu fizer isto, acontecerá aquilo. A injustiça ou o pecado de que fala Hobbes não se refere àquilo que motivou o sujeito, mas ao produto final da deliberação, à vontade que gera uma ação. Com efeito, será ilegítimo aquilo que não concordar com a utilidade do sujeito. Independentemente dos fatores que influenciem a deliberação individual, o desejo deve se subordinar à aparência de utilidade. Isso não deve ocorrer simplesmente porque o indivíduo deve se impor um imperativo racional-moral, mas porque só é legítimo que o indivíduo queira aquilo que é melhor para si, isto é, aquilo que satisfaça o seu *conatus*[384]. É exatamente por esta razão, isto é, porque podemos demandar do homem a conformidade com um princípio qualquer

---

[383] "I find the words *lex civilis*, and *jus civile*, that is to say *law* and *right civil*, promiscuously used for the same thing, even in the most learned authors ; which nevertheless ought not to be so. For *right* is *liberty*, namely that liberty which the civil law leaves us : but *civil law* is an *obligation*, and takes from us the liberty which the law of nature gave us. Nature gave a right to every man to secure himself by his own strength, and to invade a suspected neighbour, by way of prevention : but the civil law takes away that liberty, in all cases where the protection of the law may be safely stayed for. Insomuch as *lex* and *jus*, are as different as *obligation* and *liberty*".

[384] Por aí se vê como o utilitarismo radical de Hobbes não enseja, *a contrario sensu*, a existência de um juízo moral a respeito da sua ação. Trata-se, todavia, de um estranho juízo moral, que nada tem a ver nem com a tradição religiosa, por um lado, nem com um ponto de vista transcendental, como ocorre no imperativo categórico kantiano. Em Hobbes, a censura moral diz respeito a uma espécie de erro de cálculo do indivíduo, de modo que ele não sabe ver o melhor para si mesmo. Tal concepção não guarda, portanto, nada em comum com a perspectiva spinozista, a qual, necessariamente, toma em consideração os afetos que atravessam nossa capacidade de agir.

que podemos afirmar que ele tem direito natural, ao contrário dos outros animais. Todos os seres vivos deliberam, mas somente do homem pode ser exigido que ele aja de acordo com aquilo que é melhor para ele. Em suma, direito natural não é igual a fato. E isso tem tudo a ver com o lugar da linguagem no pensamento hobbesiano.

Em Spinoza, inversamente, porque a potência é sempre a afirmação do esforço de afirmação da existência, aquilo que um indivíduo faz é sempre naturalmente legítimo, mas nem sempre será expressão de atividade ou de liberdade. Aqui, estamos diante de uma equivalência entre direito e fato, direito e potência. Pois bem, Spinoza rejeita a cisão entre direito e lei. Acrescenta ainda que o direito natural é uma ficção. A composição de liberdade e obediência, em Spinoza não depende da prescrição de um postulado moral interiorizado como imperativo ético individual, mas de uma experiência social. Fundamentalmente, as leis civis não são limites artificiais para a liberdade dos indivíduos, como concebe Hobbes, mas antes a afirmação mesma desta liberdade. Ao contrário de Hobbes, portanto, a construção do Estado não representa a efetivação da lei natural sob a forma da lei civil, mas do direito natural sob a forma do direito civil. O cidadão concebido por Spinoza expressa uma atividade, pelo que poderíamos aproximá-lo do cidadão rousseauista. Porém, se a distinção entre súdito e cidadão construída por Rousseau se apoia tão-somente numa distinção extrínseca, sendo o súdito definido pela sua obediência às leis do Estado e o cidadão, pelas suas prerrogativas políticas no seio da *civitas* (ROUSSEAU, 1964b, p. 362 [cap. 6]), para Spinoza, o indivíduo não se torna cidadão porque ele é membro da soberania. Na verdade, voltamos, com Rousseau há uma distinção entre atividade e passividade que remonta tanto a Descartes quanto a Hobbes. Com Spinoza, o cidadão se define pelas vantagens materiais e espirituais que a sua participação numa legislação comum permite. Se o cidadão também é súdito, isso se deve ao fato de que a consequência da realização dos seus desejos no âmbito de um Direito comum demanda também o cumprimento das leis. Spinoza subordina a justiça à utilidade, ou seja, ao desejo de afirmação da existência.

5.3. O Leviatã e a neutralização do político

Hobbes não acreditava que o indivíduo tivesse um império absoluto sobre as suas ações. É importante destacar que Hobbes não pertence à classe dos utópicos contra quem Spinoza escreve na abertura do *Tratado Político*. Hobbes é um interlocutor privilegiado de Spinoza, um

verdadeiro adversário intelectual. Por certo, quanto à relação entre paixões e deliberação, Hobbes acredita que certas paixões podem assaltar a deliberação de forma tão violenta que se afirmarão necessariamente em meio a outras paixões, sendo escolhidas pelo sujeito, a despeito da sua nocividade. Isso não implica que o indivíduo não merecerá uma censura natural, uma vez que ele cometerá um pecado contra a reta razão. Novamente, voltamos a insistir que o fato de Hobbes não diferenciar a qualidade da relação que o indivíduo estabelece com a exterioridade leva-o a encarar todas as ações voluntárias como equivalentes e, portanto, como igualmente sujeitas à punição ou à reprovação. Isso porque toda ação voluntária pode ser mediada linguisticamente, ou seja, o indivíduo dispõe da sua ação voluntária na medida em que pode organizar formalmente as representações.

Feitas estas considerações, perguntamos: por que a liberdade de expressão deve ser punida, enquanto a liberdade de pensamento deve passar impune? Ora, a liberdade de pensamento não está em questão, pois ninguém pode controlar o pensamento de terceiros, ainda que possamos subjugar seu entendimento, o que é outra coisa bem diferente, mas bastante óbvia na obra de Hobbes quando ele trata do controle das doutrinas filosóficas e do ensino (HOBBES, 1841a, p. 171 [cap. 13]). A liberdade de falar se inscreve, por outro lado, dentro do domínio da liberdade de agir e, portanto, se espraia para um domínio passível de vigilância e punição. Ademais, na medida em que toda conduta, em se tratando de algo externalizado, atinge as interações entre os indivíduos, o pensamento, não convertido em ação, é absolutamente inexistente do ponto de vista político. É irrelevante. Não interessa capturá-lo, ainda mais porque ele é incapturável[385]. A fronteira que Hobbes distingue entre aquilo que é interno e aquilo que é externo diz respeito a esferas autônomas da vida individual, mas que nem por isso deixam de guardar convivência; afinal, todas as condutas que se realizam são passíveis de interessar ao Estado, isto é, ao princípio constitutivo da ordem social. Isso não significa, no entanto, que ao Estado interessem unicamente as condutas dos indivíduos, mesmo porque o modo como as autoridades públicas cominam penas e distribuem recompensas deve ter em vista a participação das convicções subjetivas nas deliberações individuais. Não representa nenhum obscurantismo afirmar que as opiniões e convicções particulares constituem uma *ausência presente* na política. O Estado deve sempre levar em consideração as motivações antissociais individuais, sendo que

[385] A esse respeito, a argumentação de Hobbes se assemelha mais à de um físico do que com a de um filósofo político tradicional.

aquilo que caracterizará sua atividade enquanto *Leviatã* será exatamente a sua potência para neutralizar os vícios privados sem extingui-los e retirar-lhes o melhor proveito possível para a paz. Nisso, Hobbes não está distante de Mandeville[386] nem da melhor tradição escocesa. Não se trata de dizer que os pensamentos são incontroláveis enquanto as ações o são.

Para Hobbes, a condição natural dos homens é, paradoxalmente, uma condição eminentemente democrática, na medida em que predomina a igualdade entre os homens e que nenhuma *arché* pode lhes ser imposta com base na mera natureza. Cada indivíduo constitui uma ameaça ao outro e todos são igualmente fracos perante os demais. Logo, a democracia natural é o estado em que o homem é o lobo do homem, sendo necessário o advento do Estado moderno, concebido como instância policial de neutralização da guerra generalizada. É por meio do Estado que se dá a domesticação do dispositivo passional humano, de modo que o homem possa se tornar um Deus para o homem, distribuindo justiça e caridade[387]. Tanto no estado de natureza quanto no estado civil, os indivíduos agem de acordo com o esforço natural de conservação. Porém, se no primeiro caso este esforço natural ensejará consequências nefastas à convivência mútua, podendo ser chamado de vício, no segundo, ele envolverá consequências positivas, vindo a ser chamado de virtude. Do medo recíproco, os indivíduos passam ao medo do Estado. A razão elege uma paixão – o medo do Estado – para sufocar uma paixão potencialmente mais destrutiva – o medo dos outros homens.

> Pois o objetivo das leis, que nada mais são do que regras autorizadas, não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas sim dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se fira com seus próprios desejos impetuosos, com sua precipitação, ou indiscrição, do mesmo modo que as sebes não são colocadas para deter os viajantes mas sim para conservá-los no caminho[388] (HOBBES, 1839b, p. 335 [cap. 30])

O Estado, isto é, o *Leviatã*, tem por objetivo aperfeiçoar o esforço de conservação da existência. É nesse sentido que Hobbes afirma ser o *salus populi* a lei fundamental da soberania (HOBBES, 1840c, p. 70). Os homens são mais insociáveis do que outros animais, são criaturas rebeldes e egoístas, sendo que a sua condição natural os coloca necessariamente numa situação

---

[386] Ver *A fábula das abelhas – ou vícios privados e virtudes públicas*, publicado por Mandeville, em 1705 (MANDEVILLE, 1997).

[387] Sobre os dois brocardos latinos lembrados por Hobbes, v. *Do cidadão* (HOBBES, 1841a, p. ii [The epistle dedicatory]).

[388] "For the use of laws, which are but rules authorized, is not to bind the people from all voluntary actions ; but to direct and keep them in such a motion, as not to hurt themselves by their own impetuous desires, rashness or indiscretion ; as hedges are set, not to stop travellers, but to keep them in their way".

de penúria, em que o esforço de preservação vital está em permanente perigo[389]. Na transição para o estado civil, os homens jamais renunciam à sua individualidade orgânica, preservando-a na mesma medida em que o social se separava do político. O Estado não é uma escolha ética, nem existe algo como uma pulsão social. O Estado é uma invenção, um artifício e, nessa condição, deve travar uma batalha incessante contra a insociabilidade orgânica, tal como esta se manifesta no *Behemoth*. Dessa forma, o Estado deve tratar sempre de distribuir recompensas e, principalmente, de aplicar penas. É bem de um artifício que estamos a tratar, de uma estrutura fabricada para dar conta da dimensão passional humana, sem anulá-la, mas mantendo-a à distância do político[390]. O dispositivo passional presente nos homens é uma realidade constante e inextinguível, pois para eliminá-lo teria de se eliminar os próprios homens. Cumpre ao Estado, portanto, anular os efeitos potencialmente antissociais das paixões.

Podemos concluir, por essa via de argumentação, que o dispositivo objetivo-racional pressupõe o dispositivo subjetivo-passional. Eles não se excluem. De fato, a única forma de satisfazer minimamente as paixões, isto é, de satisfazê-las racionalmente é de construir um campo de neutralidade que sufoque os efeitos das paixões mais destrutivas. O Estado, finalisticamente concebido e construído, é um instrumento técnico neutral (SCHMITT, 1996, p. 42). Dessa forma, o Estado deve ser arquitetado como uma máquina limpa de resíduos teológicos ou jurídicos. Não se trata, em hipótese alguma, de recuperar qualquer sorte de forma arquetípica do mundo ou de restaurá-lo à sua forma arquetípica, como seria o caso conforme uma filosofia arqui-política, que consagrasse a identificação do social com o político[391]. Trata-se antes de criar o mundo sobre o qual é imperioso intervir. Evidentemente, todo mundo se esforça por afirmar a sua concepção particular de direito e de verdade, mas tal diversidade moral não é capaz de conjurar leis. Assim, a respeito de Hobbes, Schmitt afirma: *auctoritas, non veritas, facit legem* (SCHMITT, 1996, p. 44). Isso não significa a defesa de alguma espécie de irracionalismo nem uma filiação tertuliana do gênero *credo quia absurdum*. O *Leviatã* não é um *Moloch*, um deus bestial e selvagem que exige o sacrifício dos seus súditos. O que está em questão é que a autoridade não pode se submeter a um princípio que lhe seja transcendental,

---

[389] Sobre a insociabilidade humana, comparativamente à sociabilidade demonstrada por outros animais, Hobbes fala, a respeito de animais políticos, tais como as abelhas e as formigas, que para estas não há qualquer diferença entre o bem comum e o bem individuals, de modo que, ao se inclinarem ao seu próprio bem, elas realizam, diretamente, o bem comum. Esta solução não é possível entre os homens (HOBBES, 1839b, p. 156 [cap. 17]).
[390] Tal como Burckhardt afirmou acerca da política no Renascimento italiano, o Estado moderno concebido por Hobbes é *ars*, é arte, uma obra de arte e não um produto espontâneo (v. BURCKHARDT, 1958, p. 5-102).
[391] V. *seção 3.5* e a discussão sobre a filosofia para-política.

uma exigência moral extrínseca. Assim, no *Leviatã*, o direito de resistência é propriamente *u-tópico*. Ele não tem lugar na vida política. Um Estado não pode conceder aos seus súditos um direito que envolva a possibilidade da sua extinção. Estado e revolução são termos que se excluem; afinal, postulados morais externos ao Estado variam perigosamente de acordo com as opiniões e convicções privadas. Nenhum princípio moral exterior ao Estado é capaz de criar os princípios de ordem indispensáveis à sociabilidade. Para Hobbes, com efeito, "era relevante para o Estado superar a anarquia do direito de resistência dos estamentos feudais e da igreja, além de confrontar o pluralismo medieval com a unidade racional de um Estado racional centralizado"[392] (SCHMITT, 1996, p. 96). Hobbes é, então, o formulador por excelência da para-política moderna[393].

Não se pode apelar para arquétipos ou para uma natureza humana que não se encontra em nenhum lugar. É necessário produzir a ordem, respeitando a conservação dos movimentos vitais e neutralizando as paixões, bem como as opiniões sectárias. O Estado é artificial, mas a sua destinação é naturalmente determinada pela conservação da vida. A instituição da soberania é, afinal, a condição para realização de uma significação adequada dos termos. Ou seja, o Estado elimina a expressão caótica de opiniões que imperam no estado de natureza. Hobbes não concebe, portanto, um Estado arbitrário, uma vez a obediência não significa obediência porque o soberano assim o quer. Mas, antes, o próprio soberano é a condição para que a obediência signifique obediência, para que haja uma significação adequada e manifesta daquilo que é a soberania, tal como a concebemos à luz da reta razão. Em outras palavras, o advento da soberania permite uma significação adequada dos termos, pois as verdades eternas não se efetivam por si mesmas. Tais verdades necessitam de comandos coercitivos para que possam se tornar efetivas[394]. Estamos, pois, em condições de reafirmar as quatro conclusões que Deleuze depreende da filosofia política hobbesiana:

---

[392] "For Hobbes it was relevant for the state to overcome the anarchy of the feudal estates' and the church's right of resistance and confront medieval pluralism with the rational unity of a rational centralized state".

[393] Se tivermos em mente que Spinoza, no *TT-P*, afirma que o fim último do Estado não pode consistir em transformar os homens, seres racionais, em bestas ou em autômatos (*TT-P*, XX, § 6, p. 636). Com efeito, poderíamos sugerir que a tragédia da arqui-política consiste em transformar os homens em animais, ao passo que a tragédia da meta-política consiste em transformar os homens em autômatos, separando por completo liberdade de obediência. Para Spinoza, o fim do Estado consiste, pelo contrário, em garantir que as mentes e os corpos dos súditos possam realizar suas funções com segurança, que eles mesmos utilizem a livre Razão. Cf. a análise deste tema realizada por Bove (BOVE, 2012).

[394] Em suma, trata-se, novamente de afirmar a correlação entre autoridade e lei, uma vez que é só a proteção e não a verdade que obriga (v. SCHMITT, 2007, p. 52).

> 1) que as forças (sociais) têm origem individual ou privada; 2) que elas têm de ser socializadas para gerarem as relações adequadas que lhes correspondem; 3) que há, portanto, mediação de um Poder ('Potestas'); 4) que o horizonte é inseparável de uma crise, de uma guerra ou de um antagonismo, de que o Poder se apresenta como a solução, mas a 'solução antagonista [395] (DELEUZE, 2007, p. 6).

O advento da soberania permite que as leis naturais decantem no mundo. As leis naturais são verdades eternas, mas não se pode dizer acertadamente que elas sejam sempre algo de efetivo. Não é certo que tais leis sejam sempre postas em prática, mas é certo que a paz preserva a vida e que a guerra a destrói (HOBBES, 1839b, p. 146 [cap. 15]). No estado de natureza, as leis naturais são uma verdade, mas não constituem uma prática. Decerto, elas são eternas e necessárias, mas nada garante que elas coincidam com o esforço individual de conservação da existência. Para que elas se tornem compatíveis com o *conatus*, para que se tornem efetivas, é preciso que haja uma autoridade capaz de impô-las a todos. É preciso que o advento do Estado as torne reais e efetivas, de maneira que elas possam ser plenamente leis, e não meros teoremas racionais (HOBBES, 1839b, p. 147 [cap. 15]), pois lei sem espada é mero *modo de dizer*. É por esta razão que Hobbes afirma a coextensividade entre lei natural e lei civil. Afinal, é "a partir do momento em que um Estado é instituído, elas se tornam efetivamente leis [as leis da natureza] (...) pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes"[396] (HOBBES, 1839b, p. 253 [cap. 26]).

Do mesmo modo, as leis naturais somente se harmonizam com as paixões humanas diante do medo da coerção; afinal, "as leis de natureza (...) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos inclinam à parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes" [397] (HOBBES, 1839b, p. 153-154 [cap. 17]). As leis naturais, ainda que existentes no estado de natureza, e ainda que se diga que obriguem em foro interno, não são leis efetivas *ab initio*, na medida em que não constituem verdadeiros obstáculos à ação de alguém. Elas obrigam em foro íntimo na medida em que devem impor, diante dos seus benefícios, determinada vontade ao indivíduo, mas tal vontade não será uma vontade final, não poderá ser o resultado acabado da deliberação

---

[395] "1) que les forces ont une origine individuelle ou privée ; 2) qu'elles doivent être socialisées pour engendrer les rapports adéquats qui leur correspondent ; 3) qu'il y a donc médiation d'un Pouvoir (« Potestas ») ; 4) que l'horizon est inséparable d'une crise, d'une guerre ou d'un antagonisme, dont le Pouvoir se présente comme la solution, mais la « solution antagoniste".

[396] "when a commonwealth is once settled, then are they actually laws (…), for it is the sovereign power that obliges men to obey them".

[397] "For the laws of nature (…), of themselves, without the terror nature of some power, to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge, and the like".

se não houver garantias de que os seus benefícios não são meramente ilusórios[398]. Elas são um mero horizonte racional, um horizonte de expectativas. É preciso, não obstante, que haja um *fiat demiúrgico*, para que elas se convertam numa necessidade real e não meramente hipotética. A deliberação individual que, antes, operava em termos estritamente circunstanciados pode, graças ao advento do *fiat*, operar em termos gerais. É só quando podemos passar do discurso individual, circunstanciado e contingente para o discurso universal que a obediência se torna possível e as leis naturais decantam no mundo. Mas esse *fiat* não pode trazer em si mesmo uma necessidade racional, como se fosse o caso de uma *anakyklosis*, pois, se assim, fosse, não haveria guerra e nenhum livro sobre filosofia política seria necessário[399]. O *fiat* é contingente e histórico, donde concluímos que, embora o Leviatã seja equivalente à instauração de uma ordem racional, incumbida da neutralização da contingência, sua origem não deixa de ser contingente[400].

5.3.1. Guerra e diversidade de opiniões

Segundo Hobbes, cada um se esforça por impor sua concepção de utilidade aos outros. Tal perspectiva se conectava com a própria situação da Europa no século XVII, marcada por conflitos políticos, econômicos e religiosos, em que cada facção proclamava uma concepção

---

[398] Por certo, um indivíduo pode ficar encantado com as implicações sociais da lei natural e com a expectativa de poder agir de tal modo que, se seguido pelos demais homens, tornará a vida de todos muito melhor do que aquela que lhe é dada na ausência de uma autoridade pública. Porém, nada pode lhe garantir a observância geral das leis universais. É preciso que sobrevenha o acaso, na forma da imposição de uma autoridade política. Este evento não é racional, mas contingente.

[399] Aqui, devemos remeter o leitor a um texto de Viveiros de Castro e Ricardo Benzaquen – *Romeu e Julieta e a Origem do Estado* (VIVEIROS DE CASTRO e BENZAQUEN, 1977, p. 37-59). De fato, tal como bem o compreendem os autores a partir da obra de Shakespeare, em Verona, ambas as famílias, Capuleto e Montecchio, tomavam em suas próprias mãos o poder de fazer justiça. Eram os árbitros da justiça e da injustiça. Tem-se, nesses termos, uma simples oposição horizontal, em que as relações sociais são de natureza pessoal e passional, fundadas em lealdades faccionais e familiares, ou seja, todos os comportamentos são ditados por valores privados. Escalus, príncipe de Verona não consegue, pois, fazer prevalecer o seu poder. O sacrifício dos amantes, acontecimento contingente vis-à-vis a instauração de uma ordem estatal racional, inflige, no entanto, uma dor insuportável às facções, rompendo o jogo recíproco das vendetas e acarretando a concentração das lealdades pessoais na figura do príncipe.

[400] Vê-se aí que a noção de tempo, em Hobbes, revela afinidades com a de Sieyès tal como o discutimos na abertura do *capítulo 2*.

exclusivista e refratária da realidade [401]. Com efeito, o nominalismo hobbesiano, que reduzia o real ao formal e dessa maneira assentava o materialismo sobre o nominalismo[402], consistia numa resposta razoável aos problemas epistemológicos próprios do seu tempo. (POPKIN, 2003, p. 119). Num período de emergência de guerras, envolvendo razões econômicas e religiosas, Hobbes construiu um sistema filosófico capaz de garantir a unidade. E, assim, ele reuniu a diversidade, sem aniquilá-la, mas neutralizando seus efeitos perturbadores da paz. Assim sendo, segundo Hobbes, o trabalho mais proveitoso que um filósofo da moral pode realizar é o de apontar o dever de obediência, enquanto único meio de promover a paz[403]. Nesse cenário, o homem político deve ser fabricado, e mantido longe do homem mundano, necessariamente faccioso. Esta era, então, segundo Hobbes, a tarefa da razão humana: harmonizar a consciência individual com os imperativos da sociabilidade. Para tanto, fazia-se necessário neutralizar os comportamentos humanos e as suas opiniões, uma vez que os homens seriam motivados a julgar de acordo com suas diferentes experiências, compleições, inclinações e, especialmente, por sua boa ou má *fortuna* (HOBBES, 1839b, p. 36 [cap. 5]). Trata-se, portanto, de superar o jugo da contingência, entendendo a contingência – é sempre importante repetir – como aquilo que independe das forças dos homens, aquilo que não está sob o seu poder[404]. Desse modo, Hobbes concebe as experiências quotidianas como fonte de nominalismo. As guerras religiosas seriam a manifestação da capacidade de os homens nomearem as coisas de acordo com suas inclinações e *fortunas*.

---

[401] Remetemos o leitor à obra de Christopher Hill, *The English revolution, 1640*, onde o autor enfatiza a sobreposição das diversas dimensões que culminaram na Guerra Civil Inglesa.

[402] Para uma definição de nominalismo, em contraste com o realismo, remetemos o leitor ao verbete "*nominalisme*", de Paul Vignaux (VIGNAUX, 1931, p. 717-784).

[403] A grande lição de um filósofo da moral não consiste, portanto, em ensinar o *finis ultimus* ou o *summum bonum*, tal como o faziam os antigos. Na verdade, uma vez que todos os homens vivem a buscar aquilo que é melhor para cada um, tal como o afirma Hobbes no *Leviatã* (HOBBES, 1839b, p. 85 [cap. 11]), não é possível que eles convirjam naturalmente em torno de um bem comum. Toda a possiblidade de uma arque-política se contra, portanto, definitivamente excluída, segundo a filosofia hobbesiana. A soberania deve ser definida, portanto, nos termos de uma para-política, que esvazia o político de toda dimensão volitiva ou substantiva, neutralizando a relação do social com o político. Remetemos o leitor, igualmente, à epístola dedicatória de *Do Cidadão* (HOBBES, 1841a, p. xiii e xiv).

