



HAL
open science

Marx e Spinoza: O fio vermelho da transformação

Bernardo Bianchi

► **To cite this version:**

Bernardo Bianchi. Marx e Spinoza: O fio vermelho da transformação. Editora PUC-Rio. pp.268, 2024, 978-65-88831-82-3. halshs-04742168

HAL Id: halshs-04742168

<https://shs.hal.science/halshs-04742168v1>

Submitted on 18 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

BERNARDO BIANCHI BARATA RIBEIRO

**MARX E
O FIO VERMELHO DA TRANSFORMAÇÃO
SPINOZA**

BERNARDO BIANCHI BARATA RIBEIRO

MARX E SPINOZA

FIO VERMELHO DA TRANSFORMAÇÃO

INTER
SE
ÇÕES

EDITORA
PUC
RIO

©**Editora PUC-Rio**

Rua Marquês de São Vicente, 225,
7º andar do prédio Kennedy
Campus Gávea/PUC-Rio
Rio de Janeiro, RJ – CEP: 22451-900
Tel.: +55 21 35271838
edpucrio@puc-rio.br
www.editora.puc-rio.br

Edição da obra

Tatiana Helich

Projeto gráfico de capa e miolo

Flávia da Matta Design

Diagramação

SBNigri Artes e Textos

Revisão

Cristina da Costa Pereira

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada por qualquer forma e/ou em quaisquer meios sem permissão escrita da Editora PUC-Rio.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Ribeiro, Bernardo Bianchi Barata

Marx e Spinoza [recurso eletrônico]: o fio vermelho da transformação / Bernardo Bianchi Barata Ribeiro. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2024.

1 recurso eletrônico (268 p.)

Obra publicada através do Selo Interseções da Ed. PUC-Rio.

Descrição baseada na consulta ao recurso eletrônico em 3 de setembro de 2024.

Inclui bibliografia.

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World WideWeb browser e Adobe Acrobat Reader.

ISBN: 978-85-8006-328-8 (e-book)

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. I. Título.

CDD: 335.411

Elaborado por Marcelo Cristovão da Cunha – CRB-7/6080
Divisão de Bibliotecas e Documentação – PUC-Rio

AGRADECIMENTOS

Expresso minha gratidão ao meu caro orientador Renato Lessa e aos professores César Guimarães e Bernardo Ferreira. Deixo também registrados meus agradecimentos ao corpo docente do antigo IUPERJ e do atual IESP-UERJ.

Agradeço, ademais, aos professores Chantal Jaquet e Laurent Bove, além, é claro, do professor Christian Bonnet, meu orientador junto à Universidade Paris 1. Deixo também meus agradecimentos ao professor Jean Salem (in memoriam), bem como aos demais professores da instituição.

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 aos membros do grupo Spinoza e a Filosofia, sediada no Departamento de Direito da PUC-Rio e aos membros do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Deixo um agradecimento especial a Mauricio Rocha, a Luís Cesar Oliva e a Homero Santiago.

Agradeço aos colegas e amigos do IUPERJ, que tiveram contato com o processo de elaboração do texto: Pedro Lima, Gustavo Ribeiro, Raquel Lima, Marlon Miguel, David Amalric, Ana Coutinho, Maria Chiaretti, Mateus Araújo, Patrícia Bizzotto, Rômulo Lima, José Quental e Joana Maia. 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. Agradeço, igualmente, a Francisco Guimaraens pelo apoio à publicação deste livro, a Mariana Gainza pelo prefácio, bem como ao trabalho da Editora PUC-Rio, especialmente a Felipe Gomberg e a Tatiana Helich.

Agradeço às instituições e aos 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), o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e o Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD). Agradeço, por fim, à Fundação Alexander von Humboldt (AvH) e à Freie Universität Berlin, que financiaram a publicação deste livro.

*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 judío
De tristes ojos y de piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechichero insiste y labra
A Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más prodigio amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.*

(Jorge Luis Borges – Baruch Spinoza)

OBRAS DE REFERÊNCIA E SIGLAS UTILIZADAS

Embora utilizemos, ao longo do livro, um modelo de citação baseado no sistema autor-data, as obras de Spinoza seguem um sistema de referência tradicional no âmbito dos estudos do autor.

A *Ética*: as partes do *magnum opus* de Spinoza são indicadas por algarismos romanos, seguidos, no mais das vezes, por algarismos arábicos que identificam a proposição em questão. Adicionalmente, utilizamos as seguintes abreviaturas: esc. (escólio), ax. (axioma), def. (definição), dem. (demonstração), cor. (corolário), ap. (apêndice), pref. (prefácio), exp. (explicação), DA (Definições dos Afetos da terceira parte), post. (postulado), lem. (lema). Além do mais, fazemos referência à página da tradução feita Grupo de Estudos Espinosanos, sob a coordenação de Marilena Chaui.

O *Tratado Teológico-Político* (*TTP*): os capítulos são indicados por algarismos romanos. Nesse caso, referimo-nos à página da tradução realizada por Diogo Pires Aurélio.

O *Tratado Político* (*TP*): os capítulos são indicados por algarismos romanos e os parágrafos, por algarismos arábicos. Também nesse caso, fazemos referência à página da tradução de Pires Aurélio.

A *Correspondência* (*Ep*): as cartas de Spinoza são referidas conforme a numeração adotada por Carl Gebhardt, sendo os números indicados por algarismos arábicos. Utilizamos como referência a tradução de Atilano Domínguez. Contudo, as traduções citadas no corpo do texto foram feitas diretamente a partir do texto latino constante na edição de Gebhardt.

Em todos os casos descritos acima, além das traduções mencionadas, indicamos a edição em latim das obras de Spinoza, editada por Carl Gebhardt, com a letra “G”, seguida por um algarismo romano que identifica o volume correspondente e, então, pela página.

A referência completa às obras aqui mencionadas pode ser encontrada na seção “Referências bibliográficas” ao final deste livro.

SUMÁRIO

PREFÁCIO | Por Mariana Gainza _13

INTRODUÇÃO _17

1. REVOLUÇÃO: DA REGRESSÃO À UTOPIA LIBERAL DE SIEYÈS _27

A revolução sob o primado do valor regressivo _32

Os sentidos premonitórios às vésperas da Revolução Francesa:
a abertura ao novo _37

A palavra e a coisa: revolução e Revolução _42

À sombra da revolução: as duas revoluções e as duas Constituições _47

Sieyès: a revolução como reconciliação final _52

Três teses sobre o conceito de revolução em Sieyès _60

2. EMANCIPAÇÃO: ENTRE O FUNDAMENTO E A TRANSPARÊNCIA _63

Emancipação e revolução _68

Entre direito, insolência e razão _69

Autolibertação e tutela _74

Emancipação política e emancipação social _79

As aporias da emancipação _84

3. O JOVEM MARX: ENTRE A REVOLUÇÃO E A EMANCIPAÇÃO _93

A utopia de Marx: o Estado como realização da liberdade racional _95

A militância filosófica hegeliana: entre o real e o efetivo _104

A crise de 1843: sob o signo de Feuerbach _106

Emancipação humana: a transformação enquanto crítica _112

O social enquanto solução do enigma (*die Lösung des Rätsels*) _114

Os paradoxos da transformação segundo o jovem Marx _121

4. AS ASTÚCIAS DA CUMPLICIDADE: SOBRE A SUPOSTA INFLUÊNCIA DE SPINOZA SOBRE MARX _125

Spinoza, um ancestral de Marx? _128

Spinoza: entre Demócrito e Epicuro _132

As referências a Spinoza na tese de doutorado e nos cadernos preparatórios _134

Spinozas Theologisch-politischer Traktat von Karl Heinrich Marx _136

Spinoza nos textos jornalísticos de Marx _142

Apontamentos provisórios _146

A Sagrada Família: contra Spinoza e a favor de Spinoza _147

5. SPINOZA CONTRA HOBBS: A CORRENTE DO HUMANISMO REAL _159

Além do drama da finitude: por um conceito forte de liberdade _162

Estado de natureza e estado civil _170

O Leviatã e a neutralização do político _176

Guerra e diversidade de opiniões _182

O homem e o cidadão _184

Uma teoria política fundada nos afetos _189

6. SPINOZA E MARX: DEMOCRACIA E MATERIALISMO _193

Crítica da filosofia do direito de Hegel: contra a dialética monarquista _197

A democracia enquanto enigma solucionado do político _206

Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844:
materialismo e humanismo _212