[404] Sobre isso, Koselleck afirma:"[a guerra civil] deriva do veneno de doutrinas rebeldes; uma delas crê que cada um é juiz das ações boas e más, enquanto a outra sustenta que é pecado tudo aquilo que se faz contra a própria consciência. A Reforma, e a subsequente divisão da autoridade religiosa, lançaram o homem de volta à sua consciência. E a consciência desprovida de amparo externo degenera em fetiche de uma justiça em causa própria" "[The civil war] derives from the poison of rebellious doctrines, one of which deems everyone to be qualified to judge good and evil acts, while the other holds whatever someone does against his conscience to be sinful. The Reformation and the subsequent split in religious authority had thrown man back upon his conscience, and a conscience lacking outside support degenerates into the idol of self-righteousness" (KOSELLECK, 1988, p. 28).

É preciso, pois, não se enganar: a guerra de todos contra todos não é uma simples guerra de necessidades – de fome, abrigo e prazeres –, mas, sobretudo, uma guerra de opiniões[405]. É uma guerra da contingência e da impregnação da contingência no imaginário social. Assim, o tema da controvérsia, ou seja, o tema da suma imprevisibilidade da vida humana torna-se visceral à filosofia hobbesiana. O estado de natureza não é algo próprio dos animais, mas sim do homem. O subjetivismo moral culmina no enfrentamento de perspectivas antagônicas do mundo. Era preciso transformar o animal espiritual e econômico que emergia do rebuliço social seiscentista em um animal capaz de fazer promessas e cumpri-las[406]. Os acordos recíprocos, as convenções, os contratos tinham de ser respeitados. Aí se assentava a pedra de toque da sociabilidade. Mas para isso, era preciso dar conta da emergência das convicções particulares. Podemos, então, subscrever as palavras de Koselleck, quando este afirma que "Hobbes introduz o Estado como uma estrutura na qual as mentalidades privadas são destituídas de seu efeito político" [407] (KOSELLECK, 1988, p. 30). Dessa feita, destaca-se o cidadão do homem. O contrato hobbesiano, portanto, é um artifício, uma ruptura com a ordem natural, a qual jamais pode acarretar a sociabilidade: o homem não é um animal social. Hobbes pretende superar a superabundância de significação natural, isto é, a hiperssemia natural, através do recurso à monossemia artificial, encarnada na Razão Pública.

5.3.2. O homem e o cidadão

O homem social não é uma realidade constituída por matéria nova. Ele guarda uma estrutura comum com o animal religioso e político de que fala Koselleck. É preciso que reafirmemos o fato de que o cidadão realiza atos condizentes com a preservação do Estado, renunciando aos efeitos públicos do fetiche de uma justiça fundada nas suas convicções, porque o terror inspirado pelo Estado é um bem se comparado com o terror inspirado pelos seus

---

[405] É esta, aliás, a opinião de Moreau (Cf. MOREAU, 1994, p. 409).
[406] "Criar um animal com a prerrogativa à promessa – não é esta precisamente a tarefa paradoxal que a natureza se impôs com relação ao homem? não é este o real problema *da* humanidade?" ("To breed an animal with the prerogative to *promise* – is that not precisely the paradoxical task which nature has set herself with regard to humankind? Is it not the real problem *of* humankind?") (NIETZSCHE, 2007, p. 35. [Segunda dissertação]).
[407] "Hobbes introduces the State as a structure in which private mentalities are deprived of their political effect".

vizinhos no estado de natureza. Um mal menor é sempre um bem se comparado a um mal maior, especialmente quando este envolve o aumento do medo de morte violenta. Não existem bem e mal em si mesmos. Assim, o dispositivo passional está sempre presente no interior do Estado. Schmitt, pelo contrário, parece considerar as reservas individualistas hobbesianas como concessões involuntárias presentes no interior do pensamento hobbesiano. Assim, muito embora Hobbes defendesse a existência de uma unidade entre o poder espiritual e o poder secular, Schmitt tem razão ao afirmar que ele havia deixado a porta aberta para a emergência de certo antagonismo, uma vez que, por conta da reserva religiosa concernente à crença privada, ele teria franqueado o caminho para novos e mais perigosos tipos e formas de poderes indiretos[408].

Ora, se seguirmos o argumento de Hobbes, parece-nos que a divisão entre interno e externo não é senão uma consequência natural do seu sistema: o *Leviatã* possui limites físicos à sua atividade. Na medida em que Hobbes não admite nenhuma distinção qualitativa entre agir e padecer, pouco importa o que um indivíduo sente ou deixa de sentir, contanto que ele aja conforme determinada regra de conduta que lhe seja imposta. A divisão entre um dentro e um fora está presente no pensamento hobbesiano desde o momento em que ele toma o corpo por substância e define a liberdade como ausência de obstáculo. A interioridade de que fala Hobbes não é, então, um limite moralmente resguardado contra a intervenção do Estado, mas uma potência, localizada no interior do indivíduo, que é inexpugnável. Não se trata de algo que o indivíduo possa opor ao Estado, mas simplesmente de algo que o Estado não pode alcançar e cujo alcance, por outro lado, não possui nenhuma relevância para a constituição do Estado. Podemos concluir, desse modo, que existem direitos naturais que escapam à potência do soberano graças a uma necessidade natural. Não é possível obrigar quem quer que seja a renunciar aos seus sentimentos naturais ou a desejar sua própria miséria. Afinal, "nenhum homem está obrigado, por pacto algum, a acusar a si mesmo, ou a qualquer outro, cuja eventual condenação vá tornar-lhe a vida amarga" (HOBBES, 1841a, p. 26)[409]. Ou seja, Hobbes concorda que os indivíduos necessariamente resistirão a ordens deste tipo, pois elas iriam imediatamente de encontro ao seu julgamento de utilidade e, logo, ao seu esforço de

---

[408] Cf., a esse respeito, SCHMITT, 1988, p. 83.
[409] "(…) no man is tied by any compacts whatsoever to accuse himself, or any other, by whose damage he is like to procure himself a bitter life".

conservação da existência[410]. Do mesmo modo, não se pode exigir que alguém acredite em algo diferente daquilo em que acredita, que tenha uma opinião diferente da que possui, pois, do mesmo modo, um indivíduo não pode escolher ter as mesmas opiniões do soberano, uma vez que isto não está no poder de ninguém. Afinal, Hobbes não acreditava em livre-arbítrio. As ações voluntárias somente são controláveis à medida que o soberano pode puni-las, de modo que ele pode influir sobre aquilo que o indivíduo considerará bom; coisa que não ocorre com o pensamento. Assim, um Estado não pode impor, de forma eficaz, que acreditemos, em foro íntimo, que determinados fatos que julgamos profanos sejam milagres e vice-versa[411]. Em ambos os casos, no entanto, o Estado poderá impor tais restrições aos indivíduos, mas elas jamais serão verdadeiras restrições, pois constituirão meras pretensões impossíveis.

Segundo os argumentos de Schmitt, a admissão da interioridade implicaria uma concepção cínica do cidadão. Muito embora Hobbes coloque em primeiro plano a paz política – hierarquicamente à frente da liberdade de consciência que não ocupa senão um segundo plano – ele admite a existência da liberdade de pensamento: o germe está plantado em terreno fértil. O que Schmitt não parece considerar, no entanto, é que, para Hobbes, o pensamento assim como a produção dos conteúdos de nossas deliberações não se produz conforme a vontade do sujeito. A interioridade não é um campo de reflexão velado e moralmente posto fora da jurisdição do Estado. Hobbes fala de liberdade de pensamento porque não é possível haver meios eficazes de compelir psicologicamente o indivíduo a pensar de outra maneira. Será possível motivá-lo psicologicamente cominando penas e distribuindo recompensas às ações voluntárias, isto é, influindo no resultado final da deliberação, mas os conteúdos que participarão da deliberação são inacessíveis a poderes externos. Através do controle do ensino, por exemplo, se poderá determinar parcialmente de que modo uma população será propensa a pensar, mas não se terá jamais um controle absoluto do ato de pensar, pois não se terá como punir o pensamento[412].

---

[410] Devemos remeter o leitor ao *Tratado Político*, onde Spinoza argumenta, a respeito dos limites da soberania, sustentando ser fisicamente impossível que a cidadania possa aceitar o inaceitável: "se digo, por exemplo, que é meu direito fazer aquilo que quero desta mesa, não entendo, por isso, que tenha o direito de fazê-la comer erva" (Si enim ex. gr. dico me jure posse de hac mensa quicquid velim facere, non hercle intelligo, quod jus habeam efficiendi, ut haec mensa herbam comedat") (*TP*, IV, 4, p. 130).

[411] Cf. HOBBES, 1839b, p. 435-437 (cap. 37).

[412] É por essa razão que Hobbes subordina a validade universal da lei civil à publicidade da lei. A lei civil deve ser sempre escrita e jamais consuetudinária ou derivada para que a soberania possa envolver soberania. Ou seja, é necessário que os súditos conheçam as determinações da soberania e castigos cominados para que se possa influir nas suas deliberações de modo que eles escolham obedecer.

Mas é certo que Schmitt viu bem o insulamento de duas esferas: o público e o privado. Há uma causalidade transitiva entre ambos os domínios, pelo que a multidão, motivada pelo medo da morte violenta, institui a soberania. Ao contrário da multidão de que fala Spinoza, não podemos dizer que todos constituem juntos a soberania, tomando parte nela, mas antes que cada um, no âmbito do seu cálculo privado de utilidade, institui um representante, traçando uma rota de fuga individual para escapar da morte violenta. Vê-se, então, que a teoria política hobbesiana tem por base a solidão como condição principal para a concepção de um contrato de alienação de direitos, sobre o qual se estrutura toda a sociabilidade. Diferentemente, da teoria política spinozista, fundada no afeto, a teoria do Estado se apresenta, em Hobbes, fundada na radicalização do isolamento humano. É, inclusive, somente esta radicalização que permite, segundo Hobbes, a instituição de um verdadeiro poder político. Não se trata de um pacto coletivo, mas de uma pluralidade de pactos, oriundas de uma multidão de indivíduos, cada qual estranho ao seu próximo, que somente pode adquirir consistência, e eficácia política, através do *fiat* que converte a multidão em povo, mediante a unidade do representante e não do representado. Assim,

> Uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada por um único homem ou pessoa, de tal maneira que seja com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão em particular. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. De outro modo, não é possível entender a *unidade* em se tratando de uma multidão.
> E uma vez que a multidão naturalmente não é *uma*, mas *muitos*, eles não podem ser entendidos como um só, mas como muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. Cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. Caso contrário, quando o limitam quanto aquilo em que os representará, ou até que ponto, a nenhum deles pertence mais do que aquilo em que deu comissão para agir[413] (HOBBES, 1839b, p. 151 [cap. 16]).

Mediante o mecanismo da representação, Hobbes faz coincidir a vontade da *civitas* e a vontade do soberano. A multidão é completamente pré-política ou apolítica, é o conjunto de

---

[413] "A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and *unity*, cannot otherwise be understood in multitude.
"And because the multitude naturally is not *one*, but *many* ; they cannot be understood for one ; author. but many authors, of every thing their representative saith, or doth in their name ; every man giving their common representer, authority from himself in particular ; and owning all the actions the representer doth, in case they give him authority without stint : otherwise, when they limit him in what, and how far he shall represent them, none of them owneth more than they gave him commission to act"

indivíduos privados, destituídos de qualquer título público, e de qualquer senso coletivo. Somente tem relevância para o exercício do Direito, a vontade una do povo, que é a própria vontade do soberano[414]. A diferenciação entre povo e cidadão, aparece em *Do cidadão*:

> Em última instância, constitui um grande perigo para o governo civil, em especial o monárquico, que não se faça suficiente distinção entre o que é um *povo* e o que é uma *multidão*. O povo é aquilo que é *uno*, tendo *uma única vontade*, e a ele pode atribuir-se *uma ação*; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. O *povo* governa em qualquer governo, pois até nas *monarquias* é o *povo* quem manda – posto que a vontade do povo se expressa pela vontade de um único homem –, ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, os súditos. Numa *democracia* e numa *aristocracia*, os cidadãos são a *multidão*, mas o povo é a corte. E numa monarquia, os súditos são a *multidão* e – embora pareça um paradoxo – o rei é o *povo*[415] (HOBBES, 1841a, p. 158).

Há de fato um paradoxo em Hobbes, pelo que a autoridade da multidão depende do artifício representativo para que possa existir e produzir efeitos estáveis. A representação é o nome de uma instituição legal que nada difere da tutela. A menoridade, ou melhor, a infância da multidão enquanto coletividade que não é capaz de falar, ou seja, de significar algo de forma unívoca e, portanto, válida, é subsumida em uma vontade uniforme. Por uma ficção legal, o contrato social é válido, ainda que seja celebrado por uma coletividade incapaz de dizer algo de forma certa e determinada. O contrato é uma abstração. É um fundamento lógico que jamais pode ser confundido com uma experiência histórica. Uma aporia exclui a multidão de todo protagonismo político. A multidão só fala enquanto representada por um indivíduo, o qual só representa graças a um contrato[416]. Não se trata de dizer que os homens instituem a soberania, mas que a soberania já foi, em qualquer tempo, instituída. Perante a multidão, o homem será sempre o lobo do homem, mas perante o povo, o homem será, pelo contrário, um deus para o homem. O dissenso é o lugar da injustiça, da ingratidão, da arrogância, da iniquidade e de todos aqueles vícios que tornam a vida miserável e que se assentam num uso ilegítimo da linguagem. No entanto, o consenso expresso pela vontade unificada do povo em ato, isto é, o soberano, tem

---

[414] Eis que Diogo Pires Aurélio capta com exatidão tal equivalência, conforme o mencionamos na *seção 2.5*, ao afirmar que, segundo Hobbes, "o soberano é inerente ao povo, ou melhor, é o próprio povo (...); o povo é o conjunto dos cidadãos enquanto soberano" (PIRES AURÉLIO, 2006, p. 4).

[415] "In the last place, it is a great hindrance to civil government, especially monarchical, that men distinguish not enough between a *people* and a *multitude.* The *people* is somewhat that is *one*, having *one will*, and to whom *one action* may be attributed; none of these can properly be said of a multitude. The *people* rules in all governments. For even in *monarchies* the *people* commands ; for the *people* wills by the will of *one man* ; but the multitude are citizens, that is to say, subjects. In a *democracy* and *aristocracy*, the citizens are the *multitude*, but the *court* is the *people.* And in a *monarchy*, the subjects are the *multitude*, and (however it seem a paradox) the king is the *people*".

[416] Cabe lembrarmos o curto-circuito existente entre soberania e povo, conforme o referimos a respeito de Sieyès, na *seção 2.5*.

o condão de extirpar a injustiça e produzir a justiça através de um uso adequado da linguagem. Acusar Hobbes de ter posto um instituto privado – o contrato – como logicamente anterior ao direito público é dizer muito pouco acerca do que está em jogo.

Para Spinoza, existe sempre uma distância problemática entre a vontade da *civitas* e a vontade do soberano. Não é possível que falemos na coincidência entre ambas, a não ser num estado-limite. As instituições políticas estão sempre aquém do desejo da multidão, sendo que somente poderá haver um direito absoluto plenamente exercido na situação limite de coincidência entre ambas as vontades. Decerto, contra Hobbes, Spinoza dirá que a paz não é a ausência de guerra – tácita ou manifesta –, mas a expressão da potência ativa, ou seja, da liberdade. Quanto mais as instituições políticas distanciarem-se da vontade popular, tanto mais os magistrados temerão a multidão. Torna-se possível relacionar Spinoza e Maquiavel em torno do tema do medo[417]. Com efeito, ambos concordam que um povo que atemoriza seu governante acaba por induzi-lo a comportamentos ferozes e, por outro lado, um governante feroz tem muitos motivos para temer o povo. Desse modo, aquele que, sendo potente, vive sob o medo, é induzido a provocar medo. Dá-se, portanto, a reprodução do medo, o que, inexoravelmente, leva ao fim da liberdade e à servidão. O medo é, dentro dessa concepção, o principal obstáculo à liberdade e não pode ser elevado, em hipótese alguma, a alicerce de um bom governo.

5.4. Conclusão: uma teoria política fundada nos afetos.

Segundo Spinoza, o medo é exatamente o índice da distância entre a vontade da *civitas* e a vontade das instituições políticas, de modo que devemos tomá-lo como indicador de uma limitação da vida coletiva. Para Hobbes, pelo contrário, o medo é a paixão domesticadora que permite a convivência entre o homem-lobo e os imperativos sociais, unificando, por esta via, o particular e o coletivo. Ao mesmo tempo, Hobbes reduz o dispositivo passional a individualidades silenciosas, coisa que não ocorre em Spinoza. Schmitt erra ao afirmar que Spinoza inverte Hobbes (SCHMITT, 1996, p. 57), colocando a dimensão privada na frente da dimensão pública, pois o que está em jogo, na teoria política spinozista, é, antes, a articulação

[417] A respeito do tema do medo em Spinoza e Maquiavel, v. CRISTOFOLINI, 2004, p. 11.

entre a potência da multidão e a soberania[418]. Cabe, desse modo, uma referência à monarquia dos aragoneses, da qual fala Spinoza no *Tratado Político*[419]. Com efeito, segundo Spinoza, os aragoneses, após levarem a cabo uma guerra de libertação contra os árabes, puderam instituir o governo que bem entendessem. Eles desejaram, portanto, introduzir uma monarquia. Contudo, eles não podiam se decidir quanto às condições que deveriam ser impostas ao futuro rei, de modo a preservar sua liberdade recém conquistada. Em meio a tantas discordâncias, eles decidiram consultar o Papa Gregório VII, que, após repreendê-los pelo seu desejo de viverem sob a monarquia e não se inspirarem no exemplo do Estado hebreu, aconselhou-os a criarem, antes de tudo, "um Conselho supremo, que poderá se opor aos reis, como os éforos da Lacedemônia, e que teria um direito absoluto para regular os litígios que pudessem emergir entre o rei e os cidadãos" [420] (*TP*, VII, § 30, p. 190).

O povo aragonês mantém, no seio mesmo do Estado recém criado, o direito natural que detinham durante a guerra de libertação. Através de um exemplo histórico, algo caro a Spinoza, mas dificilmente encontrado em Hobbes[421], vemos de que modo este filósofo concebe a manutenção do direito natural no âmbito de um Estado. Expressamente, os aragoneses

---

[418] Schmitt põe Spinoza na tradição liberal (SCHMITT, 1996, p. 70), o que, aliás, estaria de acordo com certas referências ao spinozismo no interior dos círculos hegelianos de esquerda (YOVEL, 1989, p. 51-77). Esta opinião nos parece, todavia, tanto historicamente quanto filosoficamente inadequada. Se, por um lado, é verdade que Spinoza é, sim, um dos campeões da liberdade de opinião, nem por isso, a liberdade de expressão deve ser tomada como corolário de uma filosofia individualista, como parece supor Schmitt. Sobre este tema, remetemos o leitor à *Anomalia Selvagem*, de Antonio Negri (NEGRI, 2006, p. 154).

[419] Esta linha de raciocínio final é muitíssimo influenciada por um texto de Laurent Bove (cf. BOVE, 2008, p. 2).

[420] "(...) et apprime ut supremum aliquod concilium crearent, quod regibus, ut Lacedaemoniorum ephori, opponeretur, et jus absolutum haberet liter dirimendi, quae inter regem et cives orientur".

[421] E isto pelas razões apontadas mais acima, a saber, porque a história, segundo Hobbes, é simplesmente o lugar do arbitrário, o que contrasta com a ordem racional. Se a experiência, conforme a obra de Spinoza, *ensina* – isso se dá não apenas porque ela confirma o verdadeiro, mas porque ela participa do próprio engendramento do verdadeiro, uma vez que da definição de uma coisa não se pode conhecer a existência da mesma. Sobre as três funções da experiência na obra de Spinoza, v. MOREAU, 1994, p. 296-299. Também Chantal Jaquet reafirma a positividade da história a partir de Spinoza, fazendo ver como na obra deste autor, "a eternidade se adquire e se conquista progressivamente ao longo da existência à medida que as ideias adequadas prevalecem sobre as ideias inadequadas e que os conhecimentos de segundo e de terceiro gênero se desenvolvem" ("l'éternité de l'entendement s'acquiert et se conquiert progressivement tout au long de l'existence au fur et à mesure que les idées adéquates l'emportent sur les idées inadéquates et que les connaissances du deuxième et du troisiéme genre se développent") (JAQUET, 2005, p. 70). É preciso lembrar ainda que, conforme acertadamente o diz Vittorio Morfino (MORFINO, 2002, p. 207), a teoria da causalidade spinozista é filiada tanto à física galileana quanto à teoria da história de Maquiavel; afinal, da mútua pregnância de termos – física e história – não resulta nenhuma contradição, segundo o sistema spinozista. De uma história que põe em questão os encontros aleatórios – aleatórios porque denotam uma variedade inconcebível de arranjos – de necessidades físicas, surge a premência de uma *história natural* das instituições políticas, em que a *história é,* em última instância, *o lugar de sedimentação de uma variedade inconcebível de arranjos de necessidade*. Toda a sensibilidade histórica spinozista contrasta vivamente com o desprezo demonstrado por Hobbes a respeito da experiência histórica. Sobre isso, v. HOBBES, 1839b, p. 195-196 (cap. 20).

preservam o direito natural que é inalienável, pois "a justiça, articulada à soberania da potência da multidão, ultrapassa o quadro jurídico-político instituído"[422] (BOVE, 2008, p. 4). Estamos, tal como acertadamente o diz Bove, muito mais próximos do modelo maquiaveliano de guerra do que do modelo hobbesiano do contrato. Não há alienação porque o cidadão não é concebido à maneira de um autômato, de um artifício. O direito de guerra define o direito civil e promove, inclusive, a sua racionalidade. É por isso que os aragoneses não chamavam de *Justiça* (*Justizia*) ao magistrado que exercia o poder soberano, mas ao indivíduo que exercia, no âmbito do direito civil, a função de contrapoder a serviço da soberania popular. Ele encarna, no interior da *civitas*, a promoção de uma medida comum, que é uma justiça afetiva anterior à constituição do próprio Estado, capaz de promover o viver em comum. Com efieot, ao longo do *Tratado Político*, Spinoza denuncia a loucura que reside, para um povo, em confiar sua salvação a quem quer que seja, sem deliberar e sem se assegurar das condições materiais de contra-poderes que devem necessariamente proteger a coletividade contra o arbítrio do poder soberano, contrangendo a autoridade política a não agir senão com vistas à promoção do bem comum (BOVE, 2013, p. 4). Daí se vê que se Hobbes, numa tradição que vai de Bodin a Sieyès, concebe a soberania na sua radical diferença com relação ao estado de natureza, o que redunda na sua distância profunda com relação à sociedade. Spinoza, tal como Maquiavel, procura compreender a política de forma processual e imanente, de tal modo que a cidadania e o direito natural formam um único e mesmo dispositivo.

Por essa mesma razão, podemos compreender as razões da condenação de Spinoza ao tiranicídio; afinal, na medida em que sua teoria política rejeita o princípio da centralização político-administrativa, do qual Hobbes é um dos primeiros formuladores, Spinoza afirma que a eliminação do tirano não significa a eliminação das causas que produzem a tirania. É curioso notar como tal posicionamento remete toda a gente à imagem de certo conservadorismo afim ao spinozismo[423], porquanto, segundo Spinoza, o efeito da mera eliminação do tirano, quando são deixadas intactos os fundamentos sociais de onde deriva a servidão, não é outro senão a degradação da vida política. São justas, portanto, as palavras de Spinoza: "a forma própria de cada Estado deve ser mantida, qualquer que seja ela, e não pode ser alterada sem o risco de

---

[422] "(…) la justice, articulée à la souveraineté de la puissance de la multitude, déborde en effet le cadre juridico-politique institué".
[423] Isto se torna claro a partir da análise lúcida de Filippo del Lucchese (DEL LUCCHESE, 2004, p. 177).

arruiná-la totalmente”[424]. Não se trata pura, porém, simplesmente de condenar qualquer tentativa de transformação social[425]. É necessário, portanto, pontuar que – como bem o nota Del Lucchese –, assim como ocorre na teoria dos humores de Maquiavel, na origem dos processos de transformação, por meio do sentimento de indignação, o que vemos é uma dinâmica natural e necessária do corpo político. *Indignação* é o nome de um impulso fundamental e inexorável. A ele se associa o dispositivo passional que age em qualquer ato de rebelião. Spinoza não se incumbe, com efeito, de lamentar ou de maldizer a *indignação* como se fosse o caso de um vício. Ao contrário, ele a trata tal como é, como sendo um fenômeno natural, expressão do direito natural, enquanto potência inalienável. A dimensão originária da política se entrelaça, com efeito, de modo indissolúvel com a dimensão do conflito e da resistência. O conflito não pode ser enquadrado, pois, como se fosse uma patologia da vida política. Trata-se, muito pelo contrário, de uma das manifestações mais apropriadas daquilo mesmo que é a política, a vida comum. Sendo assim, é antes um fenômeno fisiológico do que propriamente patológico (DEL LUCCHESE, 2004, p. 218).