CONSIDERAÇÕES FINAIS _225

NOTAS _229

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _253

PREFÁCIO

Mariana Gainza

A relação entre Marx e Spinoza é um tema apaixonante, que periodicamente suscita novas pesquisas e tentativas de elucidação. Em que consiste exatamente essa relação? Será que ela pode ser compreendida com os recursos tradicionais de uma história das ideias, dedicada a registrar os traços explícitos da influência de um autor sobre outro? Ou requer uma abordagem mais indireta, capaz de perceber os modos como ressoam entre si pensamentos que mantêm a sua distância e a sua diferença? Consoante a resposta prática dada a este dilema, configuram-se diferentes maneiras de ler esta convergência teórica, tão poderosa quanto esquiva; diferentes maneiras de lê-la – pensemos apenas em algumas das mais inspiradoras: a de Althusser, a de Negri, a de Balibar – que são, por sua vez, constitutivas daquilo que é, para nós, no século XXI, essa relação entre Spinoza e Marx. Tal relação cresce, sofre mutações, muda de forma, à medida que novos leitores projetam nela alguma dimensão das suas buscas intelectuais e políticas. A relação entre Spinoza e Marx é, assim, continuamente transformada pelas leituras que não cessam de voltar a ela para questioná-la.

De certa forma, este é também o tema deste livro, que procura pensar a questão da transformação a partir do fio vermelho subterrâneo que liga e tensiona os pensamentos destes dois grandes inovadores teóricos, Spinoza e Marx. O recurso a Spinoza, na senda do que já se pode considerar uma tradição crítica, nos convida a recorrer à sua filosofia para pensar Marx de outras formas, para reinventá-lo, para levá-lo para além de si mesmo, em novas direções, para reescrever as suas teses funda-

mentais, de modo a torná-las receptivas a novas interlocuções – adaptáveis a outros tempos históricos, geografias e situações, e capazes de enfrentar novos problemas e desafios.

Trata-se, então, de ler Marx, cruzando-o com Spinoza, para gerar a possibilidade de a obra de Marx responder de forma diferente às novas questões que lhe são colocadas. E como uma maneira de ler, também, aquilo que no próprio Marx pode abrir-se a outras conversas – para além das que ele próprio empreendeu durante sua vida – a outros antecedentes teóricos e a outras posteridades. Levando a sério, em todo o caso, o “não sou marxista” do próprio Marx (a resposta sempre lembrada ao seu genro Paul Lafargue, quando este o atualizou sobre os debates no seio do “marxismo” francês), como um convite a pensar a heterogeneidade interna de sua obra. A heterogeneidade ou diferença de Marx com relação a si mesmo marca, assim, a vitalidade, a riqueza e a potência atual de seu pensamento. Se algo dessa potência pode ser considerado como uma potência filosófica, ela está relacionada com o modo de existência de sua disposição teórica, que é crítica, no sentido de que vive na crise, da crise: a crise é o seu elemento – foi assim que Althusser caracterizou, de forma particularmente sugestiva, o modo de existência da teoria marxiana.

O trabalho de Bernardo Bianchi está em sintonia com esta forma de avaliar o que há de instabilidade e de abertura no pensamento de Marx. O pensamento de Marx transforma-se na medida em que busca precisamente as formas conceituais adequadas para dar conta da transformação política e social. É nesta procura que se dá o encontro (aleatório, sublinha Bernardo) com Spinoza. É o elemento da contingência histórica que, deste modo, se revela produtivamente crítico, na medida em que favorece que diferentes spinozismos (o de Hegel, o de Feuerbach, o de Hess), ativos na Alemanha em que o jovem Marx afiava as suas próprias armas filosóficas, inspirem viragens significativas neste novo pensamento em processo de maturação: “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 tor-

na ele próprio” (p. 26). A transformação relevante que se produziu no pensamento do jovem Marx entre 1840 e 1845, quando também se deu o cruzamento com as ideias spinozianas, ocorreu como a passagem de uma concepção de mudança histórica entendida como revolução política (sob o impacto produzido pela Revolução Francesa) para uma outra forma de pensar a transformação, como emancipação humana e social. Por detrás da mutação teórico-política do próprio Marx, que – assinala Bernardo – abandona o ideal da república para reivindicar a democracia como “o enigma solucionado de todas as Constituições” (p. 116), percebem-se as modulações do spinozismo marxiano.

Trata-se, pois, de detectar os diferentes modos (abertos ou encobertos, diretos ou indiretos) desta presença de Spinoza em Marx, como forma privilegiada de apreender o impulso transformador perceptível na evolução do pensamento do jovem estudante, desde os seus cadernos de apontamentos para a tese sobre Demócrito e Epicuro, passando pelos seus artigos na *Gazeta Renana* (animados pela rejeição liberal-republicana do despotismo prussiano e pela confiança de que as estruturas feudais seriam enterradas por um Estado verdadeiramente racional), até o ponto de viragem, com a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, que leva Marx a abandonar qualquer utopia da autonomia da política e a voltar-se para o questionamento das bases sociais da opressão. O ponto de apoio de Marx já não é o paradigma da Revolução Francesa, lida sobretudo através das perspectivas de Kant e Fichte. Agora, nos seus ensaios conceituais, ressoa fortemente o spinozismo de Feurbach, através do qual ele realiza a sua crítica à mistificação do Estado e da política, o seu acerto de contas com a filosofia hegeliana e o seu esforço para conceber um modo integral de emancipação do homem e da sociedade, que atravessasse as ilusões produzidas pelo novo transcendentalismo do Estado moderno. A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é, então, o “momento fundamental para a compreensão da gênese de uma abordagem genuinamente marxista do problema da transformação” (p. 130). Aí, a democracia spinozista desempenha um

papel estratégico, permitindo a Bernardo sustentar a sua ideia de que não se trata da “influência” de Spinoza, mas de uma cumplicidade e uma afinidade teórica mais profundas do que aquelas que podem ser reconstruídas historiograficamente a partir dos protocolos da recepção. Este verdadeiro encontro teórico permite a Marx “[libertar] o conceito de político do seu enquadramento burocrático” (p. 130).

O que é interessante nestes encontros fecundos e libertadores é o fato de serem constitutivos: perduram para além da eventual mudança de preferências filosóficas explícitas. Assim, o fato de, em *A Sagrada Família*, de 1845, Marx e Engels se terem distanciado abertamente de Spinoza (situando-o no âmbito da metafísica idealista do século XVII, contra a qual se levantariam o materialismo francês e os avanços secularizantes do Iluminismo) não anula essa dobra no pensamento marxiano. Aliás, sugere Bernardo, pode-se mesmo sustentar a ideia paradoxal de que, quanto maior for a distância explícita (i.e. historiograficamente verificável) entre Marx e Spinoza, mais forte é o laço interno, o fio vermelho, que liga as suas iniciativas teóricas para compor um capítulo fundamental do pensamento crítico e emancipatório. Este encontro, que persiste até hoje, continua a abrir-nos os olhos, graças a trabalhos de investigação e escrita filosófico-política como o que Bernardo Bianchi nos oferece nesta ocasião, com a publicação da sua tese de doutorado, elaborada entre Rio de Janeiro, Berlim e Paris. O fato de estas geografias se reunirem sob os auspícios de novas conspirações que, invocando os nomes de Marx e Spinoza, trabalham para a abertura de horizontes compartilhados, é algo que, nestes tempos sombrios em que vivemos, só pode ser celebrado.

Buenos Aires, 25 de fevereiro

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 Ottilie, personagem de *As Afinidades Eletivas*, de Goethe: “passa através do diário de Ottilie, um fio de afeto e de ternura que liga e caracteriza o conjunto” (GOETHE, 1956, p. 134). 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 de o 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 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 independente 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, irreduzível 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 encontro¹. 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?².