O direito natural exprime, na filosofia de Spinoza, uma dimensão que antecede o Estado, sem que seja o caso de um receituário de ordens, de natureza providencial, que ultrapasse as interações humanas, mas sim na forma de uma comunidade que é maior do que o Estado que dela decorre. Segundo Spinoza, o Estado não é senão uma expressão incompleta e sempre efêmera da *multitudinis potentia*. Assim, o homem, que também pode ser um lobo para o homem, não se torna um deus para o homem unicamente por meio do Estado. Na verdade, qualquer ordem política pode envolver uma verdadeira preservação da vida, em que a potência da multidão é causa adequada das alegrias vividas em comum e de uma vigilância constante contra aquilo sobre o que os Estados são frequentemente fundados: a dominação de todos por alguns[426]. Em suma, se para Hobbes, a monarquia é a melhor forma de governo, pois se trata

---

[424] “(…) uniuscujusque imperii forma necessario retinenda est nec absque periculo totalis ipsius ruinae mutari potest”.

[425] Nesta linha, Maquiavel foi também um crítico sincero tanto das conspirações tiranicidas quanto das tiranizadoras, não só pela dificuldade da empresa, mas também pela sua leviandade, porquanto “é tão difícil e perigoso querer libertar um povo que deseja viver na servidão quanto querer escravizar um povo que queira viver em liberdade” (“tanto è dificile e pericoloso volere fare libero uno popolo che voglia vivere servo, quanto è volere fare servo uno popolo che voglia vivere libero”) (MACHIAVELLI, 1983, p. 407-408 [III, cap. 8]).

[426] Segundo a filosofia política de Spinoza, ainda que a democracia seja o mais natural dos governos, existem duas outras formas de constituições ideias: (i) monarquia, (ii) aristocracia – com duas variações. Dentre estas formas de governo, somente a democracia exprime diretamente a *multitudinis potentia*, ou seja, a soberania do Estado coincide com a potência multitudinária e, por esta razão, devemos considerar a democracia como absoluta em tudo (*TP*, XI, § 1, p. 268). Sobre a relação existente entre estas três formas de governo, remetemos o leitor a uma análise

da mais artificial das formas de governo, para Spinoza, é a democracia que é a melhor forma de governo, porque é a mais natural das formas de governo. Eis a grande diferença da teoria política spinozista, relativamente a Hobbes e à tradição política que dele se seguiu.

6. Spinoza e Marx: democracia e materialismo

Em 1847, numa nota redigida à nova edição de *História da filosofia moderna, de Bacon a Spinoza*[427], Feuerbach censura Spinoza por colocar o seu naturalismo na dependência do seu teísmo, e vice-versa, o que seria expresso pela afirmação *Deus sive Natura*[428] (Deus, ou seja, a Natureza). Quando, segundo Feuerbach, "Deus é confundido ou identificado com a natureza,

---

concisa e adequada de Matheron: "Consideradas em si mesmas, elas não são de igual valor. A primeira [monarquia] define as modalidades de um equilíbrio coletivo impecável, mas que deixa subsistir um corpo estrangeiro dentro da cidade: se a vontade geral sempre prevalece, é porque ela se impõe ao rei que, ele próprio, impõe ao povo, e não seria possível prescindir deste desvio; o culto da personalidade, neutralizado nos seus efeitos, é consolidado no seu princípio. Com a segunda, a potência da coletividade é exercida diretamente e a céu aberto; mas esta coletividade permanece longe de ser confundida com a população no seu conjunto: é a plebe, desta vez, que faz o papel de corpo estrangeiro, e a ameaça que ela representa impede o poder do Patriciado de ser completamente absoluto. Somente a Democracia integral realiza as condições de um verdadeiro absolutismo; unicamente ela, por consequência, uma vez que perfeição e potência são sinônimos, ela merece o nome de Estado perfeito. Mas a constituição a mais perfeita não é necessariamente, *hic et nunc*, a mais conveniente: a natureza da soberania, nós o sabemos, se impõe como um dado de fato, que não se pode modificar sem suscitar catástrofes. Definitivamente, então, é o contexto histórico que decide. Para um determinado povo civilizado, em determinada época, um só tipo de constituição é admissível: aquele que, corrigindo-a, se adapta à forma de governo existente" ("Considérées en elles-mêmes, elles ne sont pas d'égale valeur. La première [monarchie] définit les modalités d'un équilibre collectif impeccable, mais qui laisse subsister un corps étrangers dans la cité : se la volonté générale prévaut toujours, c'est parce qu'elle s'impose au roi qui lui-même l'impose au peuple, et l'on ne saurait se passer de ce détour ; le culte de la personnalité, neutralisé dans ses effets, est consolidé dans son principe. Avec la seconde, la puissance de la collectivité s'exerce directement et au grand jour ; mais cette collectivité est encore loin de se confondre avec la population dans son ensemble : c'est la plèbe, cette fois, qui joue le rôle de corps étranger, et la menace qu'elle représente empêche le pouvoir du Patriciat d'être tout à fait absolu. Seule la Démocratie intégrale réalise les conditions d'un absolutisme véritable ; seule, par conséquent, puisque perfection et puissance sont synonymes, elle mérite le nom d'Etat parfait. Mais la constitution la plus parfaite n'est pas nécessairement, *hic et nunc*, la plus convenable : la nature de la souveraineté, nous le savons, s'impose comme une donnée de fait, que l'on ne peut modifier sans déclencher des catastrophes. En définitive, donc, c'est le contexte historique qui décide. Pour tel peuple civilisé, à telle époque, un seul type de constitution idéale est admissible : celui qui s'adapte, en la corrigeant, à la forme de gouvernement existante") (MATHERON, 1988, p. 466-467).

[427] O texto original foi publicado em 1833.

[428] Esta expressão crucial para a compreensão da filosofia de Spinoza aparece três vezes na *Ética* – uma vez no prefácio da parte IV (p. 336) e duas vezes na proposição 4 da parte IV (p. 348 e 350).

ou inversamente, não resta *nem* Deus *nem* a Natureza, mas um híbrido místico e anfibológico. Eis a falta fundamental de Spinoza[429]" (FEUERBACH, 1969, p. 454-455). No lugar de *Deus sive Natura*, Feuerbach propõe, então, *aut Deus aut Natura* (ou Deus, ou a Natureza), eliminando, assim, a seu ver, o conteúdo teológico inerente à perspectiva de Spinoza. Já em 1840, na sua obra *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach atribuía a Spinoza a invenção do idealismo especulativo, indicando o modo como o seu materialismo teológico havia ensejado o desenvolvimento de um idealismo teológico[430]. Em 1908, em *As questões fundamentais do marxismo*, Plekhanov sustenta que o materialismo de Marx e Engels era baseado na própria perspectiva spinozista, depurada do seu conteúdo teológico por meio da crítica feita por Feuerbach[431]. Se com Spinoza, Deus ainda se apresentava como sujeito, e a natureza não era mais do que um simples atributo do primeiro, através da filosofia de Feuerbach, o sistema spinozista é definitivamente dotado de coerência, posto que a filosofia de Spinoza é, em última instância, verdadeira aos olhos de Plekhanov[432]. Assim é que "*o spinozismo de Marx e de Engels era o materialismo dos nossos dias*"[433] (PLEKHANOV, 1974, p. 17).

Plekhanov não compartilhava da opinião de Marx, anunciada em *A Sagrada Família*, que, polemizando com visão de Bruno Bauer, arrancava Spinoza da tradição materialista[434]. Em seu lugar, o que vemos, é antes a retomada da perspectiva de Engels, registrada em *Dialética da natureza*:

> Depõe em grande honra para a filosofia desses tempos o fato de ela não ter sido induzida em erro pelo estado limitado do conhecimento de seu tempo a respeito da natureza, ou seja, o fato de esta – de Spinoza aos grandes materialistas franceses – ter se mantido firme no propósito de explicar o mundo por si mesmo, deixando à ciência da natureza do porvir, a incumbência de elaborar as justificativas em detalhe[435] (ENGELS, 1975, p. 315).

---

[429] "Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identifiziert oder konfundiert wird, da ist *weder* Gott *noch* Natur, sondern ein mystisches, amphibolisches Zwitterding. Dies ist der Grundmangel Spinozas".

[430] Remetemos o leitor à análise precisa da leitura de Spinoza realizada por Feuerbach levada a bom termo por Bensussan (BENSUSSAN, 2007, p. 120). Bensussan argumenta que Feuerbach condensa sua interpretação a respeito da ambiguidade da filosofia de Spinoza através da fórmula "materialismo teológico".

[431] Devemos agradecer a Morfino por essas indicações precisas (v. MORFINO, 2012).

[432] Esta também era a opinião de Feuerbach, que dizia que "o segredo, o verdadeiro sentido da filosofia spinozista é a Natureza" ("Das Geheimnis, der wahre Sinn der spinozistischen Philosophie ist – die Natur") (FEUERBACH, 1969, p. 453-454).

[433] "(...) *le spinozisme de Marx et d'Engels a été le matérialisme de nos jours*".

[434] V. *seção 4.7*.

[435] "Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie - von Spinoza bis zu den großen französischen

Se Plekhanov procura, por meio da crítica realizada por Feuerbach, reabilitar Spinoza, frente a desqualificações tão reiteradas e verificáveis, até mesmo junto a Marx, é preciso reconhecer que o spinozismo permanece também neste caso como que refém da acusação de *acosmismo*[436]. Seria preciso livrar Spinoza de seu apêndice teológico que reduz a apreensão do real a um mero acosmismo, isto é, a mais uma forma de filosofia negativa e dogmática, que subordina o mundo à filosofia, segundo a fórmula exposta por Marx em 1841 (MARX, 1968b, p. 328), para, então, apresentá-lo como fonte do materialismo. Em Plekhanov, enfim, ainda se ouvem os debates do *Pantheismusstreit* e da recepção de Spinoza na Alemanha, de Maimon até Feuerbach[437]. Feuerbach e Plekhanov tomam a letra do texto como se esta pudesse dar conta de todo o seu sentido, negligenciando, por essa via, a estratégia argumentativa de Spinoza. Em sentido inverso, Chantal Jaquet argumenta, com relação à presença de vocábulos que remontam à filosofia tradicional, ser preciso distinguir a dimensão lexicográfica da dimensão axiológica do discurso spinozista[438] (JAQUET, 2005, p. 79). A argumentação mais radical a este respeito ainda pertence, todavia, a Althusser, que enfatiza o efeito estratégico do discurso de Spinoza, na medida em que este toma para si a fortaleza de seu adversário, ou "antes, ele nela se instala como se ele fosse seu próprio adversário (...), e redispõe a fortaleza teórica de maneira a voltá-la contra si mesma, tal como se volta os canhões contra seu próprio ocupante"[439] (ALTHUSSER, 1993a, p. 86). Também Zourabichvili se apercebeu deste fato ao afirmar, com relação ao termo Deus, que o discurso de Spinoza subvertia radicalmente a interpretação usual na exata medida em que afirmava o seu sentido (ZOURABICHVILI, 2002, p. 31). Torcendo

---

Materialisten - darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ".

[436] Na *seção 4.7*, argumentamos que o *acosmismo*, tal como caracterizado por Maimon, na sua crítica a Spinoza, postula a subordinação do mundo, variado e múltiplo, a um princípio transcendental, onde se assentaria a verdadeira realidade.

[437] E mesmo hoje esta interpretação se fez ouvir na tese negriana a respeito das duas fundações da *Ética* de Spinoza, tal como apresentada em *A anomalia selvagem*. Nesse sentido, Negri argumenta pela existência de uma duplicidade no interior do pensamento de Spinoza. Trata-se da mesma realidade dupla de que falava Feuerbach e também Plekhanov, e não por outra razão, Negri cita Feuerbach como exemplo de autor que capturou esta questão. V. NEGRI, 2006, p. 32. Podemos perceber traços desta perspectiva feuerbachiana em Negri na valorização que ele estabelece, no interior da Ética de Spinoza, na passagem de uma perspectiva de *a coisa é Deus* (materialismo teológico) para *Deus é coisa*, (materialismo sensualista) que possui fortes ressonâncias com os argumentos de Plekhanov (v. NEGRI, 2006 , p. 220).

[438] Cabe lembrar ainda a interpretação de Leo Strauss, que, no seu *A crítica da religião de Spinoza*, aponta para a existência de uma dimensão subterrânea do discurso de Spinoza, desenvolvida enquanto estratégia para driblar a censura então existente.

[439] "(…) plutôt il s'y installait comme s'il était son propre adversaire même (…), et en redisposait la fortresse théorique de manière à la retourner complètement, comme on retourne des canons contre son occupant même".

um pouco o argumento de Chantal Jaquet, poderíamos dizer, então, que Spinoza é um desses raros autores cujo zelo lexicográfico parece constituir o próprio índice de uma verdadeira subversão axiológica.

Mas se há algo de revelador nas palavras de Plekhanov, trata-se, sem dúvida, da remissão do spinozismo de Marx – e também de Engels – a Feuerbach. No *capítulo 4*, nós vimos os limites de uma vinculação historiográfica direta entre Marx e Spinoza, formulada em termo de "influência", e de que modo semelhante conexão estava associada a uma fase da militância do jovem Marx, a qual, por sua vez, notabilizava-se pela ênfase dada à perspectiva para-política[440]. Sem dúvida, ao colocar o spinozismo a serviço de uma crítica filosófica do real, ou seja, ao se valer de Spinoza como um repositório normativo, Marx dele se valia do mesmo modo como recorria a Kant e a Fichte, isto é, como campeões da filosofia e de uma visão normativa do mundo[441]. É a partir do refúgio em Kreuznach, quando o nome de Spinoza subitamente desaparece dos seus textos, que percebemos a aproximação de Marx *vis-à-vis* Feuerbach. O *momento de Kreuznach* marca, então, a elaboração da formulação clássica do paradigma crítico da dominação, correlata da valorização do social como solução do enigma do político, o que representa uma clara inflexão nas investigações feitas por Marx até então. Logo depois, em *A Sagrada Família*, esta elaborada em parceria com Engels, em 1844, podemos ver, de um lado, a valorização de Feuerbach, e, do outro, a refutação expressa e reiterada de Spinoza. Parece, então, que Spinoza não seria uma referência que poderia auxiliar Marx a *explicar o mundo por si mesmo* – conforme as palavras de Engels. A visão alemã a respeito de Spinoza, insistente, de Maimon a Feuerbach, a respeito do seu "acosmismo", parece ter arregimentado, com Marx, mais um devoto. Spinoza não seria, então, um cachorro morto, mas certamente ele não poderia representar, aos olhos de Marx, o formulador de uma teoria imanente do mundo e de seus devires, o sulco mais profundo da *veia histórica do humanismo "real", sem otimismo nem utopia*[442].

Cabe reconhecer, entretanto, que a história do spinozismo não se restringe à recepção alemã e tampouco se deve restringir o spinozismo à letra das obras de Spinoza. Nesse sentido,

---

[440] Do mesmo modo, procuramos demonstrar na *seção 3.5* a relação entre a filosofia para-política, tal como apresentada por Rancière, e o paradigma político, cujos contornos foram estabelecidos por Abensour.

[441] E isso, tal como argumentamos, é evidente nos artigos da *Rheinische Zeitung*, especialmente no *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*, publicado em agosto de 1842, e também no *Comentários sobre a recente instrução para a censura na Prússia*, publicado nas *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, em fevereiro de 1843.

[442] Para uma explicação desta fórmula de Bove, referimos o leitor à abertura do *capítulo 5*.

é importante reter a aproximação, tantas vezes feitas ao longo do século XVIII, entre spinozismo e um conjunto de ideias afins ao denominado Iluminismo Radical, na sua identificação com sistemas deístas, naturalistas e ateus, excluindo qualquer fundamento para as ideias transcendentais, tais como a providência divina, a revelação, os milagres e qualquer promessa de vida futura[443]. O spinozismo é como um fio vermelho que atravessa a história da Europa entre os séculos XVII e XVIII; não se trata nem de um puro artifício, um operador historiográfico, nem de uma verdade subjacente aos acontecimentos históricos – como se o spinozismo fosse um corpo doutrinal fechado. Todo o paradigma da influência gira em torno do conceito de autor, de modo que um conjunto de ideias pode ser referenciado a um pensador específico enquanto formulador de uma determinada doutrina. Eis, então, que tal perspectiva assenta sua unidade sobre a ideia de uma verdadeira origem – como o tronco de uma árvore –, capaz de reunir a diversidade. Mas o spinozismo põe em questão um fenômeno intelectual e cultural que somente pode ser compreendido com base em uma perspectiva completamente diferente deste que a história das ideias denomina "influência".

A dispersão e a transmissão do spinozismo raramente se caracterizaram pela fidelidade aos escritos de Spinoza. Na verdade, podemos mesmo dizer que, neste caso, os enganos, as más-leituras e as refutações foram cruciais para o sucesso do contágio. Assim é que o spinozismo se nutre, a um só tempo, da tradição e da traição, na forma de um fio vermelho que corre em múltiplas e intermitentes direções, por meio do qual passam tantos outros fios quanto deixam-se entrelaçar alguns[444]. Em última instância, o spinozismo é como o fio vermelho que a marinha inglesa entrelaçava aos cordames de seus navios de tal modo que não era possível extrair o fio sem desfazer as cordas, ao mesmo tempo que estas eram por todos identificadas como propriedade da Coroa[445]. Com efeito, se bem que a doutrina de Spinoza não tenha sido fielmente retratada no *Pantheismusstreit*, e embora seja evidente o caráter precipitado de certas conclusões referentes a Spinoza, seja em Feuerbach seja em Marx, nada disso diminui a importância do spinozismo, o qual envolve não apenas a doutrina de Spinoza, mas também

---

[443] Remetemos o leitor à discussão feita por Jonathan Israel a respeito do termo "spinozismo" em *Radical Enlightenment* (v. ISRAEL, 2001, p. 13).

[444] Aqui, nos referimos à explicação de Yves Citton, que também busca demonstrar os limites da ideia de influência na compreensão do spinozismo, especialmente no caso da França do século XVIII. V. CITTON, 2007, p. 316. Citton argumenta que o spinozisme deve ser compreendido por meio da neutralização da exigência de continuidade verificável

[445] Esta imagem provém das *Afinidade Eletivas*, de Goethe (v. GOETHE, 1954, p. 264 e 278).

todas as derivações e os contrassensos produzidos a seu respeito[446]. Spinoza pode não ter nada a ver com o panteísmo, mas certamente não é possível dizer o mesmo do spinozismo. Devemos, então, seguir o fio vermelho do spinozismo que, para alcançar Marx, passou primeiro por Feuerbach. Já vimos, no *capítulo 4*, que algumas ideias creditadas por Marx, em *A Sagrada Família*, ao materialismo inglês, poderiam, com maior justiça, ser atribuídas ao Spinoza presente nos textos de Feuerbach. É chegado o momento de analisarmos o spinozismo presente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, e nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844.

6.1. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: contra a dialética monarquista

Se o spinozismo foi constantemente visto como subversivo, isto se devia mais às concepções metafísicas de Spinoza do que a sua perspectiva política[447]. Mas, tal como vimos no *capítulo 5*, Spinoza é também o autor de uma filosofia política segundo a qual a democracia é a mais natural das formas de governo. Nesse sentido, percebe-se já em Spinoza, a possibilidade de se pensar, por meio da democracia, a unidade entra a *forma* política e o *fundo* da política, que é o viver em comum. Não se vê, em Spinoza, a consagração do paradigma político que, sob a pena de Hobbes, implicava uma dupla separação: entre a *civitas* e o soberano, assim como entre o homem e o cidadão. Para o jovem Marx, se assomava a tarefa de superar o formalismo jurídico e político, que remetia a Hegel, através de Feuerbach, de cujas leituras ele se ocupava durante o período de Kreuznach[448]; tratava-se, então, de se valer da *lógica tradutiva*

---

[446] Podemos estender esta análise também ao marxismo, o qual envolve não apenas o pensamento de Marx e as interpretações "fiéis", mas também os contrassensos e as múltiplas derivas.

[447] Os embates em torno de Spinoza estiveram muito frequentemente associados às leituras da parte I da *Ética*, assim como do *Tratado Teológico-Político*. A esse respeito, as palavras que Voltaire escreveu sob o timbre de Frederico II, Rei da Prússia, são reveladoras: "O Príncipe de Maquiavel é, em questão de moral, aquilo que a obra de Spinoza é em matéria de fé. Spinoza minou os fundamentos da fé, e não tendeu a nada menos do que a reverter o edifício da religião; Maquiavel corrompeu a política, e encarregou-se de destruir os preceitos da sã moral: os erros de um não foram senão erros de especulação, os do outro diziam respeito à prática" ("Le Prince de Machiavel est en fait de moralle ce qu'est l'ouvrage de Spinoza en matière de foi; Spinosa sapait les fondements de la foi, et ne tendait pas moins qu'à renversrr l'edifice de la religion; Machiavel corrompit la politique et entreprit de détruire les préceptes de la saine moral. Les ereurs de l'un n'étaient que des erreurs de spéculation, celles de l'autre regardaient la pratique") (VOLTAIRE, 1996, p. 113).

[448] Já na carta enviada a Ruge, em 13 de março de 1843, poucos meses antes de sua partida para Kreuznach, durante o verão daquele ano no hemisfério norte, Marx testemunha a seu correspondente sua recente familiaridade com a

feuerbachiana[449], restaurando, assim, no que se referia aos assuntos políticos, a relação adequada entre sujeito e predicado, a qual teria sido como que invertida pela filosofia hegeliana. Com efeito, por meio de Hegel, vê-se, à sua maneira, a retomada da fórmula hobbesiana *rex est populus*, expressa na sua filosofia do direito.

Mas se Hobbes havia hiperbolizado a separação entre Estado e sociedade civil, de modo a tornar completamente inviável qualquer imagem de superação desta dicotomia, a filosofia política de Hegel, por sua vez, se colocava, precisamente, a tarefa de superar esta divisão fundamental ao pensamento moderno. Se, em Hobbes, a potência coletiva não pode ser concebida antes do advento do Estado por lhe faltar autoridade, em Hegel, esta potência não existe por lhe faltar unidade orgânica. O efeito político de ambas as filosofias é, todavia, semelhante: a soberania popular deve ser compreendida como inerente ao soberano e não como corolário da potência coletiva. O Estado representa, então, para Hegel, a razão de ser fundamental de todos os indivíduos e classes da sociedade; ele os antecede e envolve de pleno direito do mesmo modo como um corpo é logicamente anterior aos órgãos que o compõem. É, pois, através do próprio Estado que se apresenta uma via de superação da contradição fundamental entre os dois termos fundamentais que configuram a política moderna: Estado e sociedade civil. Ao Estado cabe a função de conectar os interesses dos diferentes segmentos da sociedade civil, desde os indivíduos até as classes sociais, a uma finalidade geral, uma vez que ele constitui a única instância capaz de ligar vontade subjetiva e objetiva, de modo que os homens possam ser verdadeiramente livres e racionais. A liberdade concreta consiste, nesses termos, no reconhecimento por parte da individualidade pessoal do espírito universal, encarnado no Estado, como seu fim último e verdadeiro.

Com Hegel, a liberdade já não aparece, diferentemente de Hobbes, como uma prerrogativa detida exclusivamente pelo Estado, em oposição à sociedade civil, cujos elementos

---

obra de Feuerbach, *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. V. MARX, 1963c, p. 417. Já tratamos brevemente deste texto no *capítulo 4*, onde destacamos algumas reservas de Feuerbach a respeito de Spinoza. Com relação à estratégia argumentativa de Marx, cabe nos referirmos à seguinte passagem, a respeito da filosofia de Hegel: "abstrair é colocar a essência da natureza *fora da natureza*, a essência do homem *fora do homem*¸a essência do pensamento *fora do ato de pensar*" ("abstrair, c'est poser l'essence de la nature *hors de la* nature, l'essence de l'homme *hors de l'homme*, l'essence de la pensée *hors de l'acte de penser*") (FEUERBACH, 1960b, p. 145).

[449] A esse respeito, remetemos o leitor ao *capítulo 3*. Cabe uma ressalva. Ainda que estejamos fazendo referência a Feuerbach, parte de literatura defende que Marx incorpora o método de Trendelenburg, cujo ataque à dialética hegeliana foi divulgado em 1840, na sua obra *Logische Untersuchungen* (Inverstigações Lógicas). Trendelenburg valorizava as ciências empíricas e preconizava o abandono dos sistemas especulativos de Schelling e de Hegel. Não há, todavia, nenhuma evidência de que Marx tivesse se familiarizado com esta obra ao tempo da redação da sua crítica a Hegel.

teriam alienado seu direito natural em proveito do soberano[450]. Pelo contrário, é por meio do Estado que se dá a união das vontades subjetiva e racional na forma de uma totalidade moral, através da qual o "indivíduo possui a sua liberdade e dela usufrui, enquanto saber, fé e vontade do geral"[451] (HEGEL, 1963, p. 40). O Estado não é concebido, portanto, como uma reunião de homens cujas liberdades individuais têm de ser limitadas, o que reduziria a liberdade à sua dimensão simplesmente negativa, de modo que ela seria como que residual, ou seja, ela somente existiria nos espaços franqueados pelo poder público – exatamente como ocorre segundo Hobbes. A única via de realização da liberdade enquanto realidade positiva é a moralidade concreta (Sittlichkeit), que reúne, no Estado e no direito, a vontade subjetiva à vontade geral, permitindo a reconciliação de todos os subsistemas da sociedade. A *Sittlichkeit* representa a superação da dicotomia entre *ser* (Sein) e *dever-ser* (Sollen), pois a moralidade concreta, à medida que se encontra, necessariamente, conectada aos costumes estabelecidos, ao espírito do povo, é a base para as deliberações normativas[452].

A *Sittlichkeit* se apresenta, então, como corolário de uma "filosofia positiva", tal como esta havia sido caracterizada por Marx, no apêndice da sua tese de doutorado[453]. Nesse sentido, trata-se de algo completamente diferente da *Moralität* kantiana, a qual se impõe ao sujeito porque este constitui uma vontade racional individual, e não na medida em que faz parte de uma comunidade mais ampla. Segundo Hegel, a concepção kantiana de liberdade assenta-se na identificação da vontade enquanto livre-arbítrio, de modo que a moralidade só pode ser concebida enquanto limitação da liberdade, ou seja, como um universal exterior, e não imanente à própria liberdade (HEGEL, 1986, p. 80-81, § 29). A *Sittlichkeit*, por sua vez, fundamenta uma concepção positiva de liberdade a partir de uma teoria dos deveres imanente e ontológica, que se conecta diretamente ao tema do hábito (*Gewohnheit*), o qual, por sua vez, ligado à hexis aristotélica, permite uma caracterização do mundo ético, o mundo do espírito, como *segunda*

---

[450] Nesse sentido, não podemos atribuir a Hegel as reservas de Hobbes com relação à inscrição da palavra *libertas*, gravadas nas torres de Lucca, e à qual nos referimos anteriormente (V. HOBBES, 1839b, p. 201). Sobre o ponto de vista hegeliano, remetemos o leitor às *Lições sobre a filosofia da história* (HEGEL, 1963, p. 41-42).

[451] "l'individu possède as liberté et en jouit, en tant que savoir, foi et vouloir du général" (HEGEL, 1963, p. 40).

[452] Visando superar a distinção entre *ser* e *dever-ser*, que, na forma da *Moralität* kantiana, sugeria a concepção da obrigação enquanto imperativo que se impõe ao sujeito na medida em que este é uma vontade racional individual, Hegel advoga um conceito de obrigação que depende do pertencimento do indivíduo a uma comunidade mais ampla.

[453] Referimo-nos à seção *Princípio geral da diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro* (MARX, 1968b, p. 325-335). A respeito da distinção feita por Marx entre *filosofia positiva* e o *partido liberal*, remetemos o leitor ao *capítulo 3*.

natureza (*zweite Natur*). Assim, é, segundo Hegel, por meio das instituições da vida civil – a família, a sociedade civil, as corporações e, acima de tudo, aquela que engloba e funda as demais, isto é, o Estado – que os homens habituam-se àquilo que é humano[454].

Daí se anteveem as reservas de Hegel com relação à Revolução Francesa, cuja degeneração em revolução social, tal como o acusavam Mallet du Pan e Ferrand[455], subverteu, sob os auspícios de uma vontade negativa, toda a ordem social existente – "aquilo que ela acredita querer não pode ser, para si, senão uma representação abstrata e a realização deste querer nada mais é do que a fúria da destruição"[456] (HEGEL, 1986, p. 50, § 5). Hegel, com efeito, condenava a natureza radicalmente normativa da Revolução Francesa na medida em que esta pretendia reconstruir *a priori*, exclusivamente pelo pensamento, a constituição de um grande Estado real, fazendo tábula rasa das instituições existentes e substituindo tudo o que existia por um sistema abstratamente concebido (HEGEL, 1986, p. 400-401, § 258). O que se nota é que, para Hegel, a Revolução Francesa teria constituído uma tentativa de impor à realidade social os princípios normativos da razão prática, da qual resulta uma concepção de vontade completamente alheia a toda autoridade externa. Porém, privado de qualquer suporte substantivo, um projeto normativo orientado apenas pelo dever-ser não pode redundar senão em tragédia, uma vez que não é possível edificar uma comunidade política sobre um ideal de liberdade que apenas cabe aos indivíduos.

---

[454] Esse é uma interpretação feita por Fischbach, que afirma ser através da reiteração prática de uma normatividade inscrita objetivamente no âmbito da família, da sociedade e do Estado, que os homens, habituam-se àquilo que é humano, não abstratamente, mas concretamente (FISCHBACH, 2005, p. 17). Essa é uma interpretação bastante rigorosa do texto, corretamente fundamentada, a nosso juízo, pelo modo como Hegel caracteriza a pegadogia, ou a arte de tornar homem, isto é, enquanto transformação de um ser natural, de modo a fazê-lo nascer novamente, transformando sua primeira natureza numa segunda, que é espiritual, de tal maneira que o elemento espiritual torne-se, para ele, um hábito (HEGEL, 1986, p. 302, § 151). Simultaneamente, todavia, é possível fazer uma leitura menos generosa dessa passagem de Hegel, e, ao lê-la com as lentes de Althusser, descobrir, nesse devir-homem pelo hábito, um dos elementos que caracterizam a ideologia, isto é, sua existência material (ALTHUSSER, 1976a, p. 105). Habituar-se àquilo que é humano poderia, certamente, ser uma máxima spinozista, mas somente poderia representar um humanismo "real", irredutível a uma filosofia positiva, se este hábito implicar a atualização da potência coletiva em um processo de causalidade adequada de todas suas páticas, o qual é acompanhado pela alegria compartilhada na forma de uma confiança mútua na preservação e na promoção do livre desenvolvimento da coletividade (v. BOVE, 2013, p. 2). Somente assim teremos um hábito propriamente humano, e não ideológico, que, no lugar de nos transformar em bestas ou em meros autômatos orgânicos, nos põe na estrada sempre inacabada da antropogênese, da constituição da humanidade do homem a partir do desenvolvimento múltiplo da sua complexidade, das suas maneiras de afetar e de ser afetado.

[455] Cabe aqui lembrar as impressões de Mallet du Pan, divulgadas na Alemanha por Wieland, por meio do periódico *Teutscher Merkur*, tal como nos referimos no *capítulo 1*, em que se acusava os jacobinos de inverter as ordens estamentais da França.

[456] "So kann das, was sie zu wollen meint, für, sich schon nur eine abstrakte Vorstellung und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein".

A crítica de Marx dirigida à filosofia do direito de Hegel não visa a um retorno a Kant ou às filosofias negativas de modo geral. Trata-se, antes, de denunciar o caráter abstrato e místico das formulações hegelianas, as quais serviam de embasamento jurídico-filosófico à monarquia constitucional prussiana, cujo compromisso com o antigo mundo alemão, suas instituições feudais e seus laços teológicos, durante o reinado de Frederico Guilherme IV, já eram objeto da crítica de Marx desde sua militância na *Rheinische Zeitung*. Se a Alemanha já se encontrava filosoficamente à altura do seu tempo, para retirá-la da irrelevância política, era necessário fazer a crítica filosófica dos seus fundamentos filosóficos, o que já era anunciado por Marx na sua correspondência a Ruge, em março de 1842 (MARX, 1963b, p. 401), ocasião em que, conforme o dissemos[457], Marx afirmava que *Res publica* era algo intraduzível em alemão. De 1842 a 1843, quando da redação da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o horizonte de Marx já havia se alterado, no entanto; e, contra o hibridismo inerente à monarquia constitucional, já não se afigurava como *télos* a república, mas a democracia.

O soberano é, de fato, como que o ponto arquimediano da filosofia política hegeliana, por meio do qual os indivíduos abandonam a condição de *grande número*[458] (οἱ πολλοί), para passar à condição de povo. Sem o soberano, não há senão a dispersão empírica de elementos justaposto, desprovidos de unidade orgânica (HEGEL, 1986, p. 469, § 301). O *grande número* é, certamente, um conjunto, mas, segundo, Hegel, trata-se de um conjunto "somente enquanto a *multidão*, quer dizer, como massa informe cujos movimentos e ações são apenas elementares, desprovidos de razão, selvagens e terríveis"[459] (HEGEL, 1986, p. 473, § 303). A soberania não é apenas uma qualidade do Estado, mas é o próprio aspecto individual do Estado, o qual somente pode existir na pessoa do monarca. O avesso do monarca não é, pois, o povo, posto que este não é senão um momento da unidade orgânica, e sim o grande número, o qual é confundido pela linguagem ordinário com o povo. Assim, quando, a propósito da constituição, se ouve falar do povo, deste todo inorgânico, então não se pode esperar que se fale senão em generalidades e declamações sem qualquer verdade[460] (HEGEL, 1986, p. 473, p. § 303). Eis, então, porque Hegel afirma que "o povo, considerado *sem* seu monarca e sem a *articulação* do

---

[457] V. *capítulo 3*.
[458] O termo usado por Hegel é *die Vielen* ou, traduzido literalmente, *os muitos*.
[459] "(…) aber nur als die Menge - eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre".
[460] "Wie man in Beziehung auf Verfassung noch vom *Volke*, dieser unorganischen Gesamtheit, sprechen hört, so kann man schon zum voraus wissen, daß man nur Allgemeinheiten und schiefe Deklamationen zu erwarten hat".

todo que a este se liga necessária e imediatamente, é a massa informe, que já não é um Estado, e para a qual não se aplicam *nenhuma* das determinações que existem somente no todo *formado em si mesmo* (...)[461] (HEGEL, 1986, p. 447, § 279). Diferentemente dos indivíduos privados, cujas vontades permanecem presas a um sistema de carências, a vontade do soberano é a única capaz de elevar-se ao universal, de modo que o seu "eu quero" suprime todas as particularidades. O soberano é, pois, a instância suprema, que conserva todas as formas particulares na sua unidade simples, e tudo *decide* por um "eu quero", cuja autodeterminação funda o universal na mesma medida em que afirma a sua própria individualidade e personalidade. Concebida nesses termos, não parece estranho que Hegel aproxime semelhante concepção da soberania daquela fundada na autoridade divina, a qual, a seu juízo, é a que mais se aproxima da verdade da soberania, que se caracteriza, fundamentalmente, pela incondicionalidade do seu direito e do seu conteúdo (HEGEL, 1986, p. 446, § 279).

A análise do parágrafo 279 do texto de Hegel se revela crucial, pois é a partir dela que se pode testemunhar a presença da problemática da democracia enquanto tema específico da argumentação de Marx[462]. A respeito do modo como a família e a sociedade civil, de pressupostos e elementos ativos na constituição do Estado, são tomados, como objetos ou momentos objetivos do Estado, Marx argumenta que Hegel, toma os sujeitos reais por predicados e os predicados, por sujeito. Do mesmo modo, Hegel não apenas deduz o povo da soberania, como, abstraindo essa de suas bases reais, procura subjetivá-la na pessoa do monarca. Assim, "ao invés de concebê-las[463] como predicados de seus sujeitos, Hegel torna os predicados independentes e os transforma, então, de forma mística, em seus sujeitos"[464] (MARX, 1981i, p. 224). A existência dos predicados é, por essa via, identificada como sujeito, sendo o sujeito, então, a própria existência da subjetividade, do mesmo modo que a pessoa é a própria existência da personalidade. Desse modo, Hegel deduz o monarca do conceito de soberania porque ele parte da ideia de soberania, que nada mais é do que predicado de sujeitos reais, e a transforma em sujeito, cuja corporificação num sujeito real impõe a sua identificação

---

[461] "*Das* Volk, *ohne* seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind (…)".

[462] Marilena Chauí também conferiu importância central a este parágrafo no seu texto a respeito da relação entre Marx e Spinoza. V. CHAUÍ, 1983, p. 10.

[463] Marx se refere à subjetividade (*Subjektivität*) e à personalidade (*Persönlichkeit*).

[464] "Statt sie nun als Prädikate ihrer Subjekte zu fassen, verselbständigt Hegel die Prädikate und läßt sie hinterher auf eine mystische Weise in ihre Subjekte sich verwandeln".

com o próprio monarca. Em suma, a soberania, a essência do Estado, é autonomizada com relação ao povo, o qual é tomado, então, como simples momento da substância mística, a qual é corporificada pelo monarca[465].

A crítica de Marx concentra-se no aspecto teológico-metafísico da concepção de soberania hegeliana, contrapondo a esta uma perspectiva popular e imanente ao social, da qual se depreende, por desenvolvimento interno, a soberania. Feuerbach é, então, uma referência crucial, mas é preciso ter em mende a inovação de Marx, que trata de se valer da *lógica tradutiva* à sua maneira, explorando as suas consequências na crítica da filosofia política hegeliana. Isto permite a caracterização da argumentação de Hegel como uma elaboração *a parte post*, como resultado derradeiro de uma *filosofia positiva*, a qual somente pode operar através de tautologias, que toma as determinações como sendo o próprio fundo das coisas. Se um povo que vive sob uma monarquia ele não pode, certamente, ser apreendido, fora desta estrutura que o determina, senão como massa informe. Dizê-lo, todavia, constitui apenas tautologias, pois tomando um povo determinado, Hegel acredita estar tratando do povo em geral[466]. Por aí se vê o lugar ocupado pelo questionamento de Marx à identificação da soberania com o monarca, de tal modo que podemos imputar a esta a condição de inverdade, ainda que se trate de uma inverdade existente (MARX, 1981i, p. 230). O questionamento de Marx evidencia fortes afinidades com Feuerbach, mas também com Spinoza, com cuja análise do teológico-político ele havia se familiarizado alguns anos antes. Eis o que diz Marx:

> Na monarquia, o todo, o povo, é subsumido sob um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *própria constituição* aparece somente como *uma* determinação, isto é, a autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o *enigma* solucionado de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas, sim, constantemente remetida à *existência*, segundo a realidade efetiva, em seu fundamento efetivo, os *homens efetivos*, o *povo efetivo*, e colocada como obra própria do povo. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em certo sentido, isso vale também para a monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a *constituição* em geral é apenas um momento da existência do povo – que não é a *constituição política* que forma por si mesma o Estado.
> 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 homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o

[465] Morfino sinstetiza a análise de Marx da inversão hegeliana da seguinte forma: "Então, o empírico, o arbítrio, é interpolado no lógico, precisamente porque o lógico se coloca como substantificação de predicados que, depois, dever encontrar um suporte empírico" ("Dunque l'empirico, l'arbitrio, viene interpolato nel logico, proprio perché il logico si pone come sostantificazione di predicati che poi devono trovare un supporto empirico) (MORFINO, 2013, p. 5).
[466] Sobre isso, v. MARX 1981i, p. 230.

> povo, mas o povo, a constituição. A democracia, sob certo aspecto, está para as demais formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões. O cristianismo é a religião χατ' εξοχην [por excelência], a *essência da religião*, o homem divinizado como uma religião *particular*. Assim é também a democracia *a essência de toda constituição política*, o homem socializado como uma constituição *particular*. Ela se relaciona com as demais constituições tal como gênero se relaciona com suas espécies, salvo que, aqui, o próprio gênero aparece como existente e, por conseguinte, como uma espécie *particular* em face das demais cujas existências não correspondem a suas essências. 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, sim, a lei, em razão do homem; trata-se de uma *manifestação humana*, enquanto nas outras formas de Estado, o homem é uma *manifestação da lei*. Tal é a diferença fundamental da democracia[467] (MARX, 1981i, p. 231).

Para Marx, a democracia é, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da política[468], enquanto a monarquia nomeia unicamente uma forma, mas não se trata apenas de uma forma indiferente ao conteúdo, e sim uma forma que falsifica (*verfälschen*) o seu conteúdo[469] (MARX,

---

[467] "In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter eine seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung, subsumiert; in der Demokratie erscheint die *Verfassung selbst* nur als *eine* Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volks. In der Monarchie haben wir das Volk der Verfassung; in der Demokratie die Verfassung des Volks. Die Demokratie ist das aufgelöste *Rätsel* aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach; sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eignes* Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen; man könnte sagen, daß dies in gewisser Beziehung auch von der konstitutionellen Monarchie gelte, allein der spezifische Unterschied der Demokratie ist, daß hier die *Verfassung* überhaupt nur *ein* Daseinsmoment des Volkes, daß nicht die *politische Verfassung* für sich den Staat bildet".
"Hegel geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung. Die Demokratie verhält sich in gewisser Hinsicht zu allen übrigen Staatsformen, wie das Christentum sich zu allen übrigen Religionen verhält. Das Christentum ist die Religion χατ' εξοχην [vorzugsweise], das *Wesen der Religion*, der deifizierte Mensch als eine *besondre* Religion. So ist die Demokratie das *Wesen aller Staatsverfassung*, der sozialisierte Mensch, als eine *besondre* Staatsverfassung; sie verhält sich zu den übrigen Verfassungen, wie die Gattung sich zu ihren Arten verhält, nur daß hier die Gattung selbst als Existenz, darum gegenüber den dem Wesen nicht entsprechenden Existenzen selbst als eine *besondre* Art erscheint. Die Demokratie verhält sich zu allen übrigen Staatsformen als ihrem alten Testament. Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da, es ist *menschliches Dasein*, während in den andern der Mensch das *gesetzliche Dasein* ist. Das ist die Grunddifferenz der Demokratie".

[468] Os termos utilizados em alemão são *Inhalt* (conteúdo) e *Form* (forma).

[469] Apesar das semelhanças com Spinoza, aqui Marx se mostra, no final das contas, decididamente mais próximo de Feuerbach. A argumentação de Marx depende do postulado de uma distância entre essência e existência, o que é incompatível com a perspectiva de Spinoza (*E*, II, def. 2, p. 92). Ademais, com base nas obras políticas de Spinoza, não é possível dizer que a monarquia, ou que a aristocracia, constitua uma falsificação do conteúdo da política. Antes, ambas devem ser avaliadas a partir dos próprios pressupostos da sua forma, e não por um conteúdo transcendental. Cada tipo de Estado tem a sua própria essência, e não existe um Estado em geral. Com efeito, as instituições de cada Estado devem ser avaliadas de acordo com a liberação da *multitudinis potentia* que lhe é própria, o que quer dizer que cada Estado estará mais em conformidade com a sua forma à medida que suas instituições melhor se ajustarem ao esforço de perseverar na existência que é próprio à sua forma. Não será, então, o Estado, como um todo, que poderá falsificar sua forma, pois isto quereria dizer que algo está diretamente em contradição consigo mesmo, antes, o que está em jogo segundo Spinoza, é a existência de instituições que não permitem a expressão adequada da *multitudinis potentia*, convertendo, como o dissemos *no capítulo 5*, os homens, de seres racionais, quer em bestas quer em autômatos (*TT-P*, XX, § 6, p. 636), o que redunda em graves perigos

1981i, p. 230). A democracia de Marx é o próprio corolário do homem tomado como *zoon politikon*, o que redunda na sua apreensão enquanto *Gattungswesen*, como ser genérico, conforme a fórmula feuerbachiana. A esta dialética desigual, envolvendo monarquia e democracia, Morfino atribui o nome de *dialética manca*, na medida em que "a democracia é a verdade da monarquia, mas não o contrário; a democracia pode ser concebida por si mesma, a monarquia, não (...); na democracia, cada elemento é um elemento do povo, enquanto na monarquia um elemento se separa deste"[470] (MORFINO, 2013, p. 10). A democracia é, assim, a *Verfassungsgattung*, a constituição política por excelência, reconciliação entre essência e existência. Tanto Morfino quanto Abensour, apesar das notáveis diferenças com relação à interpretação da obra de Marx[471], convergem no sentido de apontar as afinidades da argumentação de Marx com o método feuerbachiano. É bem verdade que Marx sequer esconde esta relação, estabelecendo um paralelismo entre a análise da política e o modo como Feuerbach interpretava o cristianismo relativamente ao fenômeno religioso em geral.

Aplicada à política, esta sensibilidade feuerbachiana torna-se, pelas mãos de Marx, uma forma de conceber a reconciliação entre ser e dever-ser sem que esta passasse pela chancela demiúrgica da autoridade política. Nas suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach afirmava: "o homem é a essência fundamental do Estado. O Estado é a totalidade realizada e explicitada da essência humana"[472] (FEUERBACH, 1960b, p. 167). Diferentemente de Hegel, portanto, Marx valoriza a experiência revolucionária francesa, precisamente porque eles não se ativeram à sua dimensão política: na verdadeira democracia é preciso que o Estado político pereça[473]; afinal, em todos os Estados que não são democráticos, a lei, a constituição,

---

para que o Estado continue a existir (v. MATHERON, 1988, p. 351 e p. 427-428). Cabe destacar, ainda a respeito da teoria política spinozista, que se bem que a democracia enseje *ipso facto* a expressão da *multitudinis potentia*, tanto a monarquia quanto a aristocracia somente poderão expressá-la indiretamente, e isto à medida que um equilíbrio coletivo proveniente do arranjo institucional permite que o desejo de uns não entre em contradição com o desejo da multidão.

[470] "la democrazia è la verità della monarchia, ma non viceversa; la monarchia è un'inconseguenza della democrazia, ma non viceversa; la democrazia può essere concepita per se stessa, la monarchia no (…) nella democrazia ogni elemento è un momento del popolo, mentre nella monarchia un elemento si stacca da esso".

[471] A principal diferença entre ambos diz respeito ao modo como os dois autores abordam as obras de juventude de Marx. Enquanto Abensour sugere a continuidade entre tais obras e aquelas consideradas como obras da maturidade, Althusser se mantém na linha de intérpretes como Della Volpe e Althusser, que enfatizam a descontinuidade.

[472] "L'homme est l'essence fondamentale de l'État. L'Etat est la totalité réalisée, élaborée et explicitée de l'essence humaine".

[473] A frase de Marx é: "os franceses modernos compreenderam o seguinte: que na verdadeira democracia o *Estado político pereça*" (Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe) (MARX, 1981i, p. 232).

enfim, todos aspectos da esfera política instituída, porque estão em contradição consigo mesmos, dominam sem que sua soberania penetre materialmente no conteúdo social, de modo que todos estes Estados são marcados por uma impotência, por uma limitação que lhes é inerente. Com efeito, apenas a democracia, porque é a própria reconciliação do fundo da política com a sua forma, da essência política dos homens com as suas instituições, pode constituir uma verdadeira soberania. A democracia é, conforme o vimos no *capítulo 3*, a emancipação humana, tal como Marx a denomina em *Sobre a questão judaica*, a superação do dualismo entre o Estado político e a sociedade civil. A democracia representa, desse modo, a única via coerente de transformação, porque é a única manifestação verdadeira da essência política do homem, que, então, se reapropria das suas forças naturais – antes, alienadas. Se Hegel havia formulado a superação da dicotomia entre Estado e sociedade civil conferindo primazia ao primeiro, em detrimento ao segundo, Marx, por sua vez, concebe uma via alternativa de superação, afirmando, através da lógica tradutiva feuerbachiana, o protagonismo da sociedade.