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*³ do fundamento, um racionalismo propriamente trágico”. 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’” (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 posterior, e disto resulta que ele poderia não ter ‘pego’ e com mais razão, o ‘encontro’ poderia não ter tido lugar” (ALTHUSSER, 1994, 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 compõem, 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, Lucrecio, Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx e Heidegger. Na verdade, nós nos propomos a fazer do materialismo aleatório o próprio método analítico para a verificação da chamada corrente do materialismo aleatório. Isto significa que para analisarmos a relação que 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 permeia sempre idêntico a si mesmo, sobranceiro às peculiaridades dos seus elementos. As afinidades naturais são baseadas no postulado de um nexos que é anterior ao encontro entre os elementos, que subsume, portanto, suas identidades na identidade do próprio nexos. 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 matrimônio quando Goethe escrevia *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*⁴, 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 a realização do seu ideal republicano era fornecido pela Revolução Francesa. E eis, então, que Marx, em 1841, dedicou-se à leitura e à compilação de fragmentos do *Tratado Teológico-Político*, de Spinoza, extraíndo daí, contudo, uma interpretação que se punha a 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 instrumen-

to 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” (BALIBAR, 2014, p. 36).

Após o seu desligamento e o fechamento da *Gazeta Renana*, 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: em vez da *república*, seu objetivo passa a ser a *democracia*. Ainda que tenha lido *Do 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 (*TTP XVI*, p. 332, G. III, p. 195). 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 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 se tratando 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” (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*⁵.

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 *A Produção dos Homens – Marx com Spinoza*. Em 2010, Lordon, por sua vez, publicou *Capitalismo, Desejo e Servidão – Marx e Spinoza*. Na Itália, Margherita Pascucci publicou, em 2006, *A Potência da Pobreza – Marx lê Spinoza*. O trabalho de Lordon representa, 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” (PASCUCCI, 2006, p. 11). Por esta via, Pascucci argumenta que, já na tese de doutorado de Marx sobre Demócrito e Epicuro, em que a influência de Spinoza 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 temas⁶. 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 Fischbach 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 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, Fischbach escolhe ignorar as referências que Marx faz a Spinoza⁷ – as quais já haviam sido mapeadas por Bensussan no *Dicionário Crítico do Marxismo*, 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 de 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 autores⁸. 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 nada tem a ver com a imagem da *continuidade da influência*, mas antes com a *contiguidade da invenção*⁹ (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.*
(Victor Hugo, *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 denominaram no Ocidente, as 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 (ARENDDT, 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 envolver, a saber, a abertura para o futuro.

No seu livro *Revolução*, 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 cælestium* (*Sobre as Revoluções das Esferas Celestes*), 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 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 subjetiva¹. 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 *Revolução*, que integra o Dicionário Político editado por Pagnerre, Barthélemy Hauréau 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 (HAURÉAU, 1842, p. 846-847). O termo havia mudado radicalmente de significado, tendo ultrapassado, inclusive, os matizes sugeridos pelo diálogo anedótico entre La Rochefoucauld-Liancourt e Luís 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 Le Roy, no seu *Da Vicissitude ou Variedade das Coisas no Universo*, de 1575, estabelecia a relação entre o termo *revolução* (*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 República muda e se transmuta, e novamente faz o mesmo retorno. (LE ROY, 1575, p. 15, grifos nossos)

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 progressa. 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 ensaja, 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 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” (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.

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 Retz², que emprega o termo como correspondente de *guerra civil* ao tratar da Fronde³. Nos cinco livros que compõem suas *Memórias*, 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*⁴ 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*. (RETZ, 1843, p. 116, grifos nossos)

Na análise de Retz, o termo *révolution* abrange uma reflexão sociopolítica, 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 as sedições são engendrados. Mas o 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. 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. (RETZ, 1843, p. 66)

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

(RETZ, 1843, p. 97). 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 as antecederam e, por isso, guardam um valor vindicativo.

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 governo⁵, quer nos desígnios da Providência (BOSSUET, 1875, p. 46, 153 e 319). 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 *Discurso sobre a História Universal*, 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* (revoluções felizes)⁶. O conceito está, portanto, próximo da Roda da Fortuna da tradição greco-romana, tal como vimos em Le Roy, 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. 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. (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 desconhecida neste retiro piedoso, e a paz do coração está nela solidamente fortalecida. M. SC. (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 sociopolítica, 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 (...)” (REY, 1989, p. 64).

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* 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 Estados 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 1688⁷, 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 fundamento

com relação à liberdade, mas sem nenhum pretexto válido relativo à religião. (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”, *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 originário: a usurpação de Cromwell. Estes usos permanecerão algo constante ao longo do século XVIII.

Mesmo num autor revolucionário como Rousseau⁸, 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 *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, publicado em 1755⁹. Rousseau fala, então, das “revoluções a que o tempo necessariamente conduz”¹⁰ (ROUSSEAU, 1964a, 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, 1964a, 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” e na autorização da estratificação em senhores e escravos (ROUSSEAU, 1964a, 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, 1964a, p. 191) quanto o restabelecimento de um governo legítimo (ROUSSEAU, 1964a, 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, trágico¹¹:

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. (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. No segundo capítulo de *O Século de Luís 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 (VOLTARE, 1819c, p. 200). Referida ao campo político, a expressão aparece sob as seguintes 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*¹², a qual, referindo-se à dimensão sociocultural, revela, frequentemente, um valor

positivo. No primeiro capítulo, 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” (VOLTAIRE, 1819c, p. 189).

Na sua obra *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações*, de 1756, novamente, percebem-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 determinado¹³. As alusões 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 classifica como revolução a guerra de independência levada a cabo naquela região da Europa contra Felipe II da Espanha (VOLTAIRE, 1819b, p. 411)¹⁴, 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” (VOLTAIRE, 1819a, 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 Westfália, os dois conceitos se articulam, e Voltaire, escreve, então, a respeito de uma “grande revolução no espírito humano e no sistema político da Europa” (VOLTAIRE, 1819b, p. 149).

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” (VOLTAIRE, 1821a, p. 323) 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. (VOLTAIRE, 1821a, p. 323)

Apesar da imagem fulgurante presente nesta carta, Voltaire imaginava, sobretudo, uma revolução tranquila, havida, antes, sobre os sentimentos e opiniões do que diretamente sobre as instituições políticas (VOLTAIRE, 1821c, p. 528). 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” (VOLTAIRE, 1821b, p. 52). 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, entende-

mos 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 Treze Colônias, 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” (ARENDDT, 1990, p. 51). Na França, os acontecimentos norte-americanos motivaram as investigações do abade Raynal¹⁵ e foram tematizados por concursos acadêmicos¹⁶. Em 1783, a Académie des Jeux floraux de Toulouse lançou a questão: “Qual é a grandeza e a importância da revolução da América?”. A resposta vencedora do cavaleiro Deslandes afirmava que se tratava, então, da luta do “oprimido contra o opressor”. Em 1781 e, novamente, em 1783, a Academia de Lyon lançou a questão: “A descoberta da América foi útil ou prejudicial ao gênero humano?”. O concurso instigou Condorcet que, em 1786, manifestou sua convicção de que a Revolução da América tinha dado à humanidade um exemplo¹⁷. 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 matices por toda a parte” (ARENDDT, 1990, p. 55).

A palavra e a coisa: revolução e Revolução

A partir de 1789, os conteúdos da expressão *révolution* são definitivamente capturados pela Revolução Francesa, sobrevivendo-lhe, a todo tempo, novas cargas semânticas oriundas dos movimentos que agitam a sociedade¹⁸, 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 1789¹⁹, até a progressiva radicalização, mediante a incorporação de novos conteúdos: *republicana, democrática, popular, religiosa, social* – e, finalmente, permanente e universal²⁰. Com a Revolução Francesa, os antigos empregos da expressão *révolution* que, sob o Antigo Regime, permaneciam marcados, 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 no contexto de 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”. *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 colônias²¹, 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 áulica²². 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 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” (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?” (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 sessão 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” (ibidem, p. 88).

No âmbito da divulgação das doutrinas revolucionárias, surgiu, a partir de 1790, um novo gênero literário: os catecismos revolucionários, que almejavam fundar uma nova moral, erigida sobre os princípios da revolução²³, 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.

- 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. (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. (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 Estados²⁴ então instituídos” (WIELAND, 1794, p. 141). No mesmo ano, o conde Ferrand, radicado em Londres, publicava do exílio suas *Considerações sobre a Revolução Social*, 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”, isto é, para “minar os fundamentos da ordem social” (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.

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'Orange²⁵. 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” (HOBBS, 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)” (*TTP XVIII*, p. 369, *G III*, p. 227). 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” (BURKE, 2003, p. 15), 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 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 (...)” (BURKE, 2003, p. 19). 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” (BURKE, 2003, p. 27).