6.2. A democracia enquanto enigma solucionado do político

Enfatizamos, no *capítulo 4*, o modo como as leituras feitas por Marx do *Tratado teológico-político*, que redundaram na compilação de uma verdadeira montagem, estiveram ligadas a sua militância junto à *Rheinische Zeitung*. Neste período, a argumentação de Marx se valia, com frequência, de uma sensibilidade afim ao pensamento político de Kant e de Fichte, notabilizando-se, portanto, pela sua crítica ao *continuum* teológico-político, o que abrangia o despotismo e a censura, além da perpetuação das instituições feudais. Apesar das reservas contidas nos textos de Feuerbach a respeito de Spinoza, ao qual, conforme vimos, ele atribuía um papel fundamental no desenvolvimento da filosofia especulativa, é também certo que, nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach apresenta o ateísmo em linha de continuidade com o panteísmo spinozista: "o *panteísmo* é a *consequência necessária* da teologia (ou do teísmo), ele é a teologia *consequente*; o *ateísmo* é a *consequência necessária*

do “panteísmo”, o “panteísmo” *consequente*”[474-475] (FEUERBACH, 1960b, p. 140). O que se percebe, na crítica de Marx a Hegel, não é, portanto, apenas a assimilação da lógica tradutiva feuerbachiana, mas, simultaneamente, a aplicação de segunda mão, o manuseio contrabandeado, de alguns princípios filosóficos de Spinoza, tal como estes foram recepcionados por Feuerbach[476], além da recuperação de alguns elementos oriundos da sua leitura do *TT-P*.

É necessário nos referirmos mais uma vez à necessidade de pensarmos a relação de Spinoza e Marx além do paradigma da influência, através da imagem de um fio vermelho, o qual põe em evidência tanto as continuidades quanto as descontinuidades que marcam a recepção do spinozismo – e não tanto de Spinoza – no contexto intelectual europeu. Yves Citton propõe a substituição da noção de influência pela de invenção, o que permitiria dar conta, precisamente, das ambiguidades que envolvem a disseminação do pensamento de Spinoza (CITTON, 2007, p. 312). No caso das afinidades existentes entre a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de um lado, e a filosofia política spinozista, do outro, estas devem ser pensadas tendo em vista o modo como Marx trabalha os conteúdos do spinozismo, valendo-se de suas leituras do *Tratado teológico-político*, de suas leituras indiretas de Spinoza, seja através de Hegel seja por meio de Feuerbach, além de outras tantas fontes que agiam como propagadores e modificadores do spinozismo na Alemanha e na Europa. Este trabalho de investigação não pode, por conseguinte, permanecer refém da imagem da continuidade, que se impõe necessariamente tão logo pensamos em termos de influência.

Marx havia elaborado a sua *montagem* do *TT-P* cerca de dois anos antes de redigir a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Neste texto, porém, o que se vê é a associação da inspiração feuerbachiana, onde Spinoza desempenha um papel crucial, com algumas ideias que podemos, com todo rigor, supor que Marx tenha assimilado a partir das leituras feitas dos textos de Spinoza, em 1841. Não é nossa intenção fazer uma análise detalhada a respeito da relação entre o conceito de democracia presente na *Crítica da filosofia do direito de* Hegel e a filosofia

---

[474] "Le *panthéisme* est la *conséquence nécessaire* de la théologie (ou du théisme), il est la théologie *conséquente*; l’athéisme est la conséquence nécessaire du ‘panthéisme’, le ‘panthéisme’ *conséquent*”.

[475] Como o afirma Bensussan a respeito deste trecho, é preciso lembrar que Feuerbach identifica o panteísmo com a filosofia de Spinoza, e o ateísmo, com a nova filosofia alemã, da qual ele (Feuerbach) é, inclusive, um porta-voz (BENSUSSAN, 2007, p. 116).

[476] No capítulo 4, vimos como algumas formulações spinozistas, presentes em Feuerbach, chegaram até Marx e foram registrados em *A sagrada família*.

política de Rousseau[477]. Sobre este tópico, Morfino argumenta, a partir do exame do caderno de notas de Marx dedicado ao *Contrato Social*[478] – elaborado em 1843, isto é, no mesmo período em que redigia suas considerações sobre a filosofia do direito hegeliana –, que Rousseau não constitui um modelo para Marx no que se refere ao seu conceito de democracia, até mesmo porque a democracia é desvalorizada por Rousseau. O que Marx retém de Rousseau é, sobretudo, a sua análise da alienação. Nesse sentido, Morfino destaca que "Marx encontra em Rousseau os termos-chave da alienação da essência humana no pacto social (a alienação total de cada associado), em prol da criação de um ente metafísico que, depois, se opõe, como algo de estranho (a vontade geral), aos indivíduos que o criaram"[479] (MORFINO, 2013, p. 19). A partir das anotações de Marx, é possível acompanhar o modo como este interpreta a argumentação rousseauista, cuja opção pela república abole a alienação monárquica por meio do campo abstrato do Estado sem abolir a separação do público e do privado. A solução de Marx não poderia ser mais diversa. Ao optar pela democracia, no lugar da república, Marx vislumbra a superação da alienação monárquica, que é a própria contradição entre o Estado e a sociedade civil, por meio da dimensão social. Em suma, se, para Rousseau, é a república que possibilita a negação da alienação monárquica, para Marx, isto somente pode ser atingido por meio de uma democracia, que abole, precisamente, a separação sobre a qual se estrutura a república. Marx valoriza mais a dimensão spinozista presente em Feuerbach do que a dimensão rousseauista, também ela presente neste autor.

Muito embora não existam elementos que nos permitam afirmar que Marx tenha lido o *Tratado Político* de Spinoza, de onde poderia ter assimilado a noção da democracia como único regime político *absoluto em tudo* (*TP*, XI, § 1, p. 268), Marx reteve na sua montagem do *TT-P*, a concepção do Estado democrático como o mais natural porque o mais próximo da liberdade que a natureza concede a cada um (*TT-P*, XVI, § 11, p. 520), conforme o demonstra o fragmento 75. Esta formulação parece estar no centro do argumento marxista a respeito da democracia enquanto *Verfassungsgattung*, isto é, a constituição política por excelência. O que se percebe a partir da leitura do *Tratado Teológico-político* é, com efeito, a presença de uma argumentação

---

[477] Uma referência clara é Della Volpe, cujo ensaio *Rousseau e Marx*, foi publicado originalmente em 1957.
[478] Na MEGA IV. 2, de 1981, estão publicados seis cadernos de notas redigidos por Marx durante sua estadia em Kreuznach. O segundo caderno possui oito seções, sendo a quarta dedicada a anotações extraídas de Do contrato social, de Rousseau (p. 91-101).
[479] "Marx ritrova in Rousseau i termini chiave dell'alienazione dell'essenza umana nel patto sociale (l'alienazione totale di ciascun associato) a vantaggio della creazione di un ente metafisico che poi si oppone, come un che di estraneo (la volontà generale), agli individui che lo hanno creato"

que não admite a separação da soberania relativamente à potência da vida coletiva. Nesse sentido, a filosofia política de Spinoza constitui, ao lado da inspiração feuerbachiana, um eixo fundamental do discurso de Marx. Se bem que Marx não fale ainda em emancipação, a caracterização da democracia como verdade da política permite que vejamos a presença deste conceito por meio mesmo da sua ausência; afinal, ao analisar a política segundo a lógica da solução do enigma, Marx estabelece como horizonte um ideal de transparência, o qual constitui uma das dimensões do conceito de emancipação[480]. De acordo com Laclau, a dimensão da transparência se caracteriza pela crença de que "se a alienação, em seus vários aspectos – religioso, político, econômico etc – for totalmente erradicada, não haverá senão a absoluta coincidência da essência humana consigo mesma e não haverá espaço para qualquer relação seja de poder seja de representação"[481] (LACLAU, 1996, p. 1).

Percebe-se, então, a insinuação de um discurso *meta-político*, em que a verdade da política é sempre deslocada para uma dimensão que dela permanece separada, pois o que importa é desvelar uma verdade subjacente e, trazendo-a à luz do dia, desfazer a alienação *reinante*. Nesses termos, o social é concebido como a verdade da política, como uma verdade que só pode ser concebida em termos negativos, isto é, como desvelamento do falso. A identificação do falso à política representa o cerne de uma sensibilidade meta-política que se insurge contra o ufanismo inerente a uma concepção para-política, cujo distanciamento com relação ao social constitui, precisamente, o seu ponto arquimediano. Nesse sentido, em vista do objetivo de superação do paradigma hegeliano, não se poderia esperar que Marx extraísse o seu conceito de democracia de Rousseau, que havia forjado uma filosofia política, a esse respeito, infensa às exigências meta-políticas que Marx então se impunha. Conduzido a uma concepção da política que, segundo a lógica da transparência, afirmava a democracia enquanto enigma solucionado da política, Marx se vale de Spinoza à sua maneira, como crítico da dominação, e enquanto pensador da emancipação[482].

---

[480] Referimo-nos, tal como o fizemos no *capítulo 2*, à análise de Laclau do conceito de "emancipação". Laclau

[481] "if alienation in its various aspects - religious, political, economic, etcetera - has been radically eradicated, there is only the absolute coincidence of human essence with itself and there is no room for any relation of either power or representation".

[482] Talvez razões semelhantes tenham levado Bensussan, quando da redação do verbete "emancipação", que integra *Dicionário crítico do marxismo* (BENSUSSAN, 1999, p. 382-384), a destacar, logo na abertura do texto, a ressonância spinozista do conceito, que ele remonta ao *Tratado Político*. Simultaneamente, Bensussan se refere ao *Contrato Social*, de Rousseau, cuja ideia de reapropriação das forças próprias do homem está na base do conceito de emancipação. Com base nestas indicações de Bensussan e tendo em vista a análise da Crítica da filosofia do direito de Hegel, talvez pudéssemos avalizar a tese de que se bem que Marx tenha se valido de Spinoza

A lógica da transparência, inerente à formulação clássica do conceito de emancipação, põe em cena certa concepção de essência que podemos atribuir a Feuerbach, mas que nos parece inadequada quando confrontada com os escritos de Spinoza. A essência de que fala Feuerbach é um dado natural, cuja alienação necessita apenas ser revelada para que ela possa tomar de assalto a existência, convertendo-se, efetivamente, em tudo aquilo que ela já é de direito. Nesses termos, transformar o mundo significa abrir espaço para a existência de uma essência humana preconcebida, de tal modo que possamos reconhecê-la como efeito da sua própria afirmação. Para Spinoza, por sua vez, existe uma reciprocidade incontornável entre essência e existência (*É*, II, def. 2, p. 92), de onde deriva o caráter relacional da sua ontologia e duas diferenças fundamentais entre sua filosofia e aquela de Feuerbach: Spinoza não é nem iluminista nem humanista[483]. Conforme vimos no *capítulo 4*, Spinoza não pode ser identificado com a postura tipicamente iluminista que identifica a religião como resultado de um erro especulativo, de modo que ela sempre estaria associada a uma dinâmica de alienação e servidão. A superstição é o corolário da própria inscrição do homem no mundo, um modo finito e, portanto, sujeito à dispersão de acontecimentos cujas causas são frequentemente ignoradas, gerando uma oscilação contínua entre medo e esperança. A religião não é absurda para Spinoza, o que é absurdo é a confusão entre razão e religão, de modo a tentar fazer com que a religião se expresse racionalmente, e a razão se expresse religiosamente (OSIER, 1968, p. 11). Por outro lado, e na mesma linha de argumentação, uma vez que o homem é inserido na ordem geral e comum da natureza, todas as formulações que lhe concedem um lugar privilegiado ou sobranceiro à mesma são lançadas por terra.

---

para forjar seu conceito de democracia, o que se nota é a presença de uma sensibilidade rousseauista, quer ele tenha assimilado esta diretamente de Rousseau, quer esta tenha lhe vindo por meio de Feuerbach.

[483] Esta diferenciação foi estabelecida por Marilena Chauí no texto *O jovem Marx leitor de Espinosa* e remontam à análise feita por Jean-Pierre Osier na sua introdução à sua tradução francesa de *A essência do cristianismo* (OSIER, 1968, p. 11) – o título da primeira seção da introdução de Osier (*Ou Spinoza ou Feuerbach*) é claramente uma referência à expressão *aut Deus aut Natura*, que analisamos mais acima. É preciso dizer, conforme o argumenta Osier, que a visão de Feuerbach a respeito da religião se modificou radicalmente entre 1838 e 1841, ou seja, entre a publicação de sua obra sobre Bayle (*Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit interessantesten Momenten*) e a publicação de *A essência do cristianismo*, período em que ele abandona uma abordagem classicamente iluminista para uma abordagem propriamente sua do fenômeno religioso (v. OSIER, 1968, p. 12-14). Aqui, retomamos as conclusões de Chauí com algumas ressalvas. Em primeiro lugar, a distinção entre Feuerbach e Spinoza é apreendida negativamente, o que nem sempre é uma boa forma de apresentação da diferença. E por aí se vê que sob muitos aspectos Spinoza pode ser identificado ao iluminismo, se bem que com novas ressalvas – haja vista a obra de Jonathan Israel, e também ao humanismo, embora não se trate do humanismo clássico, mas sim de um humanismo "real", sem otimismo nem utopia, um humanismo que apreende o fato incontornável de que o homem é um modo finito inscrito na ordem comum da Natureza.

A condição natural do homem, sua inscrição imediata no mundo, não envolve nenhuma transparência, mas sim opacidade, que é o próprio efeito da desconstrução de qualquer postulado que conceda um privilégio à humanidade, concebendo-a como *imperium in imperio*. Se Spinoza rejeita todo privilégio ao humano, isto tem certamente a ver com o modo como ele valoriza dois temas, os quais não estão presentes na obra de Feuerbach: imaginação e afetos. A imaginação em Spinoza constitui uma *Lebenswelt*[484], isto é, uma realidade imediata, constituída pelo modo como nós vivemos e interagimos com o nosso mundo. Nesse sentido, "a imaginação é feita de palavras, representações, conceitos, paixões, gestos, condutas, práticas, proibições, que não podem ser objeto de um simples desvelamento, da reapropriação da essência genérica alienada nestes"[485] (MORFINO, 2013, p. 23). A concepção de democracia desenvolvida por Spinoza implica, certamente, a imagem de um poder que se apresente como momento imanente e sempre revogável da potência da multidão. Mas esta relação não é passível de ser compreendida, em termos spinozistas, a partir da lógica da inversão da inversão, do desvelamento, pois esta perde de vista que todas as formas políticas existentes envolvem uma relação plenamente positiva e afirmativa *vis-à-vis* a potência da multidão, o que quer dizer que não existe nenhuma sociedade na face da Terra que não seja expressão da própria produtividade humana. Quando Spinoza afirma, no *Tratado Teológico-Político*, que os homens combatem pela sua servidão como se fosse a sua salvação (*TT-P*, prefácio, p. 62), ele não está afirmando, por esta via, que os homens assim o fazem simplesmente porque se enganaram ou porque eles foram convertidos em algo diferente daquilo que são.

O caráter relacional da ontologia spinozista se conecta aqui diretamente com sua concepção a respeito da essência humana, a qual Spinoza define como sendo igual ao desejo – "o Desejo é a própria essência do homem" (*É*, III, definições dos afetos, 1, p. 304)[486-487] É com base nisso que Spinoza afirma que os homens são mais frequentemente conduzidos pelo desejo cego do que pela razão, de tal modo que eles devem ser definidos por "todo apetite pelo qual

---

[484] A esse respeito, remetemos o leitor ao texto de Althusser, *L'unique tradition matérialiste* (ALTHUSSER, 1993a, p. 79-81 e p. 84).
[485] " l'immaginazione è fatta di parole, rappresentazioni, concetti, passioni, gesti, condotte, pratiche, interdetti, che non possono essere l'oggetto di un semplice disvelamento, della riappropriazione dell'essenza generica in essi alienata".
[486] "Cupiditas est ipsa hominis essentia".
[487] V. também *É*, III, prop. 9, esc., p. 218.

eles são determinados a agir e se esforçar em se conservar”[488] (*TP*, cap. II, § 2, p. 97). Ao mesmo tempo, é preciso lembrar que, uma vez que o homem é parte da natureza, não se pode imaginar nem por um segundo que ele se subtraia desta ordem, de tal maneira que possa deixar de sofrer outras mudanças além daquelas que podem ser compreendidas exclusivamente através da sua própria natureza e das quais ele é causa adequada (*É*, IV, prop. 4). Ora, o desejo, segundo Spinoza, não pode envolver senão sua própria afirmação, sendo indissociável da natureza humana. Assim, uma vez que os homens se encontra sempre submetidos à ordem comum da natureza, eles permanecem sempre sujeitos às paixões, não porque estas representem a submissão deles a uma potência que lhes é externa, mas porque estas são o corolário inerente à sua condição natural. Então, ao lutar pela sua servidão como se fosse sua salvação, percebe-se que os homens buscam na servidão sua própria salvação, a afirmação mesma da sua essência. A servidão é índice, portanto, do caráter paradoxal que acomete todos os objetos de desejo dos homens, de modo que mesmo na sua negatividade mais radical, a servidão pode constituir algo de naturalmente desejável[489]. Eis, então, por que Bove afirma que “o segredo mais profundo da força (e do poder) da superstição, é a própria força ou a potência do *conatus*[490] (BOVE, 1996, p. 186). Assim é que com a lógica tradutiva feuerbachiana, “na simples inversão sujeito-predicado, no desvelamento, perde-se a potência teórica que Althusser justamente chamou de materialismo do imaginário spinozano”[491] (MORFINO, 2013, p. 23).

6.3. *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*: materialismo e humanismo

A questão da transformação permanece presa, em Feuerbach, a uma lógica tradutiva, o que não é senão o próprio horizonte da transparência, de modo que a alienação é pensada conforme a imagem de uma exteriorização do sujeito no objeto, cuja reversão, por sua vez, deve ser pensada segundo o retorno a si do sujeito. Se Rancière tem razão ao enxergar em Marx o

---

[488] “tout appétit par lequel ils sont déterminés à agir et s’efforcent de se conserver" [quocunque appetitu, quo ad agendum determinantur quoque se consevare conatur].
[489] Para uma análise deste problema central da política spinozista, remetemos o leitor à Strategie du conatus, de Bove (BOVE, 1996, p. 180).
[490] "Le secret le plus profond de la force (et du pouvoir de la supersticion, c’est la force même ou la puissance du *conatus*".
[491] “nella semplice inversione soggetto-predicato, nel disvelamento, si perde la potenza teorica di ciò che Althusser ha giustamente chiamato il materialismo dell’immaginario spinoziano”.

modelo de uma interpretação meta-política, tal como nos referimos no *capítulo 3*, trata-se, sobretudo, de uma perspectiva que somente se justifica na medida em que tomamos em consideração as obras de Marx mais fortemente associadas a Feuerbach, como são aquelas redigidas entre sua estadia em Kreuznach e sua transferência para Bruxelas, ou seja, entre o verão de 1843 e fevereiro de 1845. É nesse período que Marx, após ter escrito uma tese de doutorado sobre Demócrito e Epicuro alguns anos antes, passa a reivindicar um certo materialismo, que logo seria abandonado, a partir das *Teses sobre Feuerbach*, em benefício do materialismo prático[492]. Consideramos que as limitações na concepção do político são flagrantemente meta-políticas à medida que Marx se mantém no horizonte de um *materialismo sensualista*, tal como é o caso do materialismo de Feuerbach, que é concebido segundo um regime de transparência.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* são fortemente influenciados por Feuerbach, a quem Marx se refere de forma elogiosa já no prefácio do texto: "é somente a partir de *Feuerbach* que a crítica *positiva*, humanista e naturalista começa"[493] (MARX, 1968d, p. 468). Com efeito, Feuerbach era, então, aos olhos de Marx, "o verdadeiro conquistador da velha filosofia"[494] (MARX, 1968d, p. 569) e isso por três razões: i) por conta da sua demonstração de que a filosofia padece da mesma consciência invertida que afeta a dinâmica religiosa, ii) porque ele estabeleceu o verdadeiro materialismo e a verdadeira ciência e iii) por ter criticado a concepção da dialética hegelianao enquanto negação da negação. Sem dúvida, existe algo de profundamente produtivo na perspectiva feuerbachiana e no seu materialismo, na medida em que se permite perceber, de uma forma a um só tempo spinozista e marxista, a não-anterioridade da consciência de si com relação à consciência das coisas. Este é, aliás, um dos eixos de articulação da relação entre o spinozismo e o marxismo, tal como Fischbach a aborda[495]. A partir dos *Manuscritos de 1844*, o que se vê é o desenvolvimento de uma perspectiva segundo a qual a consciência é sempre segunda e derivada. De fato, tal como enfatiza Fischbach, a concepção da consciência, como exposta por Marx, se opõe à tradição idealista na medida em que, neste caso, a consciência do objeto supõe a consciência de si (FISCHBACH, 2005, p. 59).

---

[492] Referimo-nos brevemente a esta questão no *capítulo 4*.
[493] "Von *Feuerbach* datiert erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik".
[494] "der wahre Überwinder der alten Philosophie".
[495] Os demais eixos expostos por Fischbach são: i) a tese da identidade entre natureza e história e ii) a perspectiva de uma ontologia da atividade produtiva (FISCHBACH, 2005, p. 29). É importante destacar ainda a centralidadade das análises de Fischbach para o desenvolvimento das nossas próprias impressões a respeito da relação entre Spinoza e Marx tal como esta se dá nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.

Fischbach se vale da seguinte formulação de Marx: "o modo como a consciência é, e como algo é para ela, é o *conhecer*. O conhecer é seu ato único. Alguma coisa, assim, vem a ser para ela, na medida em que ela *conhece* este *algo*"[496] (MARX, 1968d, p. 580). Nesse sentido, é possível notar, na perspectiva de Marx, a assimilação daquilo que expusera Feuerbach em *A essência do cristianismo*, ou seja, "é do seu objeto que você conhece o homem"[497] (FEUERBACH, 1984, p. 27). É, pois, a partir do contato com o seu objeto que o homem, segundo Feuerbach, torna-se consciente de si próprio.

Há, com efeito, uma clara afinidade entre esta linha de argumentação e a formulação da co-originalidade entre a consciência dos objetos e a consciência de si em Spinoza. Em primeiro lugar, a mente é, segundo Spinoza, ideia do corpo (*É*, II, prop. 13, p. 117). Mas isso não quer dizer que a mente tenha a ideia do corpo, uma vez que, para que isso fosse possível, ela teria de ter, ao mesmo tempo, a ideia de todos os outros corpos com os quais o corpo de que ela é ideia se encontra em constante relação, pois, quando o corpo humano é afetado por corpos externos, o efeito produzido sobre o corpo envolve, simultaneamente, a natureza do próprio corpo humano assim como do dorpo exterior que o afetou (*É*, II, prop. 16, p. 133). É por essa razão que Spinoza afirma que a mente humana não conhece o corpo humano (*É*, II, prop. 19, p. 139), ou seja, a mente somente tem um conhecimento confuso do seu próprio corpo. Eis, então, por que, em segundo lugar, a mente não conhece a si própria senão por meio das ideias das afeções do corpo[498] (*É*, II, prop. 23, p. 145). Com efeito, a consciência de si não é algo inato, ela não é constituinte, mas constituída, adquirida mediante as ideias das afeções do corpo, que é o próprio objeto da ideia que é a mente. Isto quer dizer que nós conhecemos a nos mesmos a partir da assimilação das ideias provenientes do modo como nossos corpos são constantemente afetados por objetos externos a nós. E não há nada que possa suceder aos nossos corpos de onde não resulte uma ideia na mente, pois o corpo é, enquanto ser objetivo ou modo finito extenso, um "campo de traçabilidade"[499]. Ao mesmo tempo, quanto mais os nossos corpos são podem ser

---

[496] "Die Art, wie das Bewußtsein ist, und wie etwas für es ist, ist das Wissen. Das Wissen ist sein einziger Akt. Etwas wird daher für dasselbe, insofern es dies *Etwas weiß*".
[497] "Aus dem gegenstande erkennst du den Menschen".
[498] Igualmente importante é a demonstração da proposição 9 da *Ética* III, onde Spinoza deixa claro que a consciência nada tem a ver com a auto-transparência da mente, ou seja, com uma reflexividade que lhe é inerente.
[499] Este é um conceito fundamental para a análise feita por Vinciguerra da relação da física de Spinoza com a sua semiótica, de onde deriva uma verdadeira semiofísica (VINCIGUERRA, 2005, p. 118). A argumentação de Vinciguerra tem o grande mérito de demonstrar que, do finito, não resulta simplesmente uma lógica de segmentação, mas de pregnância entre as coisas. No caso do corpo humano, da sua condição de campo de traçabilidade resulta a própria aptidão da mente de formar ideias destes traços, que são índice da pregnância das

dispostos de um grande número de maneiras, tanto mais as nossas mentes serão aptas a perceber um grande número de coisas[500] (*É*, II, prop. 14, p. 131). É claro, então, que a consciência não é um fenômeno primeiro, visto que ela advém por meio das ideias das afecções do corpo.