Conforme bem percebeu 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. (ARENDRT, 1990, p. 42-43)

Com efeito, 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 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 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. (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 trata 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 racional²⁶. 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” (MANNHEIM, 1986, p. 253), 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 constituição – nem nunca existiu; e, conseqüentemente, que o povo tem ainda que criar a Constituição” (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”²⁷, uma vez que, para ele, constituição era a própria ordem da sociedade²⁸. 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” (BURKE, 2003, p. 30-31). Para Paine, por outro lado, *constituição* não é o equivalente do termo grego *politeia*, mas antes de *politeuma*, que significa a organização do governo²⁹. 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 *O que é Terceiro Estado?*, 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”. Mais à frente, ele afirma que “na longa noite da barbárie feudal, as verdadeiras relações dos homens puderam ser destruídas, todas as noções subver-

tidas, toda a justiça corrompida; mas ao surgir a luz, é preciso que os absurdos góticos desapareçam (...)” (SIEYÈS, 1970, p. 158). 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, 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 razão³⁰.

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” (SIEYÈS, 1970 p. 173). 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”. Semelhante carta, prossegue Sieyès, “somente pode ser vista como um monumento da superstição gótica” (SIEYÈS, 1970 p. 172).

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 preestabelecida, identificada por Arendt em 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, o que está em jogo não é tanto o passado, como diz 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.

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* (SIEYÈS, 1970, p. 121) – era a própria *realidade nacional* (SIEYÈS, 1970, p. 150).

Dá-se, então, a preexistência 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 poder presentes na sociedade³¹⁻³², 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” (grifos nossos) (SIEYÈS, 2002, p. 67). Sieyès condenava, do mesmo modo, “as opiniões feudais que não são mais estabelecidas sobre nada de real” (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” (SIEYÈS, 1794, p. 48). E denunciava, em vista das reformas econômicas e sociais promovidas pelos jacobinos, a promoção de “uma subversão geral” (*ibidem*, p. 49), subversão que não era senão o desfecho da radicalização do conceito de soberania popular, donde teriam resultado os “maus planos de re-total, no lugar de planos de re-pública”³³ (SIEYÈS et al., 1862, p. 292). Seu conceito de revolução dizia respeito, portanto, à modificação da ordem política; era, pois, eminentemente político, sendo que seu ca-

ráter político era o corolário de uma mudança de fato que 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. (SIEYÈS, 2002, p. 76, grifos nossos)

Há, então, uma estranha afinidade entre os conceitos de *revolução* – e os conceitos de *constituição* (*politeial/politeuma*) dele derivados –, tal como desenvolvidos por Burke e Sieyès. Não se trata, como afirmava 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 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? (SIEYÈS, 1985b, p. 81)

Nesse estado de aviltção 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*. (SIEYÈS, 1985, p. 80, grifos nossos)

Em 1789, Sieyès elabora a clássica distinção entre cidadãos passivos e cidadãos ativos³⁴. Muito embora todos os franceses pudessem gozar dos direitos da cidadania passiva, 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” (SIEYÈS, 1789a, p. 21). Fica evidente a relação entre a antropologia misantrópica de Sieyès, sua demofobia³⁵, 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 lockiana do direito natural do que das formulações de Rousseau³⁶. 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 propriedade³⁷ remonta ao capítulo cinco do *Segundo Tratado*, 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” (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 sobe-

rania forte, de onde podemos deduzir uma centralização política, e, de outro, uma recusa à ideia de participação popular. O poder constituinte de Sieyès é a nação³⁸, 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 Estado³⁹, é uma totalidade orgânica, instaurada 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*. (SIEYÈS, 2002, p. 5, grifos nossos)

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 decorre⁴⁰. 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” (SIEYÈS, 1818, p. 360). Autorizada pela nação, a Assembleia Nacional deteria, então, um poder absoluto para reconstruir a ordem política, eliminando os traços da 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 1789⁴¹, 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” (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 segmentos 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 lockiana 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”. 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” (SIEYÈS, 1888, p. 16-17). Em prol de sua convicção a respeito do verdadeiro fundamento do Estado, a saber, o Terceiro Estado 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 Retz⁴². 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” (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” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 154). A concepção política de Sieyès revela, portanto, grandes afinidades com a caracterização da parapolítica, 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 parapolítica 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. (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 centralização⁴³. Sob o patrocínio de Sieyès, e longe dos pobres, a política absolutista encontrava meios de respirar em meio aos novos tempos.

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 se caracteriza, 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 a 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” (BURKE, 2003, p. 69).

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 ao campo social quanto ao 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 social¹⁴. Dessa revolução 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 lockiana 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 opressão⁴⁵, 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”⁴⁶. *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 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

Em sua obra de 1929, *Ideologia e Utopia*, Mannheim trata do conceito de utopia não enquanto gênero literário¹, como o fará Baczko, mas a partir de um ponto de vista sociológico (BACZKO, 1984). O espírito utópico é aquele que não apenas está em incongruência com a situação imediata, mas que, igualmente, “rompe as amarras da ordem existente” (MANNHEIM, 1986, p. 216). 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 pensamento são as unidades analíticas através das quais o pesquisador pode perceber a individuação das várias 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 subs-

titui 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 constroem 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 indefinido². 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 exhibe 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 Burke³ como sendo o meio pelo qual se percebe a presença do passado no interior do tempo atual.

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 distante dos acontecimentos reais que o sistema racional fechado. Em determinadas circunstâncias, nada contém um impulso mais irracional do que uma visão de mundo intelectualista e totalmente autossuficiente” (MANNHEIM, 1986, p. 242). 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” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 235). 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 de suas conclusões lógicas” (MANNHEIM, 1953, 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 modo expressivo na sociedade – que não se pôde perceber outra resposta senão aquela puramente intelectual. A utopia introverteu-se. É preciso lembrar, então, que *Reflexões sobre a Revolução na França* 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 legatária⁴: 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 o 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” (MANNHEIM, 1953, p. 111).

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 recorrente⁵. 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 metajurídica – ou metapolítica, 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 Tábuas⁶. O termo latino *emancipatio* é derivado de *emancipare* ou *ex manu 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 coletiva – psicológico, moral, religioso e social –, autolibertação. 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 que tem por base 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 progressa. 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.

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” (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” (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 “outras pessoas podem ser libertadas da potência de outrem, mas os atos que lhes conferem esta libertação não são qualificados de *emancipação*”. 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” (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” (MONTAIGNE, 2002, p. 53). 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” (FURETIÈRE, 1701b, p. 34). Um pouco mais tarde, em 1715, o *Gran-de Dicionário Real* de Pomey registrava: “emancipar-se, (...) dar-se mais liberdade do que o devido (...), dar a si próprio liberdade demais”. Mais adiante, Pomey explicava: “ele se emancipou, ele abandonou seu dever (...), ele abandonou toda sua obediência” (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” (RAYNAL, 1780, p. 101).

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 dos quais elas foram fundadas: ou bem elas seriam como “os filhos a quem [a metrópole] emancipa e liberta (...)” (HOBBS, 1839, p. 240 [cap. XXIV]) 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 considero que a análise em geral e ampla da natureza humana deve ser emancipada e transformada em um conhecimento por si só (...)” (BACON, 1857, p. 367). 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” (BROWNE, 1835, p. 130).

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*):

o ser humano é o primeiro ser *liberto* [*Freigelassene*] da criação: ele fica ereto. A balança do bem e do mal, do falso e do verdadeiro, pende suspensa perante ele, permitindo-lhe estudar, 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 [*Freiheit*] quando abusada ou coagida; na maior parte dos homens, ela concerne à relação com poderes e inclinações, tal como fixada pela conveniência e pelo hábito. O ser humano raramente presta atenção além disso, e, frequentemente, pode, quando impulsos baixos o restringem e hábitos repugnantes o amarram, tornar-se pior que um animal (HERDER, 1989, p. 145-146).

A relação entre *emancipação* e *Esclarecimento* (*Aufklärung*) é definitivamente consolidada numa obra em que, embora não empregue o termo jurídico romano⁷, Kant define o esclarecimento como “saída do ser humano de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1998b, p. 53). Conforme vimos *ao final do capítulo 1*, a articulação entre tempo e progresso depende da realização de determi-

nadas precondições. 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.

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” (WIELAND, 1797, p. 288). 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” (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 inúteis⁸. Nesse sentido, a maior conquista da Revolução Francesa seria a emancipação espiritual: a libertação do homem da “dependência de coisas inanimadas”⁹ (FORSTER, 1971b, p. 745).

Autolibertação e tutela

Nas primeiras décadas do século XIX, a politização do conceito avança, consagrando o seu valor antiestamental. Em 1829, Heine¹⁰ 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 (...). 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. (HEINE, 1986, p. 69-70)

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 maioria, 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 autolibertação (*Selbstbefreiung*), quanto a reivindicação política subsequente que, enquanto reconhecimento da maioria, 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” (KOSELLECK e GRASS, 1975, 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.

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” (HEINE, 1979, p. 77). 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” (HEINE, 1979, p. 81). 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 terrorismo¹¹” (HEINE, 1979, p. 82). 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, os quais se referem às três dependências que mantêm 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 (SCHEIDLER, 1840, p. 9). O primeiro campo concernia à independência do homem com relação à natureza, a qual somente poderia se dar através do trabalho. Em seguida, 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 autolibertação, 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 autolibertação (*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 recaía 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 autolibertação (*Selbstbefreiung*). Todavia, quando se enfatizava a necessidade de um processo orgânico de desenvolvimento como condição para o gozo dos direitos políticos, então, a autolibertação (*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 (*äußere Emanzipation*) e emancipação interna (*innere Emanzipation*)¹². 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” (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 autolibertação (*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 brasileiros, mas respeitada ainda não só como um direito, mas como uma necessidade”¹³ (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.

Sempre que a aplicação do termo *emancipação* se espriava 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.

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, ser 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 Boétie¹⁴. 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 razão¹⁵. Trata-se, por conseguinte, de uma verdadeira teoria do desenvolvimento histórico da racionalidade.

dade a partir 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 Píndaro: torna-te naquilo que tu és; de modo que o *télos* 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 lembrada, quanto uma perspectiva concreta, enquanto processo de autodeterminação incrustado na realidade vivida. Nada é mais estranho nesta 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 fustigados 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, 1986a, p. 152 [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 própria¹⁶. Desta perspectiva resulta que todo esforço de compreender a emancipação a partir da luta pelo reconhecimento redundava, 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 minoridade, consiste num *ethos*, que implica uma modificação da relação preexistente entre autonomia e autoridade, o que é levado a cabo por meio do uso da ra-

ção (FOUCAULT, 2001, p. 337). Este *ethos* 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 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 comunitaristas¹⁷, 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, em que os conflitos sociais não são explicados nos termos da sua teoria do capitalismo – em que 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 (HONNETH, 1995, p. 151). 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 nor-

mativas que derivam de uma teoria do reconhecimento suficientemente diferenciada” (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.

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 parapolítica (RANCIÈRE, 1995, p. 105-119) e o paradigma político (ABENSOUR, 2003, p. 129-137), por outro, a categoria de metapolítica (RANCIÈRE, 1995, 119-131) e o paradigma da crítica da dominação (ABENSOUR, 2003, p. 137-145). O primeiro par de categorias, como o veremos, compartilha uma relação privilegiada com a dimensão jurídica, com o “paradigma centrado na lei”, como preferiu denominar Pocock (POCOCK, 2002, p. 37). De acordo com esta concepção jurídicista, 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 jurídicista.

A parapolítica de que fala Rancière é uma das três figuras da “política dos filósofos”, identificadas pelo autor¹⁸ (RANCIÈRE, 1995, p. 93-131). Com efeito, tanto a parapolítica 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 alguns espaços sejam considerados privados e outros, públicos. Não se trata tanto de uma disciplina imposta de cima para baixo, mas de uma 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” (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”. 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 parapolítica. Com efeito, a parapolítica 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 (...)”.

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, irreduzível 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, Arendt localizava a dominação no âmbito do *oikos* (οἶκος), onde o pai de família reinava como um déspota. Tal como o demonstra Arendt, *dominus* e *pater familias* eram termos sinônimos¹⁹ (ARENDR, 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” (ABENSOUR, 2003, p. 122).

Este primeiro binômio de categorias (parapolítica e paradigma político) encontra-se diretamente vinculado a uma concepção política de emancipação. Tais categorias se opõem, portanto, ao segundo par conceitual (metapolítica e paradigma crítico da dominação), os quais se ligam a uma concepção social da emancipação. A metapolítica 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 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, 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 metapolítica 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 metapolítica” (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 político²⁰.

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 metapolítica, 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 suprema dos homens, tanto em benefício do apaziguamento dos conflitos sociais quanto na luta pela libertação. 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 libertação 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 Scheidler²¹. 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 subversões²² aperfeiçoaram essa máquina [o Estado], em vez de quebrá-lo” (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” (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 metapolítica 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 desenvolvimento que possa ser considerado 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 propria-

mente imanente de transformação, que trata de pensar a emergência da potência a partir da impotência, reduzindo-se, antes, à afirmação da irreabilidade do mundo fenomenal, identificado à política.

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, espalhando-se seja na forma da emancipação social²³ 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 metapolítica 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 metapolítica consiste na coincidência entre a essência e 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 emancipação: a produção de uma sociedade transparente que é a mesma coisa

que uma sociedade enquanto realização plena de sua essência – *contra sua existência concreta*. A emancipação somente pode ser concebida, então, por meio da sua distinção com relação ao que efetivamente existe, 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 parapolíticos, prevalentes 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 metapolítica, 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 posfácio 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” (MARX, 1962a, p. 27). 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* (...)” (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, em que, 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 Kouvelakis. 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 esteve ligado à *Gazeta Renana*, 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 – inicialmente 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 parapolítica até uma concepção metapolítica. 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” (BALIBAR, 2014, p. 36). Seu contexto levou a abandonar a filosofia e a pensar o tema da 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.

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 (*vernünftige Freiheit*). Junto à *Gazeta Renana*, 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 confessionalismo¹ 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 de 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 doutorado², 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 conceber a liberação, importava, portanto, conceber uma filosofia que pudesse se libertar da sua posição enquanto sistema particular³. 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 autossuficiência interna (*innere e Selbstgenügsamkeit*) e com a reciprocidade com relação ao mundo. Nesta altura, Marx reproduz alguns dos argumentos que compõem a caracterização feita por Jacobi da *Aufklärung* enquanto fenômeno niilista⁴, 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” (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 autossuficiência interna e de reciprocidade⁵.

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-hegeliano⁶, se caracterizariam pela subordinação do conceito à realidade concreta⁷. Ou seja, já na sua tese de doutorado, Marx se colocava o desafio de pensar a transformação sem recair no marasmo de mais uma *Weltanschauung* política privada. Este é o mais notável e persistente móbil das pesquisas e ações políticas empreendidas 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”⁸ (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” (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 amesquinamento 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” (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 (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” (MARX, 1981f, 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*” (MARX, 1981f, 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 *Gazeta Renana* 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 repúbli-

ca 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 *Gazeta Renana*⁹ (MARX, 1981c, p. 101). Não está em jogo, porém, uma simples 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” (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 *Historische Rechtsschule*, publicada na *Gazeta Renana* em agosto de 1842, no *Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*. 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, principal 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 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 tantas as teorias jurídico-históricas, dentre as quais não poderíamos deixar de incluir Savigny¹⁰, 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*¹¹ (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*” (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 (*notwendiges 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 *roués*¹², 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*. (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 rea-

firmar 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, amalhando 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 an 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 na sua frente, no seu porvir¹³. 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 mesma¹⁴.

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 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 racional¹⁵. 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” (MARX, 1981d, p. 147).

Neste período em que permaneceu ligado à *Gazeta Renana*, 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, conseqüentemente, determinada maneira de se conceber a transformação política, a qual também se baseia na Revolução Fran-

cesa enquanto paradigma. A sua filosofia política revela características que nos permitem classificá-la como parapolítica 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 do sagrado¹⁶. 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.

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” (ALTHUSSER, 2005a, 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 afir-

ma 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 confia a Ruge sua intenção de escrever uma crítica da concepção hegeliana de direito natural (MARX, 1963a, p. 397). Em sentido contrário, todavia, Abensour afirma, aproximadamente em relação ao mesmo 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 fictícios da consciência e da vontade transparece por detrás da vontade exibida de ortodoxia hegeliana” (GARO, 2000, p. 23). Nesse contexto, embora 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 positivo¹⁷.

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, 1986c, 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 forma como Hegel cuidou de diferenciar os dois conceitos na *Ciência da Lógica*¹⁸. 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 (KERVÉGAN, 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.