A partir de 1843, conforme nos referimos no *capítulo 3*, Marx abandona toda formulação que parecesse dogmática, que assumisse a forma da imposição doutrinária de um princípio ao mundo, em prol de uma perspectiva de esclarecimento enquanto auto-engendramento[501]. Assim Marx acaba por se deparar com uma sensibilidade spinozista, que consistirá "menos na rejeição em bloco de um conceito do que em delimitar de uma maneira nova o seu campo de validade"[502] (JAQUET, 2005, p. 63). O problema da consciência não é, então, completamente posto de lado, como se fosse o caso de uma mera questão ilusória. Antes, a questão é refundada, isto é, a questão da consciência é arrancada do seu lugar de ponto arquimediano, e reposicionada enquanto horizonte de desenvolvimento. Referimo-nos, novamente, portanto, a Fischbach:

> longe de a consciência de si ser originária e fundacional, ela não pode ser senão o horizonte de uma busca e não pode ser conquistada senão por meio de um devir-ativo, de modo que o corpo seja, tanto quanto possível, a causa dos acontecimentos que têm lugar nele, e a mente, a causa das ideias de que ela é o assento. Mas o fundo sobre o qual é possível a emergência da cosnciência de si permanece sendo, sempra a consciência de outra coisa que não si memso, a saber, o conhecimento confuso e mutilado do corpo por intermédio das ideias das afecções quanto elas envolvem a natureza do corpo, e o conhecimento igualmente confuso e mutilado que a mente tem de si mesma por intermédio do conhecimento reflexivo das ideias das afecções do corpo[503] (FISCHBACH, 2005, p. 90).

Este horizonte de refundação da consciência teria, segundo Fischbach, como próprio exemplo prático a *Ética* de Spinoza, na medida em que ela integra a dimensão física ao pensamento, concebendo ambos os domínios – ou atributos, segundo a classificação empregada

---

coisas, que exprime a reiteração dos encontros entre os corpos humanos e corpos externos, capazes de afetá-los e fazer variar sua potência. Ser um objeto sensível, ser um modo finito, não é padecer, mas é reter e deixar traços.

[500] É justamente com base nessa proposição que Marilena Chauí sustenta sua interpretação a respeito da livre-necessidade de Spinoza – liberdade "é potência para o múltiplo simultâneo quando este se explica apenas pelas leis necessárias de nossa natureza" (CHAUÍ, 2011, p. 295).

[501] Nesse sentido, é importante lembrar o leitor da importância da carta enviada por Marx a Ruge em setempro de 1843. V. especialmente MARX, 1981g, p. 345-346. O trecho que aqui nos concerne foi transcrito no *capítulo 3*.

[502] "consiste moins à rejeter en bloc un concept qu'à délimiter d'une manière nouvelle son champ de validité".

[503] "Loin que la conscience de soi soit originaire et fondatrice, elle ne peut être que l'horizon d'une quête et ne peut être conquise qu'à la condition d'un devenir-actif consistant en ce que le corps soit autant que possible la cause des événements qui se déroulent en lui, et l'esprit la cause des idées dont il est le siège. Mais le fond sur lequel est susceptible d'émerger la conscience de soi reste toujours la conscience d'autre chose que soi, à savoir la connaissance confuse et mutilée du corps par l'intermédiaire des idées des affections en tant qu'elles enveloppent la nature du corps, et la connaissance également confuse et mutilée qu'a de lui-même l'esprit par l'intermédiaire de la connaissance réflexive des idées des affections du corps".

por Spinoza – como expressão de uma única realidade natural – a substância[504]. Esta teria sido, também, a ambição particular de Marx, que começou a conceitualizá-la precisamente nos *Manuscritos de 1844*, momento em que, segundo lhe parecia, a partir do desenvolvimento histórico da indústria humana, abria-se a perspectiva de uma unificação do conhecimento do homem com o conhecimento da natureza[505]. Marx afirma, assim, que "a ciência da natureza subsumirá, mais tarde, a ciência do homem, assim como a ciência do homem subsumirá sob si a ciência natural: haverá *uma* ciência"[506] (MARX, 1968d, p. 544). Com base nisso, Fischbach afirma não ter havido qualquer espécie de corte (*coupure*) entre os posicionamentos de Marx então registrados e aqueles de *A ideologia alemã*, onde Marx afirma, por sua vez, não conhecer nenhuma ciência senão a ciência da história:

> Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados e dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens serão mutuamente dependentes. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos concerne aqui; mas, quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela. A ideologia, em si mesma, é apenas um dos lados dessa história[507] (MARX, 1978b, p. 18).

O projeto exposto por Marx não implica, todavia, uma reconciliação neutra. O que Marx almeja é a unificação de ambas as ciências sob a forma da ciência da história. A unidade se manifesta, então, nos termos já expostos nos *Manuscritos de 1844*, isto é, trata-se de pensar a unidade por meio do processo histórico de transformação social e coletiva da natureza que singulariza os homens. A esta altura é preciso destacar que, apesar do esforço de Fischbach em mostrar a relação entre os posicionamentos de Spinoza, Marx e Feuerbach, já não é possível ver senão uma forte divergência entre os autores; afinal, diferentemente destes autores, Spinoza não concede nenhuma espécie de privilégio ao humano: o homem não figura na natureza como

---

[504] Os atributos são, segundo o léxico de Spinoza, aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância (*É*, I, def. 4, p. 15). Os atributos são infinitos e nós não conhecemos senão dois: o pensamento e a extensão, que nós percebemos na medida em que nós próprios somos mente e corpo (É, II, props. 1 e 2, p. 97).
[505] Aqui, estamos seguindo a argumentação de Fischbach (v. FISCHBACH, 2005, p. 91).
[506] "Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von dem Menschen wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird eine Wissenschaft sein".
[507] "Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig. Die Geschichte der Natur, die sogenannte Naturwissenschaft, geht uns hier nicht an; auf die Geschichte der Menschen werden wir indes einzugehen haben, da fast die ganze Ideologie sich entweder auf eine verdrehte Auffassung dieser Geschichte oder auf eine gänzliche Abstraktion von ihr reduziert. Die Ideologie selbst ist nur eine der Seiten dieser Geschichte".

um impérior dentro de um império (*É*, III, pref., p. 199), encontrando-se, portanto, na mesma condição das demais coisas naturais. Em Feuerbach, o seu humanismo deriva imediatamente do seu naturalismo. O homem não se distingue das demais coisas, segundo Feuerbach, por pensar, mas antes pela própria especificidade da sua natureza sensível, de onde decorre que o fato de pensar é apenas uma consequência do fato de sentir. Por esta via, vê-se o modo como Feuerbach compreende o caráter derivado da consciência de si com relação aos efeitos produzidos em nós pela ação de objetos externos, tal como ele o apresentou nos seus *Princípios da filosofia do futuro*.

> Nós não temos que ir além do domínio do sensível para reconhecer no homem um ser superior aos animais. O homem não é um ser particular, como o animal, mas um ser *universal*, que por esta razão não é um ser limitado e cativo, mas um ser não limitado e livre; pois não se pode dissociar a universalidade, a não-limitação e a liberdade. E esta liberdade não reside mais, digamos, numa faculdade *particular*, a *vontade*, do que esta universalidade reside numa disposição particular da *faculdade de pensar*, na razão; esta liberdade e esta universalidade se estendem a ser ser *total*. Sem dúvida os sentidos dos animais são mais penetrantes que os sentidos sentidos humanos, mas somente com relação a coisas determinadas, necessariamente ligadas às necessidade do animal, e é justamente esta determinação, esta limitação exclusiva a objetos precisos que os torna mais penetrantes. O homem não tem o faro de um cão de caça, nem de um corvo; mas somente porque o seu olfato pode abranger todas as diferentes espécies de odores, e porque ele é livre e indiferente com relação aos odores particulares. Ora, o sentido que se eleva acima dos limites da particularidade e de sua submissão à necessidade, se eleva a uma significação e a uma dignidade autônomas, teóricas: um sentido *universal* é entendimento, uma sensibilidade *universal* é *espiritualidade*[508] (FEUERBACH, 1960c, p. 261)

O materialismo de Feuerbach subordina o espírito à matéria, o que lhe permite conceber a unidade entre ambos, de modo que a prioridade seja dada, contudo, ao sensível, em detrimento do aspecto conceitual da realidade. Assim, se a essência do homem é remetida à sua sensibilidade, esta, contudo, é imediatamente espiritualizada. Daí reside uma diferença fundamental de Feuerbach com relação aos materialistas em geral: ao reduzir o homem ao

---

[508] "Aussi n'avons-nous pas ici non plus besoin de sortir du domaine du sensible pour reconnaître dans l'homme un être supérieur aux animaux. L'homme n'est pas un être particulier, comme l'animal, mais un être *universel*, qui pour cette raison n'est pas um être limité et captif, mais un être non limité et libre ; car on ne peut dissocier l'universalité, la non-limitation et la liberté. Et cette liberté ne reside pas plus disons dans une faculté *particuliére*, la *volonté*, que cette universalité ne réside dans une disposition particulière de la *faculté de penser*, dans la raison ; cette liberté et cette universalité s'étendent à son être *total*. Sans doute les sens animaux sont plus perçant que les sens humains, mais seulement à l'égard de choses déterminées, nécessairement liées aux besoins de l'animal, et c'est justement cette détermination, cette limitation exclusive à des objets précis qui les rend plus perçants. L'homme n'a pas le flair d'un chien de chasse, ni celui d'un corbeau ; mais c'est uniquement que son odorat peut embrasser toutes les différentes espèces d'odeurs, et qu'il est libre et indifférent à l'égard d'odeurs particulières. Or le sens qui s'éleve au-dessus des bornes de la particularité et de as soumission au besoin, s'élève à une signification et une dignité *autonomes*, *théoriques* : un sens *universel* est *entendement*, une sensibilité *universelle* est *spiritualité*".

sensível, Feuerbach atribui ao sensível um substrato humanizado na forma de uma sensibilidade universal; afinal, "a matéria tem a sua própria dimensão espiritual, porque ela é o lado objetivo do mesmo princípio fundamental, a sensibilidade humana, que espiritual em si mesma"[509] (YOVEL, 1989, p. 76). A esse respeito, Yovel argumenta que o materialismo de Feuerbach consiste numa espécie de "hegelianismo invertido, ou antes, um 'hegelianismo dos sentidos': a realidade efetiva[510] (*Wirklichkeit*) é alcançada pela percepção sensível, ao invés da razão, mas de tal modo que o lado subjetivo da percepção é unido ao seu lado objetivo"[511] (YOVEL, 1989, p. 205). No final das contas, a posição de Feuerbach se revela muito próxima da de Hegel, porquanto em ambos os autores é conferido um lugar privilegiado à humanidade com relação ao universo natural. Desse modo se compreende que o naturalismo de Feuerbach seja igual a um humanismo, fórmula que Marx retoma nos *Manuscritos de 1844*[512] (MARX, 1968d, p. 536). Trata-se, então, de um humanismo sencualista, em que ao homem é concedido o centro do universo enquanto puro filho da natureza: "os humanos não são uma das muitas entidades dentro de uma substância natural uniforme, como em Spinoza; eles mantêm, como em Kant, uma posição privilegiada, como o prisma através do qual a própria natureza e todo o domínio da imanência é qualificado e percebido"[513] (YOVEL, 1989, p. 77).

O materialismo de Feuerbach é um estranho materialismo: um materialismo cuja matéria é, pois, espiritualizada. Mas o materialismo de Marx neste período revela, também ele, algumas particularidades. Diferentemente do materialismo de Feuerbach, Marx buscava conceber um materialismo capaz de assimilar o conceito de *Tätigkeit*, de atividade, próprio ao idealismo. Através da argumentação utilizada por Marx nos *Manuscritos de 1844*, percebe-se que ele já estava preocupado em conceber uma forma específica de materialismo. Marx

---

[509] "Matter has its own spiritual dimension, because it is the object side of the same fundamental principle, human sensibility, which is spiritual in itself".

[510] Yovel traduz *Wirklichkeit* por realidade atual (*actual reality*), optamos por traduzi-lo por *realidade efetiva*, de modo a tornar a tradução consistente com as demais ocorrências do termo *Wirklichkeit* ao longo desta tese de doutorado.

[511] "inverted Hegelianism, or rather a 'Hegelianism of the senses': actual reality (*Wirklichkeit*) is attained by sens perception rather than reason, but in such a way that the subject side of perception is united with its object side (…)".

[512] "Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo" ("Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus"). Podemos dizer que se trata de uma retomada de Feuerbach, mas já se nota uma reelaboração conceitual.

[513] "Humans are noto one of many entities within a uniform natural substance, as in Spinoza; they maintain, as in Kant, a privileged position, as the prism which nature itself and the whole realm of immanence is qualified and perceived".

procurava, assim, superar aquilo que havia de idealista no velho materialismo, na medida em que este permanecia sob o jugo de um princípio organizador da realidade – não o Espírito, é certo, mas a matéria. Isto quer dizer que o velho materialismo não concebia a verdade como uma atividade, limitando-se, por essa via, a postulá-la sob a forma de um ato de contemplação. Marx acreditava ser necessário superar esta dimensão idealista do materialismo através do recurso ao conceito de sujeito, o qual, embora fosse um produto da tradição idealista, possuía uma base materialista, na medida em que admitia que a realidade fosse concebida como atividade. Esta sensibilidade de Marx ensejaria o desenvolvimento do "materialismo prático" ("*praktische Materialismus*"), o qual, anunciado pela primeira vez na oitava tese sobre Feuerbach (MARX, 1978a, p. 7), assumiria, com *A Ideologia Alemã*, a forma do materialismo histórico[514].

É por essas razões que Marx afirma, na primeira das suas teses sobre Feuerbach, que o principal defeito de todos os materialismos até então elaborados consistia no fato de eles apresentarem a realidade sob a forma de uma *Anschauung*, isto é, de uma contemplação (MARX, 1978a, p. 5). O materialismo de Feuerbach ensejaria a prioridade e prevalência do fato natural, encarnado na percepção sensível, que é puramente passiva, em detrimento da produção material, cujo fundamento é, por sua vez, o próprio agir humano, ou seja, a dimensão ativa do real. Marx assimila de Feuerbach a identificação do naturalismo com o humanismo, mas a fundamentação desta relação diverge bastante nos dois autores. Apesar de se tratar de um texto marcadamente influenciado por Feuerbach, os *Manuscritos de 1844* já anunciam todo o desenvolvimento posterior da questão do materialismo. Para se perceber o contraste com relação à formulação de Feuerbach, basta compararmos os seus *Princípios da filosofia do futuro*, referido mais acima, com a seguinte passagem dos *Manuscritos de 1844*:

---

[514] Cabe destacar que nossa análise retoma a argumentação de Balibar a esse respeito. Com efeito, Balibar argumenta que, para Marx, "assim como o materialismo tradicional esconde, na realidade, um fundamento idealista (a representação, a contemplação), do mesmo modo o idealismo moderno esconde, na realidade, uma orientação materialista na função que ele atribui ao sujeito agente, se ao menos se quer admitir que há um conflito latente entre a ideia de representação (interpretação, contemplação) e a de atividade (trabalho, prática, transformação, mudança). E aquilo a que ele se propôs consiste simplesmente em explodir a contradição, dissociar representação e subjetividade, e fazer surgir por si mesma a categoria a atividade prática" ("de même que le matérialisme tradittionel cache em réalité um fondement idéaliste (la représentation, la contemplation), de même l'idéalisme moderne cache em réalité une orienteation matérialiste dans la fonction qu'il attribue au sujet agissant, si du moins on veut bien admettre qu'il y a conflit latente entre l'idée de représentation (interprétation, contemplation) et celle d'activité (travail, pratique, transformation, changement). Et ce qu'il s'est proposé, c'est tout simplement de faire éclater la contradiction, de dissocier représentation e subjectivité, et de faire surgir pour elle-même la catégorie de l'activité pratique") (BALIBAR, 2002, p. 26).

> O engendramento prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou consigo enquanto ser genérico. De fato, um animal também produz. Constrói para si um ninho, moradas, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, um animal produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria. Ele produz unilateralmente enquanto o homem produz universalmente; um animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e somente produz, primeira e verdadeiramente, na sua liberdade com relação a ela; um animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; o produto de um pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livremente com o seu produto. Um animal forma objetos apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe como aplicar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma objetos, por isso, segundo as leis da beleza[515] (MARX, 1968d, p. 516-517).

A universalidade é, segundo Marx, expressa pelo homem através da sua produção material e não imediatamente, de forma passiva, pela sua percepção sensorial, como é o caso em Feuerbach. A produção material é a forma pela qual "o homem imprime sua imagem na natureza inorgânica, reproduzindo a si próprio no objeto e, assim, regressando a si mesmo como efetivamente humano"[516] (YOVEL, 1989, p. 90). Feuerbach teria, com efeito, acertado em afirmar que o homem é uma parte da natureza, mas ao concebê-lo unicamente em termos de realidade sensível, ele somente o apreendia como fato ou coisa natural, negligenciando, portanto, uma característica fundamental do ser humano, que é sua *atividade*, ou seja, a forma particular que assume a sua atividade natural[517]. Nesse sentido, cabe-nos a referência à análise de Fischbach:

> vê-se, então, que o particular do ponto de vista filosófico marxiano consiste em não reconhecer como real e efetivo nem um mundo natural, que existe em si independentemente de toda relação com os homens e com a sociedade humana, nem um mundo propriamente humano, social e histórico, separado de toda relação com a natureza. Não existe nem uma pura natureza, nem uma pura

---

[515] "Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit".

[516] Man engraves his image on inorganic nature, reproduciong himself in the object and thereby coming back into his own as actually human".

[517] A ênfase na questão da ativide enquanto categoria fundamental na articulação da relação Marx-Spinoza foi proposta originalmente por Fischbach, em seu livro *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, publicado em 2005.

> historicidade: o erro do naturalismo feuerbachiano e do materialismo em geral consiste em ter afirmado a existência da primeira, enquanto que o erro do idealismo constite em ter hipostasiado a historicidade como tal, ao ponto de ter feito dela o atributo essencial de um sujeito imaginário enquanto "o espírito". A única coisa que existe efetivamente, é a unidade da natureza e da história e esta unidade é social. A sociedade é a própria unidade da natureza e da história: a história humana não pode ser compreendida como "uma parte real da história da natureza" senão sob a condição de compreender que a relação humana ante a natureza é sempre uma relação social e que a natureza somente existe para os homens por intermédio da atividade social pela qual eles dela apropriam e a transformam[518] (FISCHBACH, 2005, P. 65).

O primado da atividade na compreensão da articulação do homem com a natureza e do homem com ele próprio se expressa segundo o modelo do próprio idealismo, do qual Marx procura se distanciar. A análise de Yovel, a esse respeito, demonstra que a abordagem de Marx é "análoga à relação típica da consciência com seus objetos, tal como apresentada pelo idealismo alemão desde Kant, o qual Marx agora traduz em um contexto prático-material"[519] (YOVEL, 1989, p. 91). É esta perspectiva que leva Marx à conclusão de que o homem se afirma como ser genérico (*Gattungswesen*) ao imprimir sua forma nos objetos que o cercam, por meio de uma atividade que tem em vista, unicamente, a sua própria auto-ativação[520] (*Selbstbetätigung*). A produção material tem, portanto, um valor espiritual, na medida em que é por meio dela que se manifesta a identidade do homem com relação a si próprio. A alienação consiste, então, na redução da produção material ao regime de produção através do qual a mesma deixa de afirmar o homem enquanto ser genérico, o que se dá através do *trabalho*, que é o modo específico assumido pela produção material sob o capitalismo. Nesse sentido, se a tarefa que se apresentava ao materialismo de Feuerbach implicava a reunião do homem com sua sensibilidade natural, o que lhe permitira desembaraçar-se das abstrações que o levam a contemplar sua própria essência como sendo um fato externo, para Marx, quando da elaboração

---

[518] "On voit donc que le propre du point de vue philosophique marxien est de ne reconnaître comme réel et effectif ni un monde naturel existant en soi indépendamment de tout rapport aux hommes et à la société humaine, ni un monde proprement humain, social et historique, coupé de toute relation à la nature. Il n'existe ni une pure nature, ni une pure historicité : l'erreur du naturalisme feuerbachien et du matérialisme en général est d'avoir posé l'existence de la première, tandis que l'erreur de l'idéalisme est d'avoir hypostasié l'historicité comme telle au point d'en avoir fait l'attribut essentiel d'un sujet imaginaire comme 'l'esprit'. Cela seul qui existe effectivement, c'est l'unité de la nature et de l'histoire et cette unité est sociale. La société est l'unité même de la nature et de l'histoire : l'histoire humaine ne peut être comprise comme 'une partie *réelle* de l'histoire de la nature' qu'à la condition de comprendre que le rapport humain à la nature est toujours un rapport social et que la nature n'existe pour les hommes que par l'intermédiaire de l'activité sociale par laquelle ils se l'approprient et la transforment".

[519] "is an analogue of the typical relation of consciousness and ist object as put forth by German idealism since Kant, which Marx now translates into a pratico-material context".

[520] Mantemos aqui a tradução do termo *Selbstbetätigung* proposta por Fischbach.

dos *Manuscritos de 1844*, o que importava era reconciliar o homem com sua vida material, de modo que o trabalho se converta em atividade material capaz de auto-ativação[521].

Apesar de formular a questão em termos humanistas, Marx demonstra uma sensibilidade para a compreensão da reciprocidade entre essência e existência, que é um tema candente da metafíscia spinozista[522]. Se a solução feuerbachiana consiste num retorno a uma espécie de primeira natureza, a solução spinozista bem como a marxiana recusa qualquer imagem da "Queda". Cabe notar que o próprio Spinoza fala, não decerto de uma segunda natureza, mas de uma *outra natureza* (*aliam naturam*), que, constituída pela imaginação, na medida em que esta é afetada por causas exteriores, dispõem o corpo de tal modo que este é como que revestido por uma *outra natureza*, contrária à primeira e da qual o corpo não pode formar a ideia na mente (*É*, IV, prop. 20, esc., p. 372). Aqui, não se trata de uma natureza primeira e fundamental que é falsificada, seja pela ação de uma exterioridade, seja pela de uma interioridade. Tanto Spinoza quanto Marx, com efeito, rejeitam a pespectiva de uma privação real. O erro não existe em si mesmo, e, sim, segundo Spinoza, na privação da ideia contrária. Nesse sentido, nos referimos a Jaquet: "a imaginação não é, aliás, a senhora da falsidade, pois o erro não lhe é imputável, mas provém do fato de que a mente se encontra privada da ideia que exclui a existência das coisas que ele imagina como presentes"[523] (JAQUET, 2005, p. 72).