A crise de 1843: sob o signo de Feuerbach

A militância jornalística de Marx através da *Gazeta Renana* fracassou. E o Estado de razão revelou-se surdo à razão (ALTHUSSER, 2005b, 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 re-

dação da *Crítica de Marx da 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 parapolítica, manifestação de um paradigma político, para desenvolver uma concepção metapolítica, 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 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 *além 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 racional. 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)¹⁹

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 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 desrazão²⁰. “A partir deste conflito do Estado político consigo mesmo”, escreve Marx, “é possível depreender, em toda parte, a verdade social”²¹ (MARX, 1981g, 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” (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” (MARX, 1981i, p. 388). O que se vê é um deslocamento vertiginoso da posição política de Marx. Se antes sua reflexão político-filosófica parecia 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 preexistência da essência humana e a ação política consiste na reapropriação das forças naturais do homem.

O recentramento do homem guarda uma evidente inspiração feuerbachiana²², 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, defrontamo-nos, 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” (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” (FEUERBACH, 1970b, p. 244).

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” (grifos nossos) (FEUERBACH, 2006, p. 14). Temos aí, com efeito, a explicitação da perspectiva do desvelamento: “explicar será, pois, também fundar, isto é, reler o discurso religioso remetendo-o ao sentido original do qual ele não é senão o sentido impróprio: desvele e ei-lo na sua pureza primeira, na sua essência”²³ (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” (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 inversão da inversão*, 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”²⁴ (FEUERBACH, 2006, p. 73). 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*” (FEUERBACH, 1970b, p. 243). O projeto 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 inversão²⁵ 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 pés²⁶. 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 *abstraido*, separado de si, do mesmo modo que o ser infinito da teologia não é senão o ser finito, mas *abstraido*” (FEUERBACH, 1970b, p. 246). A dinâmica religiosa não estaria, portanto, distante do modo como opera a filosofia de Hegel: “a mais recente doutrina especulativa hegeliana, que transforma a consciência que o ser humano tem de Deus na autoconsciência de Deus, também se baseia fundamentalmente neste processo de auto-exteriorização e auto-objectificação.”²⁷ (FEUERBACH, 2006, 377). 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 especulativa²⁸⁻²⁹. 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 diretamente, com a filosofia do direito, a realidade política” (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.

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*³⁰, 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 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 autoengendramento:

Nada nos impede, portanto, de conectar nossa crítica à crítica da política e à tomada de partido na política, ou seja, às 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!” Desenvolveremos 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.

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. (MARX, 1981g, p. 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 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 antivoluntarista por meio de um sistema filosófico que inscrevesse a transformação na própria ontologia: este é o lugar de Feuerbach junto a Marx.

O social enquanto solução do enigma (*die Lösung des Rätsels*)

Se foi Marx quem deu a formulação canônica da interpretação metapolítica (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 metapolítica 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 política³¹. 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” (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” (MARX, 1981h, p. 367). A hierarquia de poder entre os indivíduos estava organizada de

acordo com os seus laços existentes com a 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 remissão 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.

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* feuerbachiana³². 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, 2006, p. 14), por um lado, e que a coloquemos frente às inúmeras reiterações do problema da *solução do enigma* (*die Lösung des Rätsels*) 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” (MARX, 1981e, 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 Schmitt³³ e Koselleck³⁴, 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” (KOSELLECK, 1988, p. 30). Desta feita, se destacou o cidadão do homem – o 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*³⁵, 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 renuncia 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 sociedade³⁶. O cidadão é nada mais, nada menos do que a realização da sociabilidade do homem, que, em si mesmo, é antissocial.

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 Esta-

dos 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 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 repriminção 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*”. 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 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” (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, suprimiram-se 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-Französische Jahrbücher (Anais Franco-Alemães)*, em fevereiro de 1844³⁷. O tema receberá sua formulação mais bem acabada na *Introdução*, em que 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 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” (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 moderna³⁸. 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” (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.

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 filo-

sofia 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” (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 perderia no pensamento de Marx, devendo ser circunscrita, segundo a periodização de Kouvelakis, ao *momento de Kreuznach*, quando, apesar da força da argumentação marxiana, sua imaginação parecia ainda entregue à desconfiança alemã com relação à revolução (KOUVELAKIS, 2003, p. 413-414). 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 afirma 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 seriam, 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.

Desde o fim da *Gazeta Renana*, 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, em que 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 sofreadores, para juntarem suas forças, tanto mais bem-formado alcançará o mundo o produto que o presente carrega no seu ventre” (MARX, 1981f, 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 (*theoretisches 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, 1953, 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: 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 aderido 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 *Gazeta Renana* 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 Wolff¹, 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”. 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 xeque 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 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*)². 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 (*Ética* I, 25, dem., p. 89-91, G II, p. 67-68). Dito de outra maneira, Deus é causa do ser das coisas³. 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 “modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (*Ética* I, 25, cor., p. 91, G II, p. 68). Uma 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, mas não transitiva” (*Ética* I, 18, p. 81, G II, p. 63), uma vez que produz efeito sobre si mesmo, ao invés de produzi-los para fora de si⁴. Afirma-se, portanto, que a Natureza é autocriadora, que ela persevera na existência com a mesma potência que decorre de sua essência (*Ética* I, 34, dem., G II, p. 77) pois ela, ao contrário das outras coisas, é dotada de uma essência que envolve sua existência – que implica sua existência⁵. 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 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 totalidade⁶. 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” (*Ética* II, 10, p. 141, G II 92). 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 necessariamente⁷, sendo, por conseguinte, algo absoluto, infinito, imutável e único, o que 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.

Spinoza, um ancestral de Marx?

Muito se falou da suposta influência de Spinoza sobre Marx⁸. 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” (ALTHUSSER, 1996, 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 *Gazeta Renana*, 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 à *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” (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 parapolítica, 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*⁹. 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” (MARX e ENGELS, 1978, 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 metapolítica, eles já anunciam o salto adiante. Mas se nós tomamos a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* como momento fundamental para a compreensão da gênese de uma abordagem genuinamente marxista¹⁰ 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 compreendido 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 me parecia o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um” (*TTP XVI*, p. 332, G III, p. 195). 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*¹¹ (*TP XI*, 1, p. 137, G III, p. 358). 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 instân-

cia, 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 que 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 Chaui, 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 cuidados, à elaboração de um estranho mosaico mecânico de influências variadas¹² (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 da história das ideias, em que 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 Marx relativamente à problemática da democracia e da transformação a partir de uma abordagem eminentemente teórica.

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 concluída em abril daquele ano¹³. 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*” (MARX, 1968b, p. 305). Ao longo da tese, Marx insiste numa oposição radical entre Demó-

crito 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 aquele que atribui aos deuses as opiniões da multidão”¹⁴ (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” (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.

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 no apêndice da *Ética* I, quando Spinoza denomina “asilo da ignorância” (*ignorantiae asylum*) (*Ética* I, ap., p. 117, G II, p. 81) o fato de os homens recorrerem à vontade de Deus quando não podem explicar um determinado evento. Cabe lembrar, nesse sentido, que, à mesma altura do texto, Spinoza acusa teólogos e metafísicos de praticarem um *modus argumentandi* que consistiria numa *reductio ad ignorantiam*, no lugar de uma redução ao impossível (*Ética* I, ap., p. 115, G II, p. 80). Parece claro que a referência de Marx tem em vista esse trecho específico do apêndice, o qual é muito bem sintetizado com as palavras “ignorância não é um argumento”. Mas a expressão também pode ter por base o capítulo VI do *TTP*, onde Spinoza analisa os milagres. No fragmento 10 do seu caderno dedicado ao *Tratado*, Marx copia Spinoza: “*estão, portanto, a brincar os que invocam a vontade de Deus sempre que não sabem explicar uma coisa. Que maneira mais ridícula de confessar a própria ignorância*” (MARX, 1977, p. 34, copiado de *TTP* VI, p. 208, G III, p. 86).

Nos cadernos preparatórios, a primeira referência ocorre no quarto caderno: “beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude (...)” (MARX, 1968a, p. 154). Marx faz uso desta notável frase de Spinoza (*Ética* V, 42, p. 577, G II, p. 307) 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 (2011) lembra que, embora Marx possa ter lido a frase em *História da Filosofia Moderna (Geschichte der neuen 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 traduzido 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 ἥδιστον καὶ ἄριστον, ou quando ele admira a razão da natureza no tratado περὶ τῆς φύσεως ζῴϊκῆς [*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, grifos do nome Spinoza são 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*]” (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.

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 MEGA² (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*), IV.1, em 1976¹⁵. 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 (RUBEL, 1977, p. 8). Entre 1840 e 1841, Marx preencheu os chamados *Cadernos de Berlim*, dos quais detemos as seguintes informações:

- 1º Caderno (1840): Aristóteles, *De anima III*.
- 2º Caderno (1840-1841): Aristóteles, *De anima III e I*.
- 3º Caderno (1841): Leibniz, trechos de diferentes escritos.
- 4º Caderno (1841): David Hume, Tratado da Natureza Humana I (*Sobre o entendimento*, partes III e IV).
- 5º Caderno (1841): Spinoza, *Tratado Teológico-Político*.
- 6º Caderno (1841): Spinoza, *Correspondência I*.
- 7º Caderno (1841): Spinoza, *Correspondência II*, e trechos de uma gramática italiana.
- 8º Caderno (1841): Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kantischen Philosophie*, Leipzig, 1840 (indicações biográficas e bibliográficas tiradas dos capítulos sobre a difusão, o combate e o triunfo da filosofia kantiana) (MARX, 1976b, p. 731-5, 751-2, 769, 773-4, 819-20).

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 *TTP* e 58 das cartas de Spinoza. Marx utilizou o primeiro volume da edição de Heinrich Eberhard Gottlob 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 *TTP*, 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* 1, 2 e 19 são da mão de Marx. Marx reorganizou os trechos do *TTP* em

três blocos. No primeiro, reuniu os capítulos 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. *Dogm. politica ex republ. hebr.*
- CAP. XVII. *De republica Hebraorum.*
- CAP. XVI. *Fundamenta reipublicae*
- CAP. VII. *De interpretatione scripturae*
- CAP. VIII. *De origine Pentateuchi etc.*
- CAP. IX. *De Esra bibl. coll. et notis marg.*
- CAP. X. *De reliquis libris*
- CAP. XI. *De apostolor. auctoritate in epistol.*
- CAP. XII. *De scriptura sacra ut vero verbo div.*
- CAP. XIII. *Simplicitas script. sacr. ad praxin*
- CAP. I. *De prophetia*
- CAP. II. *De prophetis*
- CAP. III. *De dono prophetico Hebraeorum*
- CAP. IV. *De lege divina*
- CAP. V. *De cerimoniis et fide historiarum*¹⁶ (MARX, 1976a, p. 233)

Como Matheron, inicialmente, nós abordaremos o caderno de Marx com uma única referência: o próprio *TTP*. Contudo, a nossa análise não se limitará às precauções metodológicas estabelecidas por Matheron¹⁷.

Na próxima seção, nós procuraremos demonstrar como a leitura empreendida por Marx do *TTP* afetou seus escritos entre 1842-1843. Na primeira parte da montagem, que envolve os capítulos VI, XIV e XV do *TTP*, 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 antropogênese, ou seja, da *Bildung* da humanidade do homem a partir dos seus modos concretos 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 *TTP* (ALTHUSSER, 1993, p. 85). Nesse sentido, nenhuma passagem relacionada às causas da superstição é transcrita por Marx, daí porque Marx negligencia por completo o Prefácio do *TTP*, onde Spinoza se ocupa deste problema em particular. Marx demonstra, portanto, mais interesse nos efeitos políticos da crença no sobrenatural.

A questão do credo mínimo¹⁸, que remonta aos sete artigos fundamentais de fé enunciados por Spinoza no capítulo XIV, é omitida da sequência de fragmentos em que 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 nexos teológico-político, uma vez que “um Estado transcendental e uma religião positiva pertencem um ao

outro” (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 *TTP*, 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 da razão. Assim, a própria potência da imaginação é colocada a serviço da razão e do bem comum. Ao passar ao largo desta questão, 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 *TTP*, 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 *TTP*, 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 o único Estado autêntico porque conforme a sua essência, é a salvação de todo o povo que

é erigida em lei suprema – “onde a lei suprema é a salvação de todo o povo, e não daquele que manda” (fragmento 75, copiado de *TTP* XVI, p. 331, G III, p. 194-195). 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 *TTP*, não existe um eixo que dote de coerência os fragmentos selecionados por Marx. Os fragmentos concernem basicamente à interpretação da Escritura, mas, como o nota Matheron, a montagem de Marx parece unicamente interessada em demandar do *TTP* “materiais suscetíveis de confirmar as análises teóricas já feitas” (MATHERON, 1977, p. 204). A avaliação de Matheron pode, nesta altura, ser considerada exagerada, na medida em que absolutamente nada de concreto pode ser 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 *TTP* (fragmentos 79 e 80), resta 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: 19, 1, 2, 4, 5, 7, 11, 13, 14, 16, 26, 31, 32, 33, 61, 62, 68, 73, 75, 78, 8, 9, 10 e 12. O segundo caderno abarca as cartas 12, 17 e 76¹⁹. 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 *TTP*, 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 spinozistas²⁰. Em nenhum dos três cadernos, percebe-se a introdução de comentários feitos por Marx aos fragmentos retirados da obra de Spinoza.

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 *TTP*. 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 antirreligiosa. 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 Prússia* (MARX, 1981a, p. 3-27). O artigo seria publicado nos *Anais Alemães*, 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, em *Anedotas sobre a Filosofia e o Jornalismo Alemães Mais Recentes*. 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” (MARX, 1981a, p. 5). Em face disso, no seu texto, Marx argumenta que a busca da verda-

de (*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?*” (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, 43, escólio: “assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso” (*Ética* II, 43, esc., p. 205, G II, 124). 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 *TTP* 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 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 *TTP*).

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. (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 absoluta²¹. 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 felizes 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 *TTP*. É tam-

bém a epígrafe do *Tratado da Natureza Humana*, de Hume, que, como sabemos, Marx havia lido na mesma época em que se dedicava ao *TTP*.

Alguns meses depois, em julho de 1842, já na *Gazeta Renana*, Marx redigiu uma contrarréplica ao texto assinado pelo editor da *Kölnische Zeitung* (*Gazeta de Colônia*), 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” (MARX, 1981c, p. 101). E um Estado cristão, se quiser ainda ser um Estado, deverá satisfazer o conceito de Estado enquanto realização da liberdade racional²²⁻²³ (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 *TTP*.

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 (...). (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 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 nexu teológico-político –, quanto se atentarmos para o modo como ele leu o *TTP*.

Apontamentos provisórios

A partir da tese de doutorado, dos cadernos preparatórios e da “montagem” do *TTP*, pudemos esquadrihar o modo como Marx se familiarizou com Spinoza. Percorrendo os textos jornalísticos em que o nome de Spinoza é convocado, 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 toca, porém, à verdade e à certeza sobre as coisas que são de pura especulação, nenhum *espírito* dá testemunho *a não ser a razão*, dado que só ela [...] reivindica para si o reino da verdade” (fragmento 32, copiado de *TTP* XV, p. 323, G III, p. 188). 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 verdadeiro fim da república é, de fato, a liberdade” (fragmento 37, copiado de *TTP XX*, p. 385, G III, p. 241). Isto é ainda confirmado pelo fato de que nenhum soberano dispõe de meios suficientes para impor seu domínio sobre os corações e as 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), em suma, era como um contínuo exercício de obediência” (fragmento 64, copiado de *TTP XVII*, p. 357, G III, p. 216).

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 Spinoza²⁴. 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, 2005a, 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 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” (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 antifilosóficas 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 espriara 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” (MARX, 1968d, p. 569). É, pois, no âmbito deste esforço crítico do idealismo reinante na

Alemanha, que concernia diretamente à 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 de 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, repellido pela aparência metafísica da *Ética*, tivesse esquecido aquilo que havia aprendido do *TTP* – e que parecia ser uma aquisição duradoura” (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 litteris* 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 esclarecimen-

to foi seu naufrágio no *romantismo*, depois de elas terem sido obrigadas a se entregar à Reação, que começou a partir do movimento francês. (MARX e ENGELS, 1962, p. 131)

Contrariamente a Bauer, Marx sustenta, copiando o texto do *Manual de História da Filosofia Moderna*, de Charles Renouvier (1844)²⁵, 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” (MARX e ENGELS, 1962, 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 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*. (MARX e ENGELS, 1962, p. 147)

Spinoza seria, portanto, aquele mesmo que figura na obra de Hegel, o Spinoza vitalista, do princípio espiritual cósmico, da substância pan-teísta 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 *Gazeta*

Renana, 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 Kant²⁶ 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*²⁷, porque o mundo seria determinado, no sistema spinozista, como um mero fenômeno, destituído de uma realidade genuína (HEGEL, 1986e, p. 134 [§ 50]). Vê-se, então, que faltaria à filosofia de Spinoza a assimilação do trabalho do negativo, apreendendo a função da mediação. Hegel, 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.²⁸ 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”²⁹ (HEGEL, 1986h, p. 163-164).