6.4. Algumas conclusões

Diferentemente de Hegel, Feuerbach procurou colocar o gênero humano no lugar do espírito, mas ao fazê-lo, manteve-se preso à perspectiva de um retorno a si. Ora, ainda que Feuerbach afirme que o sujeito conhece sua própria essência por meio dos objetos, e isso tanto no que diz respeito àqueles dos quais ele depente essencialmente, quanto àqueles com os quais ele mantém uma relação vital, ainda assim o seu materialismo mantém a terminologia idealista,

---

[521] Estamos nos referindo aqui especificamente aos Manuscritos de 1844. Porém, como o demonstra Fischbach, esta solução é retomada por Marx tanto na *Ideologia Alemã* quanto nos *Grundrisse*. Julgamos, todavia, que é nos Manuscritos que ela se apresenta de forma mais assertiva.

[522] Já nos referimos ao texto de Spinoza, mas cabe lembrar que a referência, sobre esse assunto, remete à *É*, II, def. 2, p. 93.

[523] "l'imagination, par ailleurs, n'est pas maîtresse de fausseté, car l'erreur ne lui est pas imputable, mais provient du fait que l'esprit est privé de l'idée excluant l'existence des choses qu'il imagine presentes".

insistindo nas categorias de sujeito e de objeto, o que sugere a postulação de um devir-sujeito dos homens, de uma reapropriação das suas próprias forças, que, então, se desembaraçam de uma objetividade percebida de forma negativa. Fundamentalmente, estamos diante da exortação de Pindaro – torna-te naquilo que tu és – como se houvesse uma essência ante-diluviana que devesse ser restaurada, como se a transformação devesse ser pensada sob a forma de um recúo. Feuerbach representa um legado importante para Marx na sua crítica à metafísica e à política hegeliana, mas não foi por meio dele que se desenvolveu a sensibilidade típica do marxismo. A esse respeito, a síntese de Fischbach é elucidativa:

> A transformação do mundo deve, então, de início, ser compreendida como sua reorganização: trata-se de organizar o mundo de tal forma que nele se multipliquem em número e em intensidade os eventos, as circunstâncias e os encontros favoráreis aos homens, e de multiplicá-los em número e em intensidade a tal ponto que os homens terminem por *habituar-se, no mundo*, com aquilo que é humano. Longe de partir de uma essência pré-dada do homem que se trataria de realizar no mundo transformando este de maneira a torná-lo conforme a primeira, é, pelo contrário, do mundo, e somente, do mundo, que os homens, segundo Marx, são suscetíveis de aprender aquilo em que consiste ser humano, sob a condição de organizar o mundo de tal manteira que as *ocasiões favoráveis* e úteis aos homens nele se multipliquem[524] (FISCHBACH, 2005, p. 17)

Esta é a derradeira lição de transformação que se depreende de uma perspectiva imanente, mas não foi a partir de Spinoza que Marx a assimilou. Ainda que se trate de uma sensibilidade profundamente spinozista, Marx a encontrou e desenvolveu por si mesmo, numa relação que envolve, ao mesmo tempo, antagonismo e emulação de suas influências mais importantes – em grande medida, Hegel, em menor medida, Feuerbach. Ao romper com o paradigma da transparência e da denúncia da abstração especulativa, Marx desenvolve a perspectiva do homem como agente-paciente da sua história, reafirmando-se o protagonismo da existência social na configuração dos acontecimentos históricos. Ao longo deste capítulo, nossa intenção consistiu, portanto, em demonstrar (i) que Marx pôde articular suas leituras a respeito do *TT-P* com a influência de Feuerbach, onde é possível identificar certo spinozismo, na elaboração da sua concepção de democracia e (ii) que existem grandes diferenças entre os

---

[524] "La transformation du monde doit donc d'abord se comprendre comme sa réorganisation : il s'agit d'organiser le monde de telle sorte que s'y multiplient en nombre et en intensité les événements, les circonstances et les rencontres favorables aux hommes, et de les multiplier en nombre et en intensité à un point tel que les homes finissent par prendre, *dans le monde*, une *habitude* de qui est humain. Loin de partir d'une essence prédonnée de l'homme qu'il s'agirait de réaliser dans le monde en transformant ce dernier de manière à le rendre conforme à la première, c'est au contraire du monde, et seulement *du monde*, que les hommes, selon Marx, sont susceptibles d'apprendre ce que c'est qu'être homme, à la condition d'organiser le monde de telle sorte que les *occasions favorables* et utiles aux hommes y soient multipliées".

materialismos e naturalismos de Spinoza, Feuerbach e Marx[525]. É além da influência de Spinoza, no âmbito da retomada e da rearticulação de um spinozismo que passa por Feuerbach sem se limitar a este, que encontramos em Marx um verdadeiro cúmplice teórico de Spinoza. Eis, então, a possibilidade de se pensar um humanismo real, que se projeta para além das imagens tanto da nostalgia – Feuerbach e Rousseau –, quanto da utopia – tradição idealista.

Considerações finais

Se o materialismo de Marx não pode ser compreendido à maneira daquele de Feuerbach, como *Anschauung*, isto é, como intuição sensível, a sua crítica da economia política, por sua vez, não pode ser reduzida a uma ideologia política privada – daí a importância da distinção entre socialismo científico e socialismo utópico. O comunismo não é concebido, então, como "uma *situação*, que deve ser instaurada, um *ideal* para o qual a realidade efetiva deverá confluir. Chamamos de comunismo o movimento efetivo que supera a atual situação[526]" (MARX, 1978b, p. 35). Vê-se, por aí, que Marx foi aquele que interrogou as condições materiais de existência para descobrir *nelas* os processos de engendramento de novas realidades sociais e, a partir *delas*, conclamar o advento do novo. Já na sua tese de doutorado, em 1841, Marx anunciava a necessidade de subtrair-se de um ponto de vista dogmático, que rompe com a reciprocidade com relação ao mundo (MARX, 1968b, p. 328). Apesar desta perspectiva, Marx desenvolveu, nos anos que se seguiram, junto à Gazeta Renana, uma militância bastante normativa a respeito da transformação da sociedade prussiana, voltada contra as alianças do Estado com a antiga ordem feudal, o que fica claro a partir do seu *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*, publicado em 1842.

---

[525] Retringimo-nos a analisar o materialismo desenvolvido por Marx nos *Manuscritos de 1844* por se tratar (i) do momento original de elaboração da temática do materialismo por Marx e (ii) por se tratar de uma obra que ainda se encontra dentro do lapso temporal em que ainda é possível se falar de alguma influência de Spinoza sobre Marx, lembrando que os *Manuscritos* foram escritos três anos depois das leituras efetuadas por Marx do *TT-P*.

[526] "Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt".

Ainda em 1841, Marx se dedica ao estudo de Spinoza, tendo elaborado por si mesmo uma compilação de trechos do *Tratado Teológico-Político* e solicitado uma seleção de trechos das cartas do filósofo holandês. A partir dos trechos compilados e reorganizados do *TT-P*, assim como pela seleção das cartas, é possível compreender que estas leituras se articulam com a militância de Marx junto à *Gazeta Renana*. Spinoza era, pois, um instrumento para a crítica do uso da religião como sustentação do poder teológico-político. Simultaneamente, interessava a Marx valer-se de Spinoza para argumentar contra o cerceamento da liberdade de expressão praticado pelo Estado prussiano e em prol da liberdade de filosofar. Nesse sentido, são bastante exemplares dois artigos jornalísticos escritos por Marx em 1842: um texto redigido para os *Anais Franco-Alemães*[527], dirigido contra a lei de censura na Prússia, e o artigo publicado por Marx no número 179 da *Gazeta Renana*, em julho de 1842. Se no texto da *Gazeta Renana*, Spinoza é tanto mencionado expressamente quanto é possível perceber que a argumentação não esconde a assimilação da crítica spinozista da manipulação religiosa, por outro lado, no texto sobre a censura, Spinoza é colocado ao lado de Kant e Fichte.

A partir de 1843, sob o signo de Feuerbach, a reflexão político-filosófica de Marx se modifica bruscamente. Se antes ela era marcada pelo ponto de vista da revolução política, a partir desse momento, ela passa a girar em torno do tema da emancipação humana. A referência já não é nem Kant nem Fichte, mas Feuerbach, que Marx já vinha lendo desde 1842. No âmbito desta inflexão, se percebe que a utopia do Estado racional, enquanto realizador da liberdade, cede lugar a uma concepção crítica do paradigma político, caracterizado pela assimilação da política à dominação. Assim, a dessacralização do político coincide com o elogio do social, que passa a ser identificado como o próprio meio pelo qual se manifesta a essência humana. Por essa razão, a emancipação humana e a emancipação social são a mesma coisa.

Durante este período, e até o final de 1844, as referências expressas a Spinoza desaparecem da obra de Marx. Todavia, é possível perceber que, por meio mesmo de Feuerbach e ainda por conta das leituras realizadas por Marx em 1841, Spinoza continuava a produzir efeitos sobre o processo de amadurecimento de Marx. Em *A Sagrada Família* e nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, de 1844, Spinoza ressurge, já não como um autor, mas como um conjunto de ideias. Seria mais adequado, então, tratarmos não propriamente de um

---

[527] Este texto acabou sendo publicado apenas em fevereiro de 1843, nas *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, tal como nos referimos no *capítulo 4*.

Spinoza no interior da obra de Marx, mas de um spinozismo. Por meio da palavra *spinozismo*, entendemos, precisamente, um conjunto de ideias identificadas, em maior ou menor medida, com sistemas deístas, naturalistas e ateus, rejeitando toda espécie de fundamento para ideias transcendentais, o que envolvia tanto a credulidade nos milagres quanto a crença em promessa de vida futura. O spinozismo aparece, então, por intermédio de Feuerbach, como um elemento constitutivo de uma lógica da transparência.

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* possui, então, uma importância central para a compreensão do processo de amadurecimento da obra de Marx, ainda que ela não possa resumir o movimento posterior da sua obra – justamente porque ela se mantém presa a uma apreensão do real como falsificação de uma essência. Nesta obra, a democracia é tanto (i) um atributo essencial que qualifica a dinâmica de constituição do campo político quanto (ii) uma forma de governo particular. Enquanto atributo da experiência política, a democracia significa que a política é uma produção da coletividade. Ora, aí se vê de que modo o método feuerbachiano produz efeitos sobre o desenvolvimento da obra de Marx. Mas são também evidentes os traços de um autor de que Marx havia se ocupado em 1841, logo após a apresentação da sua tese de doutorado.

A partir da leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, é possível perceber como os materialismos de Spinoza, Feuerbach e Marx se diferenciam. A ênfase de Marx na assimilação da atividade (*Tätigkeit*) como elemento constitutivo do seu materialismo prático (*Teses sobre Feuerbach*) e histórico (*A ideologia alemã*) explica seu distanciamento com relação à concepção do materialismo de Feuerbach, baseado na intuição sensível. Ao se distanciar de Hegel, num primeiro momento, e de Feuerbach, num segundo, Marx termina por ser levado a recusar expressamente Spinoza, coisa que o faz tanto em *A Sagrada Família* quando em *A ideologia alemã.* Ainda que a aproximação e posterior afastamento com relação a Feuerbach possa ter contribuído para que Marx lançasse sobre Spinoza os preconceitos registrados nessas duas obras, é certo que, com relação a Feuerbach, Marx não poderia aceitar sua concepção de essência como algo inerente indivíduo e, portanto, anterior à história (*sexta tese sobre Feuerbach*). Mas ao criticá-la, Marx, inadvertidamente, assimilou uma sensibilidade spinozista, a qual não pode ser compreendida a partir da perspectiva da influência, mas que tampouco pode ser buscada a despeito da consideração de uma certa presença de Spinoza e do spinozismo nos textos de Marx.

Nós encerramos este trabalho com uma abertura: as afinitades teóricas. Ao longo deste trabalho, nosso objetivo consistiu em mostrar de que modo a referência de Marx a Spinoza,

bem como a presença do spinozismo, se articulava com os propósitos dos quais Marx se investiu na sua juventude, notadamente, com sua reflexão a respeito da transformação. Nesse sentido, ao percorrermos o fio vermelho da transformação, nosso objetivo consistia em mostrar que, apesar de esta mobilização de Spinoza não explicar as afinidades existentes entre ambos os autores, é precisamente através dela que as afinidades teóricas se dão a conhecer. É no próprio distanciamento de Marx relativamente à imagem que se lhe apresenta de Spinoza que nós acreditamos poder identificar as afinidades teóricas existentes entre ambos. Com efeito, muito embora existam afinidades que se sustentem no nível historiográfico, procuramos mostrar os limites destas, sem pretender fazer qualquer tipo de tábula rasa. Por outro lado, ao estudarmos os seus limites, encontramos uma outra forma de sustentar a relação entre Spinoza e Marx, que ultrapassa o nível historiográfico, muito embora se mantenha articulado a este. Uma investigação futura nos permitirá sustentar a relação entre Spinoza e Marx em torno de um tema: a transformação – analisada a partir do ponto de vista dos encontros e precavida contra qualquer tipo de inspiração proveniente da ideia de livre-arbítrio. Apreendida através do ponto de vista do encontro, a transformação implica uma concepção de negativo que jamais pode ser internalizada e subsumida numa forma, como se dá segundo a dialética de Hegel. Trata-se, antes, de uma perspectiva do plenamente positivo, em que o negativo não é senão o índice das interações existentes.

Referências bibliográficas

1) Obras de Spinoza

SPINOZA, Baruch. **Ethica/Éthique**. Traduction : Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

_____. Tractatus Politicus/Traité Politique. Traduction : Pierre-François Moreau. In: MOREAU, P-F (org). **Œuvres V**. Paris: PUF, 2005, p. 85-311.

_____. Tractatus Theologico-Politicus/Traité Théologico-Politique. Traduction : Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. In: MOREAU, P-F (org). **Œuvres III**. Paris: PUF, 1999, p. 55-791.

_____. Correspondance. Traduction : Maxime Rovère Paris: Editions Flammarion, 2010.

2) Comentários sobre Spinoza

BOVE, Laurent. **La stratégie du conatus**. Paris: Vrins, 1996.

_____. **Droit de guerre et droit commun dans la politique spinoziste**, 2008. Mimeo.

_____. Bêtes ou Automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste. In: MOREAU, J-F (ed.). **Lectures contemporaines de Spinoza**. Paris: PUPS, 2012, pp. 157-177.

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

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

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

CITTON, Yves. 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.

CRISTOFOLINI, Paolo. Spinoza e l'acutissimo fiorentino. In: **Foglio Spinoziano**, out. 2004. Disponível em: <http://www.fogliospinoziano.it/artic9b.htm>. Acesso em: 12 nov. 2004.

DEL LUCCHESE, Filippo. ***Tumulti e indignatio.* Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza**. Milão: Edizioni Ghibli, 2004.

ISRAEL, Jonathan. **Radical Enlightenment – philosophy and the making of modernity 1650-1750**. New York: Oxford University Press, 2001.

JAQUET, Chantal. **Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza**. Paris : Publications de la Sorbonne, 2005.

LAZZERI, Christian. **Droit, pouvoir et liberte**. Spinoza critique de Hobbes. Paris : PUF, 1998.

MACHEREY, Pierre. **Hegel ou Spinoza**. Paris: François Maspero, 1979.

MATHERON, Alexandre. **Le Christ et le Salut des ignorants**. Paris: Aubier, 1971.

_____. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les éditions de minuit, 1988.

MOREAU, Jean-François. **Spinoza. L'expérience et l'éternité**. Paris: PUF, 1994.

MORFINO, Vittorio. **Il tempo e l'occasione**. Milão: LED (Edizioni Universitarie), 2002.

NEGRI, Antonio. L'anomalia selvaggia. In:_____ (org.). **Spinoza**. Roma: Derive Approdi, 2006, p. 21-285.

PIRES AURÉLIO, Diogo. A 'multidão' e o Estado democrático. In: **Congresso internacional sobre Filosofia Política de Espinosa**. Lugo, 2006.

_____. **Spinoza's critique of religion**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **Spinoza et le signe:** la genèse de l'imagination. Paris: Vrin, 2005.

ZOURABICHVILI, François. **Le Conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté.** Paris: PUF, 2002.

3) Obras de Marx

MARX, Karl. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: **MEW 8**. Berlin: Dietz-Verlag, 1960, p. 111- 207.

_____ [1959]. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: **MEW 13**. Berlin: Dietz-Verlag, 1961, p. 3-160.

_____. [1844]. Die heilige Familie. In: **MEW 2**. Berlin: Dietz-Verlag, 1962a, p. 3-223.

_____. [1873]. Nachwort zur zweiten Auflage. In: **MEW 23**. Berlin: Dietz-Verlag, 1962b, p. 18-28.

_____. Das Kapital. In: **MEW 23**. Berlin: Dietz-Verlag, 1962c, p. 47-802.

_____ [1842]. Brief von Marx an Ruge (5ten März 1842). In: **MEW 27**. Berlin: Dietz-Verlag, 1963a, p. 397-398.

_____ [1842]. Brief von Marx an Ruge (20. März 1842). In: **MEW 27.** Berlin: Dietz-Verlag, 1963b, p. 399-401.

_____ [1843]. Brien von Marx an Ruge (13. März 1843). In: **MEW 27.** Berlin: Dietz-Verlag, 1963c, p. 416-418.

_____. Introduction générale à la critique de l'économie politique. In:_____. *Œuvres I: économie*. Paris: Gallimard, 1963a, p. 231-266.

_____. *Le Capital – livre premier*. In:_____. *Œuvres I: économie*. Paris: Gallimard, 1963b, p. 535-1406.

_____. [1840]. Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: **MEW 40**. Berlin: Dietz-Verlag, 1968a, p. 13-258.

_____. [1841]. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: **MEW 40**. Berlin: Dietz-Verlag, 1968b, p. 259-373.

_____ [1843. Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts. In : **MEW 40**. Berlin: Dietz-Verlag, 1968c, p. 420-425.

_____. [1844]. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: **MEW 40**. Berlin: Dietz-Verlag, 1968d, p. 465-588

_____. *Le Capital – livre deuxième*. In:_____. *Œuvres II: économie*. Paris: Gallimard, 1968a, p. 499-863.

_____. *Le Capital – livre troisième*. In:_____. *Œuvres II: économie*. Paris: Gallimard, 1968b, p. 865-1488.

_____ [1845 – 1º semestre]. Thesen über Feuerbach. In : **MEW 3**. Berlin: Dietz-Verlag, 1963b, p. 533-535.

_____. Marx an Ludwig Kugelmann (27. Juni 1870). In: **MEW 32**. Berlin: Dietz-Verlag, 1974, p. 685-686.

_____. [1841]. Le Traité Théologico-Politique et la Correspondance de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841.**Cahiers Spinoza**, Paris, n. 1, p. 29-157, 1977.

_____. Ad Feuerbach - Thesen über Feuerbach. In: **MEW 3**. Berlin: Dietz-Verlag, 1978a, p. 5-8.

_____. [1845-1847]. Die deutsche Ideologie. In: **MEW 3**. Berlin: Dietz-Verlag, 1978b, p. 9-531.

_____. [1842]. Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981a, p. 3-27.

_____. [1842]. Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981b, p. 78-85.

_____. [1842]. Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung". In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981c, p. 86-104.

_____. [1842]. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981d, 109-147.

_____. [1843]. Brief von Marx an Ruge (Mai 1843). In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981e, 338-343.

_____ [1843]. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: **MEW 1**, Berlin: Dietz-Verlag, 1981f, p. 201-333

_____ [1843]. Brief von Marx an Ruge (September 1843). In: **MEW 1**, Berlin: Dietz-Verlag, 1981g, p. 343-346.

_____ [1843]. Zur Judenfrage. In: **MEW 1**, Berlin: Dietz-Verlag, 1981h, p. 347-377.

_____ [1844]. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: **MEW 1**, Berlin: Dietz-Verlag, 1981i, p. 378-391.

_____ [1844]. Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“. In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981j, p. 392-409.

_____. Grundrisse – Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie. In: **MEW 42**. Berlin: Dietz-Verlag, 1983.

4) Comentários sobre Marx :

ABENSOUR, Miguel. **La démocratie contre l'Etat** – Marx et le moment machiavélien. Paris : PUF, 1997.

ALTHUSSER, Louis. **Pour Marx**. Paris: Maspero, 1967a.

_____. Marxisme et Humanisme. In:_____. **Pour Marx**. Paris: Maspero, 1967b, p. 225-258.

BALIBAR, Étienne. **La philosophie de Marx**. Paris : La Découverte, 2001.

BALIBAR, Étienne. Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. **Lire le Capital**. Paris: Maspero, 1996.

DELLA VOLPE, Galvano. Gli scritti filosofici postumi del 1843 e 1844 (La critica materialistica dell'apriori). In: **Rousseau e Marx – e altri saggi di critica materialistica**. Roma: Riuniti, 1997, p. 138-148.

GARO, Isabelle. **Marx, une critique de la philosophie**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

KOUVÉLAKIS, Stathis. **Philosophie et révolution: de Kant à Marx**. Paris: PUF (Actuel Marx), 2003.

MCCARNEY, J. The entire mystery: Marx's understanding of Hegel. In: Marxists Internet Archive – marxists.org, 2005.

PLÉKHANOV, Georges. Les questions fondamentales du marxisme. In**: Les questions fondamentales du marxisme et Le matérialisme militant**. Paris : Editions Sociales, 1974, p. 7-89.

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

5) Textos sobre a relação entre Marx e Spinoza

ALTHUSSER, Louis. **Filosofia y marxismo**. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1988.

_____. L'unique tradition matérialiste. **Lignes**. Paris, n. 18, p. 72-119, 1993a.

_____. Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. In:_____. **Écrits philosophiques et politiques I**. Paris: Stock/IMEC, 1994b, p 539-579.

CHAUI, Marilena. 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.

FISCHBACH, Frank. **La production des hommes – Marx avec Spinoza**. Paris: PUF, 2005.

IGOIN, Albert. De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx. In: **Cahiers Spinoza**, Paris, n. 1, p. 29-157, 1977, p. 213-228.

LORDON, Frédéric. **Capitalisme, désir et servitude – Marx et Spinoza**. Paris : La Fabrique éditions, 2010.

MORFINO, Vittorio. Marx e Spinoza. MIMEO, 2012.

_____. Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Quaderni materialisti. Milão, n. 1, p. 95-122, 2002. Disponível em: <http://www.quadernimaterialisti.unimib.it>. Acesso em: 28 fev. 2014.

_____. Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione. In: **Consecutio Temporum**, Roma, n. 5, 2013 - www.consecutio.org.

PASCUCCI, Margherita. **La potenza della povertà**. Marx legge Spinoza. Verona: Ombre Corte, 2006.

RUBEL, Maximilien. Marx à la rencontre de Spinoza. In: *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 1, p. 7-28, 1977.

_____. Marx à l'école de Spinoza. In: **Spinoza nel 350º anniversario della nascita**. Napoli: Bibliopolis, 1985, p. 383-399

TOSEL, André. 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, p. 127-147.

YOVEL, Yirmiyahu. **Spinoza and other heretics** – the adventures of immanence. Princeton: Princeton University Press, 1989.

6) Demais trabalhos citados

AFFORTY, Pierre et al. Cahier des demandes et instructions du tiers-état de la prévôté et vicomté de Paris hors les murs. In: MADIVAL, Jules; LAURENT, Emile (orgs.). **Archives Parlementaires de 1787 à 1860 (tomo 5)**. Paris: Librairie Administrative de Paul Dupont, 1869.

ALENCAR, José de. Contradicção. In: **Dezesseis de julho – órgão conservador**, n. 104. Rio de Janeiro, 12 de maio de 1870.

ARBEX, Alexandre Valadares. A constituição da subjetividade e a ilusão do finalismo: elementos de uma teoria da ideologia. **Cadernos Espinosanos**. São Paulo, n. 25, pp. 113-129, 2011.

ARENDT, Hannah. **On revolution**. Londres: Penguin, 1990.

ARENDT, Hannah. **The human condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ASSIS, Machado de. ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BACON, Francis. Of the Proficience and Advancement of Learning, Divine and Human. In:_____. **The works of Lord Bacon (vol. 1)**. Londres: William Ball, Paternoster Row, 1838, p. 1-80.

BENSAÏD, Daniel. (1996) Althusser et le mystère de la rencontre. In : **Seminário: Marx au XXIe siècle**. 25 de outubro de 2008. Paris. Disponível em: <http://www.marxau21.fr>. Acesso em: 22 fev. 2014.

BENSUSSAN, Gérard. « Emancipation ». In : LABICA, G., BENSUSSAN, G. **Dictionnaire critique du marxisme**. Paris: PUF, 1999a, p. 382-384.

_____. « Spinozisme ». In : LABICA, G., BENSUSSAN, G. **Dictionnaire critique du marxisme**. Paris: PUF, 1999b, p. 1081-1085.

_____. Feuerbach et le 'secret' de Spinoza. In: _____; MOREAU, P-F; SALEM, J. **Spinoza au XIXe siècle**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, p. 111-123.

BERNHARDT, Jean. Nominalisme et Mécanisme dans la pensée de Hobbes (I). In: **Archives de Philosophie**, vol. 51, n. 4. Paris: Éditions Beauchesne, 1988a, p. 235-249.

_____. Nominalisme et Mécanisme dans la pensée de Hobbes (II). In: **Archives de Philosophie**, vol. 51, n. 4. Paris: Éditions Beauchesne, 1988b, p. 579-596.

BEUDERLEY, Paul. **Les catéchismes révolutionnaires**. Port Chester: Elibron Classic, 2006.

BOSSUET, Jacques Bénigne. Oraison funèbre de la Reine de la Grande-Bretagne. In:_____. **Oraisons funèbres de Bossuet**. Paris: J.-G. Dentu, 1821.

BOSSUET, Jacques Bénigne. **Discours sur l'histoire universelle**. Paris: Bernardin-Béchet, 1875.

BOVE, Laurent. **Vauvenargues ou le séditieux**. Paris : Honoré Champion, 2010.

BROWNE, Thomas. Pseudoxia epidemica (livro 1). In: **Sir Thomas Browne's works** (tomo 2). Londres: William Pickering, 1835, p. 159-265.

BURCKARDT, Jacob. **La civilization de la Renaissance en Italie (tomo 1)**. Paris: Editions Gonthier, 1958.

BURKE, Edmund. Reflection on the Revolution in France. In:_____. **Selected Works of Edmund Burke**, vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 1990.

D’ARGIS, Antoine-Gaspard Boucher. Verbete "*Émancipation*". In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean. **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers** (tomo 5). Paris, 1755, p. 546-549.

DELEUZE, Gilles. Preface à L’anomalie sauvage. In: NEGRI, A. **L’anomalie sauvage**. Paris: Editions Amsterdam, 2007, p. 6-8.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Selected Works of Karl Marx and Frederick Engels**, vol. II. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1951.

_____. Dialektik der Natur. In: **MEW 20**. Berlin: Dietz-Verlag, 1975, p. 305-568.

FERRAND, Antoine-François-Claude. **Considérations sur la révolution sociale**. Londres, 1794.

FEUERBACH, Ludwig [1833]. Geschichte der neuern Philosophie – von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. In: **Gesammelte Werke** (tomo 2). Berlin: Akademie-Verlag. 1969.

_____. **Das Wesen des Christentums**. Ditzingen: Reclam-Verlag, 1984.

_____ [1842]. Contribution à la critique de la philosophie de Hegel. In: ALTHUSSER, L. (Org.). **Manifestes Philosophiques**. Paris: PUF, 1960a, p. 19-77.

_____ [1842]. Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie. In: ALTHUSSER, L. (Org.). **Manifestes Philosophiques**. Paris: PUF, 1960b, p. 139-169.

_____ [1843]. Principes de la philosophie de l'avenir. In: ALTHUSSER, L. (Org.). **Manifestes Philosophiques**. Paris: PUF, 1960c, p. 171-265.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Les principes de la doctrine de la science**. In : Philonenko, A. Œuvres choisies de philosophie première. Paris : Vrin, 1980, p. 11-180.

_____. **Foundations of Natural Right**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FOSTER, Georg. Über den gelehrten Zunftzwang. In:_____. **Essays und Reden**. Berlim: Tredition Classics, 2013a, p. 192-196.

_____. Parisische Umrisse. In:_____. **Essays und Reden**. Berlim: Tredition Classics, 2013b, p. 269-307.

FURETIÈRE, Antoine. Verbete "Emancipation". In:_____. **Dictionnaire universel (tomo 2)**. Haia: Arnoud et Reinier Leers, 1701a, p. 33-34.

_____. Verbete "s'Emanciper". In:_____. **Dictionnaire universel (tomo 2)**. Haia: Arnoud et Reinier Leers, 1701b, p. 34.

_____. Verbete "Revolte". In:_____. **Dictionnaire universel (tomo 3)**. Haia: Arnoud et Reinier Leers, 1701c, p. 579.

_____. Verbete "Révolution". In:_____. **Dictionnaire universel (tomo 3)**. Haia: Arnoud et Reinier Leers, 1701d. p. 580.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Les affinités électives. In: **Romans de Goethe**. Paris: Gallimard, 1954, p. 141-379.

GONDI, Jean-François Paul de (Cardeal de Retz). **Mémoires du cardinal de Retz écrits par lui-même à Madame de *****. Paris: Bibebook, 2013.

GUEROULT, Martial. **Histoire de l'histoire de la philosophie – en Allemagne de Leibniz à nos jours**. Paris: Aubier Montaigne, 1988.

HAURÉAU, Barthélemy. Verbete "*Révolution*". In: Pagnerre, Louis-Antoine (ed.). **Dictionnaire politique**. Paris: Pagnerre, 1842.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Leçons sur la philosophie de l'histoire**. Paris: Vrin, 1963.

_____. **Principes de la philosophie du droit**. Paris: Vrin, 1982.

_____. **Leçons sur l'histoire de la philosophie – tome 6ème : la philosophie moderne**. Paris: Vrin, 1985.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Encyclopédie des sciences philosophiques – volume 1er**. Paris: Vrin, 1986.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. Hamburg: Meiner, 1988.

_____. Vorrede zur zweiten Ausgabe. In: **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)**. Hamburg: Meiner, 1991a, p. 3-19.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)**. Hamburg: Meiner, 1991b, p. 29-464.

_____. **Leçons sur l'histoire de la philosophie – tome 2ème : des sophistes aux socratiques**. Paris: Vrin, 2000.

_____. **Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Sein (1832)**. Hamburg: Meiner, 2008.

HEINE, Heinrich. Reise von München nach Genua. In:_____. **Reisebilder**. Berlim: Elibron Classics, 2006. p. 164-231.

HEINE, Heinrich. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: **Heinrich Heine: Werke und Briefe in zehn Bänden**, vol. 5. Berlim: Aufbau-Verlag, 1972, p. 167-308.

HERDER, Johan Gottfried. Specifically human predispositions besides reason. In: ADLER, Hans; MENZE, Ernest A. **On world history**. Nova Iórque: M. E. Sharpe, 1997, p. 128-149.

HOBBES, Thomas. Elements of philosophy – the first section, Concerning Body, written in latin. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 1)**. Londres: John Bohn, 1839a.

_____. Leviathan. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 3)**. Londres: John Bohn, 1839b.

_____. Human nature, or the fundamental elements of policy. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 4)**. Londres: John Bohn, 1840a, p. 1-76.

_____. De corpore politico – or the Elements of law, moral and politic. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 4)**. Londres: John Bohn, 1840b, p. 77-228.

_____. Behemoth. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 6)**. Londres: John Bohn, 1840c, p. 161-418.

_____. Philosophical rudiments concerning government and society [The citizen]. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 2)**. Londres: John Bohn, 1841a.

_____. The questions concerning liberty, necessity, and change – clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Thomas Hobbes. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 5)**. Londres: John Bohn, 1841b.

HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: a response to Nancy Fraser. In: HONNETH, A.; FRASER, N. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

JACOBI, Friedrich Heinrich. Concerning the doctrine of Spinoza in letters to Herr Moses Mendehlssohn (1785). In: **The main philosophical writings and the novel *Allwill***. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994a, p. 173-251.

_____. Jacobi to Fichte (1799). In: **The main philosophical writings and the novel *Allwill***. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994b, p. 497-536.

JAUCOURT, Louis de. Verbete "*Révolution*". In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (tomo 14). Paris, 1765.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: que é "Esclarecimento"? [Aufklärung]. In:_____. Immanuel Kant – textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

_____. **Kritik der Urteilskraft**. Ditzingen: Reclam-Verlag, 1986.

_____. The end of all things. In: **Religion and Rational Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 221-233.

KERVÉGAN, Jean-François. **L'effectif et le rationnel – Hegel et l'esprit objectif**. Paris: Vrin, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. **Critique and Crisis – Enlightenment and the pathogenesis of modern society**. Cambridge: The MIT Press, 1988.

LACLAU, Ernesto. Beyond Emancipation. In:_____. **Emancipation(s)**. London: Verso, 1996, 1-19.

LASSALLE, Ferdinand. **A essência da constituição**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2000.

LE ROY, Loys. **De la vicissitude ou Varieté des choses en l'univers**. Paris: Chez Pierre l'Huilier, 1575.

LEFEBVRE, Jean-Pierre. "Heine, Hegel et Spinoza". **Cahiers Spinoza**, Paris, n. 4, p. 212-237, 1977.

LEIBNIZ, G-W. Preface to an Edition of Nizolius, 1670 (Selections). In: **Philosophical papers and letters**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989 le style philosophique de Nizolius, p. 121-130.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. Torino: Giulio Einaudi editore, 1983.

_____. Il principe. Roma: Salerno Editrice, 2006.

MAIMON, Salomon. **An autobiography**. London: Alexander Gardner, 1888.

MANDEVILLE, Bernardo. **The fable of the bees – and other writings**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

MANNHEIM, Karl. **Ideology and utopia**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1952.

_____. Conservative Thought. In: **Essays on Sociology and Social Psychology**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1959, p. 74-164.

_____. Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx. In: **Cahiers Spinoza**, Paris, n. 1, p. 29-157, 1977.

MONTAIGNE, Michel de. Les essais (tomo 1). Paris: Guy de Pernon, 2008.

MÜLLER, Adam. Elemente der Staatskunst. Jena: Jacob Baxa, 1922.

NAPOLEON. *Œuvres de Napoléon Bonaparte*. Paris: C.-L.-F. Panckoucke, 1821, 5 vols. Vol 5º. Disponível em http://gallica.bnf.fr. Acessado em 02 de fevereiro de 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. On the genealogy of morality. In: ANSELL-PERSON, K. (ed.) **Nietzsche: on the genealogy of morality and other writings**. São Paulo: Cambridge University Press, 2007, p. 1-162.

OSIER, Jean-Pierre. Présentation. In: _____. **L'essence du cristianisme**. Paris: François Maspero, 1968, p. 9-78.

PAINE, Thomas. **The rights of man**. Londres: W. T. Sherwin Publisher, 1817.

PHILONENKO, Alexis. La liberté humaine dans la philosophie de Fichte. Paris: Vrin, 1999.

POCOCK, John Greville Agard. Virtues, rights, and manners: A model for historians of political thought. In: *Virtue, Commerce, and History* – Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century. New York: Cambridge, 2002, p. 37-50.

POPKIN, Richard. **The history of scepticism: from Savonarola to Bayle**. London: Oxford University Press, 2003.

RABELAIS, François. La vie de Gargantua et de Pantagruel. Paris: J. Bry Ainé, 1854.

RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente*. Paris: Éditions Galilée, 1995.

RAYNAL, Guillaume-Thomas. Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes (tomo 2). Genebra: Jean-Leonard Pellet, 1780.

REICHARDT, Rolf; LÜSEBRINK, Hans-Jürgen. Révolution à la fin du 18e siècle. In : Mots, mar. 1988, nº 16. p. 35-68.

REY, Alain. *"Révolution". Histoire d'un mot*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

RICŒUER, Paul. *Lectures on ideology and utopia*. Nova Iórque: Columbia University Press, 1986.

ROBESPIERRE, Maxime. Séance du 5 novembre 1792. In: BOULOISEAU, Marc et al. Œuvres de Maximilien Robespierre (tomo 9). Paris: PUF, 1958.

_____. Séance du 29 septembre 1791. In: BOULOISEAU, Marc et al. Œuvres de Maximilien Robespierre (tomo 7). Paris: PUF, 1952.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: GAGNEBIN, Bernard ; RAYMOND, Marcel. Œuvres complètes (tomo 3). Paris: Éditions Gallimard, 1964a, p. 111-240.

_____. Du contract social. In: GAGNEBIN, Bernard ; RAYMOND, Marcel. Œuvres complètes (tomo 3). Paris: Éditions Gallimard, 1964b, p. 347-470.

_____. Émile, ou de l'éducation. In: GAGNEBIN, Bernard. Œuvres complètes (tomo 4). Paris: Éditions Gallimard, 1969.

ROY, Jean. Jean-Jacques Rousseau and the Revolution. In: Actes du Colloque de Montréal (25-28 May 1989).

SCHEIDLER, Karl Hermann. Verbete "Emancipation". In: ERSCH, Johann Samuel (org.). Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge (s. 1, t. 34). Leipzig: F. M. Brodhaus, 1840, p. 2-12.

_____. Verbete "Judenemancipation". In: ERSCH, Johann Samuel (org.) (org.). Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge (s. 2, t. 27). Leipzig: F. M. Brodhaus, 1850, p. 253-315.

SCHMITT, Carl. **The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes**. London: Greenwood Press, 1996.

_____. **The concept of the political**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph. Reconnoissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen. Paris: Chez Baudouin, 1789a.

_____. Observations sur le rapport du Comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France. Versailles: Chez Baudouin, 1789b.

_____. Notice sur la vie de Sieyès. Paris: Maradan, 1794.

_____. Dire de M. l'abbé Syeyes. In: Choix de rapports, opinions et discours prononcé à la Tribune Nationale depouis 1789 jusqu'à ce jour. Paris: Imprimerie de Cosson, 1818, p. 351-368.

_____. Essai sur les privilèges. In: CHAMPION, Edme (org). Qu'est-ce que le tiers état ? précédé de l'Essai sur les privilèges. Paris: Société de l'histoire de la Révolution Française, 1888, p. 1-26.

_____. Fragment : Quand on parle mécanisme, il ne faut s'adresser qu'aux mécaniciens. In: ZAPPERI, Roberto (org.). Écrits politiques. Paris: Editions des archives contemporaines, 1985.

_____. Fragment: Grèce, citoyen-homme. In: ZAPPERI, Roberto (org.). Écrits politiques. Paris: Editions des archives contemporaines, 1985b.

_____. Qu'est-ce que le Tiers état ?. 2002.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph et al. Séance de la Convention Nationale: le 2 thermidor, l'an III. Réimpression de l'Ancien Moniteur (tomo 25). Paris: Typographie de Henri Plon, 1862, p. 289-296.

SKINNER, Q. Meaning and understanding. In:_____ (ed.). **Visions of politics I: Regarding Method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 57-89.

_____. The idea of negative liberty: Machiavellian and modern perspectives. In:_____ (ed.). **Visions of politics II: Renaissance virtues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 186-212

STRAUSS, Leo. **The political Philosophy of Hobbes**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

TOLSTÓI, Liev. **Guerra e Paz** (vol.II). Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1983.

VAUVENARGUES, Luc de Clapiers. Lettre à Mirabeau – le 22 septembre 1739. In : DAGEN, Jean (ed). **Des lois de l'esprit.** Paris : Les Editions Desjonquères, 1997, p. 267-269.

VAYSSE, Jean-Marie. **Totalité et subjectivité : Spinoza dans l'idéalisme allemand**. Paris : Vrin, 1994.

VIGNAUX, Paul. Nominalisme. In : Alfred Vacant (org.), **Dictionnaire de Théologie Catholique (tomo 11)**. Paris: Letouzey et Ane, 1931, p. 717-784.

VIPARELLI, Irene. Althusser e Negri: Uma complementaridade aporética? *Princípios: Revista de filosofia*. Natal, v. 19, n. 32, p. 274-300, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; BENZAQUEN, Ricardo. “Romeu e Julieta e a Origem do Estado”. In: VELHO, G. (org.). **Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte.** Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 37-59.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. Lettre à M. le Marquis de Chauvelin (2 avril 1764). In: Œuvres complètes de Voltaire (tomo 10, segunda parte). Paris: Chez Th. Desoer, 1817, p. 751-752.

_____. Lettre à M. le Comte D’Argental (27 février 1769). In: Œuvres complètes de Voltaire (tomo 11). Paris: Chez Th. Desoer, 1817b, p. 331-332.

_____. Essai sur les mœurs et l’esprit des nations (tomo 1). In: Œuvres complètes de Voltaire (tomo 17). Paris: L’imprimerie de Crapelet, 1819.

_____. Essai sur les mœurs et l’esprit des nations (tomo 4). In: Œuvres complètes de Voltaire (tomo 8). Paris: Librairie de L. Hachette et C^{le}, 1859

_____. Anti-Machiavel, ou essai critique sur le Prince de Machiavel, publié par M. de Voltaire. In : **Les œuvres complètes de Voltaire (tomo 19)**. Oxford : Voltaire Foundation, 1996, p. 103-262.

WIELAND, Christoph Martin. Beschluß der Addresse eines Ungenannten an die Freunde der Wahrheit. In:_____. *Der neue Teutsche Merkur*, vol 1, 1794, p. 113-159.

_____. Eine Lustreise ins Elysium. In: Sämtliche Werke (volume 31). Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857, p. 393-446.

ZAPPERI, Roberto. Introduction: la politique de Sieyès. In:_____(org.). Qu’est-ce que le Tiers état? – édition critique. Genebra: Librairie Droz, 1970, p. 7-117.

ZARKA, Yves-Charles. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. In: **Archives de Philosophie,** vol. 48, n. 2. Paris : Éditions Beauchesne, 1985, p. 177-233.

Index Nominum

Abensour, M., 72-76, 79, 89, 90, 93, 104, 105, 106, 136, 175, 185
Aguiar, T. F., 46
Alencar, J. de, 66
Althusser, L., 14, 15, 18, 76, 79, 89, 90, 92, 93, 96, 113, 114, 115, 117, 123, 130, 131, 132, 139, 174, 175, 180, 185, 191, 193
Arendt, H., 21, 22, 33, 35, 38, 39, 42, 44, 49, 73, 74
Aristote, 41, 117, 119, 120, 121
Babeuf, G., 22
Baczko, B., 52
Balibar, E., 17, 80, 199
Bauer, B., 17, 82, 91, 100, 102, 104, 114, 119, 121, 131, 132, 133, 135, 174
Bensussan, G., 17, 19, 95, 134, 173, 187, 190
Bernhardt, J., 149
Bossuet, J.-B., 23, 26, 27
Bove, L., 68, 123, 141, 152, 159, 169, 170, 171, 176, 180, 192, 193
Browne, T., 59
Burckhardt, J., 158
Burke, E., 23, 24, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 84
Chauí, M., 20, 112, 115, 116, 144, 145, 148, 182, 190, 195
Citton, Y., 14, 20, 176, 177, 187
Colletti, L., 79
d'Alembert, J., 29, 58
d'Argis, B., 58
della Volpe, G., 79
Della Volpe, G., 79, 90, 185, 188
Démocrite, 16, 18, 81, 90, 99, 117, 179, 193
Diderot, D., 29, 58
Engels, F., 16, 17, 82, 114, 121, 130, 131, 137, 138, 141, 173, 174, 175, 176
Épicure, 15, 16, 18, 81, 83, 90, 99, 117, 118, 179, 193
Ferrand, A.-F.-C., 37
Feuerbach, L., 17, 19, 20, 82, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 109, 115, 119, 130, 131, 132, 135, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 229
Fichte, J. G., 14, 16, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 110, 118, 127, 128, 131, 133, 139, 140, 175, 187, 206
Fischbach, F., 18, 19, 20, 113, 180, 194, 196, 197, 200, 201, 203
Forster, G., 62
Foucault, M., 70
Furetière, A., 27, 28, 58, 59
Garo, I., 91, 97
Gents, F, 84
Goethe, J. W., 13, 14, 15, 177
Gondi, J.-F. (cardinal de Retz), 25
Grass, K. M., 57, 60, 63
Guéroult, M., 54
Habermas, J., 71
Haller, K., 86
Hauréau, B., 22
Hegel, G. W. F., 17, 19, 20, 69, 70, 71, 79, 82, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 98, 102, 104, 105, 110, 115, 117, 118, 119, 120, 128, 130, 131, 133, 134, 137, 138, 143, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 190, 198, 202, 203, 206, 207, 208, 229
Heine, H., 62, 63, 64
Herder, J. G. von, 60, 61
Hermes, K., 128
Hobbes, T., 15, 37, 39, 40, 47, 59, 85, 98, 102, 118, 128, 135, 136, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 178, 179, 229
Honneth, A., 71
Hugo, G., 86, 87, 91, 128
Hume, D., 121, 127
Israel, J., 176, 191
Jacobi, F. H., 82, 83, 110, 111, 134, 137
Jaquet, C., 141, 143, 148, 170, 174, 175, 195, 202
Jaucourt, L. de, 29

Kant, I,, 16, 53, 54, 60, 61, 64, 65, 68, 71, 81, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 104, 110, 117, 127, 131, 133, 134, 139, 140, 175, 181, 187, 198, 201
Kant, I., 61, 68, 133, 206
Kervégan, J.-F., 91
Koselleck, R., 57, 60, 63, 102, 163, 164
Kouvélakis, S., 79, 107
La Boétie, E., 68, 77
Laclau, E., 57, 67, 189
Lazzeri, C., 148
Leibniz, G. W., 17, 121, 131, 132, 149
Leo, H., 40, 86, 174
Leroy, L., 23
Lessing, G. E., 110, 137
Locke, J., 46, 135
Lordon, F., 18, 113
Lüsebrick, H.-J., 33, 34, 36, 37
Lüsebrink, H.-J., 33, 34
Machado de Assis, J. M., 83
Macherey, P., 112, 149, 153
Machiavel, N., 15, 18, 68, 89, 128, 152, 168, 170, 171, 177
MacIntyre, A., 71
Maimon, S., 133
Mannheim, K., 22, 40, 52, 55, 56, 108
Marx, K., 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 37, 51, 71, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 147, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 228, 229
Matheron, A., 122, 123, 124, 146, 149, 172, 185
McCarney, J., 138
Montaigne, M., 58
Montaigne, M., 59
Moreau, P.-F., 143, 163
Morfino, V., 14, 119, 133, 170, 173, 183, 185, 188, 191, 193
Möser, J., 84
Müller, A., 56, 61, 84, 86
Negri, A., 18, 115, 118, 169, 174
Ockham, G. d', 112
Osier, J.-P., 95, 96, 190, 191
Paine, T., 39, 40, 41, 42, 44, 53
Pascucci, M., 18, 19, 113
Pasquino, P., 40
Philonenko, A., 88
Plekhanov, G. V., 173, 174, 175
Plutarque, 83, 118, 119, 147
Pocock, J. G. A., 72, 89, 150
Pogrebinschi, T., 75
Pomey, F.-A., 59
Rabelais, F., 58
Rancière, J., 49, 57, 72, 73, 75, 76, 78, 100, 109, 175, 193
Rawls, J., 71
Raynal, G.-T., 33, 59
Reichardt, R., 33, 34, 36, 37
Rey, A., 21, 25, 28
Robespierre, M., 22, 35, 36, 64
Rousseau, J.-J., 15, 17, 29, 30, 31, 46, 128, 155, 188, 189, 190, 204
Rozenkranz, K., 121
Rubel, M., 17, 18, 120, 121
Ruge, A., 17, 82, 84, 88, 90, 92, 93, 125, 136, 178, 181, 195
Sandel, M., 71
Savigny, F. C. von, 85, 86
Scheidler, H., 64, 65, 66, 76, 77
Schmitt, C., 43, 102, 159, 164, 165, 166, 169
Séverac, P., 142, 143, 149
Sieyès, E.-J., 21, 22, 23, 24, 35, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 63, 64, 66, 68, 72, 73, 77, 85, 90, 142, 162, 168, 171, 228
Skinner, Q., 116, 136, 139, 141, 150
Spinoza, B, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 38, 62, 68, 97, 98, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 159, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 203, 205-207, 229
Stahl, F., 86
Statius, C., 98
Strauss, L., 40, 153

Taylor, C., 71
Tocqueville, A. de, 49, 55
Tolstoï, L., 141
Tosel, A., 131, 132, 135
Vauvenargues, L. de C., 140, 149
Vaysse, J.-M., 14, 110
Vertot, R. A (abbé de Vertot), 27
Vinciguerra, L., 148, 195
Voltaire, F-M A., 31, 32, 33, 50, 53, 90, 177
Wieland, C. M., 37, 61, 180
Yovel, Y., 97, 169, 198, 200, 201
Zapperi, R., 44, 48
Zarka, Y. C., 149
Zourabichvili, F., 175