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” (*alter 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 desemboca diretamente no socialismo. A primeira, representada pelo materialismo mecânico, acaba se inserindo naquilo que poderíamos chamar à francesa de ciências naturais. (MARX e ENGELS, 1962, 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 ambos³⁰. Em *Princípios da Filosofia do Futuro*, de 1843, Feuerbach afirmava que em Spinoza,

“o próprio Deus é materialista” e que “Spinoza é o Moisés dos livros pensadores e materialistas modernos” (FEUERBACH, 1970c, p. 286-287). 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” (MARX e ENGELS, 1962, 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” (MARX e ENGELS, 1962, p. 136).

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 necessário para a expressão daquilo que é essencial ao seu ser. Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente” (MARX e ENGELS, 1962, p. 138).

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 *Apontamentos provisórios*. 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.

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 Spinoza³¹. *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, 2000, p. 32-33). 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 Edi-*

ção da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (HEGEL, 1986d, p. 22). 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, 1975b, p. 472)³².

Em segundo lugar, sabemos que Marx, em 1857, se refere à expressão “*determinatio est negatio*” (MARX, 1983, p. 26 [*Introdução aos Grundrisen*]), a qual ele repete também no *Capital* (MARX, 1962b, 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, em vez 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 a Spinoza.

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)³³. 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 contrário³⁴. 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 negação³⁵. Desse modo, considerava-se impossível a contradição e a substância seria concebida como uma tota-

lidade 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 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 *Apontamentos provisório*, foram de importância crucial para Marx durante o seu engajamento jornalístico. 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 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 *Apontamentos provisório*. 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 HOBBS: 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 no capítulo 4, 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-Dübring* (ENGELS, 1975a, p. 106)¹. Dir-se-ia, então, que ambos se aproximam do vaticínio de Tolstói, 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*². Mas é preciso desembaraçarmo-nos da imagem de uma tradição, o que nos conduziria, novamente, ou bem ao domínio das mitologias de que falava Skinner³ ou ao amesquinçamento das investigações teóricas. O que está em jogo não é tanto uma “veia histórica”, 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 providencial⁴. Trata-se, então, de um humanismo enquanto tarefa a cumprir, e não como “solução do enigma” (*Lösung des Rätsels*), 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*⁵. 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 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 arquipolítica.

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

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 no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas” (*Ética* IV, 3, p. 385, G II, p. 212). 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” (SÉVÉRAC, 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 da ação de uma causa exterior⁶. 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 (*Ética* IV, 4, dem., p. 387, G II, p. 213). O finito é, o próprio elemento por meio do qual todas as coisas do mundo expressam a potência da Natureza⁷. 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-arbítrio⁸, 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 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 (HOBBS, 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” (CHAUI, 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 atividade⁹. 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 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 esquentam a mão é o agente, e a mão, que é esquentada, é o paciente. Este acidente, que é gerado no paciente, é denominado EFEITO. (HOBBS, 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 inadequada¹⁰. 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 sobre aquilo 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 a 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” (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 ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é, (...), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (*Ética* III, def. 2, p. 237, G II, p. 139)

E mais:

Todos os nossos esforços ou Desejos seguem da necessidade de nossa natureza de tal maneira que podem ser entendidos ou só por ela, como por sua causa próxima, ou enquanto somos uma parte da natureza que não pode ser adequadamente concebida por si sem os outros indivíduos.

(...)

Os Desejos que seguem de nossa natureza de tal maneira que podem ser entendidos só por ela são aqueles que se referem à Mente enquanto é concebida constar de ideias adequadas; os outros Desejos não se referem à Mente senão enquanto concebe as coisas inadequadamente, e a força e o crescimento deles devem ser definidos não pela potência humana, mas pela potência das coisas que estão fora de nós. E assim aqueles Desejos são corretamente chamados de ações e estes de paixões; pois aqueles sempre indicam nossa potência e estes, ao contrário, indicam nossa impotência e um conhecimento mutilado. (*Ética* IV, caps. 1 e 2, p. 493, G II, p. 266)

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 efeitos¹¹. 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, 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 finitas¹². 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 Plutarco¹³.

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 Hobbes¹⁴, 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 ambos¹⁵. 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 conexão com o mundo exterior, mas como um meio de agir sobre ele a fim de expulsar (...) aquilo que entrava o movimento vital” (LAZZERI, 1998, p. 17).

Em Spinoza, a atividade depende de uma aptidão do próprio corpo¹⁶. 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 ele¹⁷. 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 simultâneas¹⁸. 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 pensamento¹⁹. A atividade resulta, portanto, da própria conveniência ontológica existente entre as coisas que afetam um corpo, envolvendo suas diferenças e oposições (*Ética* II, 29, esc., p. 185, G II, p. 114). 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 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*²⁰. A atividade significa uma abertura ao mundo. O padecimento, pelo contrário, ocorre justamente pelo amesquinamento da *lógica do comum*, através de um processo de encapsulamento, que, em última instância, redundaria naquilo que Matheron denomina “monoideísmo catastró-

fico” (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 monoidéismo, 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 sujeitos 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 torpor²¹ (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 *conatus*. 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 de Spinoza 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 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 (POCOCK, 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 comando²².

Conforme expõe Quentin 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 *conatus* 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.

Estado de natureza e estado civil

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*²³: 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*²⁴. 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 se extingue completamente, mas a definição do *Leviatã* não envolve a de estado de natureza. Este o 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 compreen-

der 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 bom²⁵ (*Ética* III, 9, esc., p. 253-255, G II, p. 147-148). 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 (HOBBS, 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 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-sin-

tético permite que Hobbes realize generalizações que seriam impossíveis pelo estudo que se fazia da história na sua época²⁶. 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 (HOBBS, 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 (HOBBS, 1839b, p. 126 [cap. 13]). Aliás, a conservação do medo, essa paixão racional, é salutar, pois lembra aos homens as 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 imposta de modo seguro. Desse modo, *lex* e *jus* são tão diferentes como *obrigação* e *liberdade*. (HOBBS, 1839b, p. 276 [cap. 26])

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 (HOBBS, 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*²⁷. É exatamente por esta razão, isto é, porque podemos demandar do homem a conformidade com um princípio qualquer, 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.

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. Voltamos a insistir em 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 (HOBBS, 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 incapturável²⁸. 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 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 Mandeville²⁹ 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 caridade³⁰. 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 segun-

do, 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. (HOBBS, 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 (HOBBS, 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 de penúria, em que o esforço de preservação vital está em permanente perigo³¹. 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 político³². 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 arquipolítica, que consagrasse a identificação do social com o político³³. 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, 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” (SCHMITT, 1996, p. 96). Hobbes é, então, o formulador por excelência da parapolítica moderna³⁴.

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 a 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 que 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 efetivas³⁵. Estamos, pois, em condições de reafirmar as quatro conclusões que Deleuze depreende da filosofia política hobbesiana:

- 1) que as forças [sociais] têm origem individual ou privada; 2) que elas precisam ser socializadas para gerarem as relações adequadas correspondentes;
- 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” (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 (HOBBS, 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 (HOBBS, 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, que elas se tornam efetivamente leis [as leis da natureza] (...) pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes” (HOBBS, 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, ao orgulho, à vingança e a coisas semelhantes” (HOBBS, 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 se não houver garantias de que os seus benefícios não são meramente ilusórios³⁶. 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 necessário³⁷. 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 contingente³⁸.

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 exclusivista e refratária da realidade³⁹. Com efeito, o nominalismo hobbesiano, que reduzia o real ao formal e dessa maneira assentava o materialismo sobre o nominalismo⁴⁰, 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 paz⁴¹. 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* (HOBBS, 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 poder⁴². 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*.

É preciso 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 opiniões⁴³. 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-las⁴⁴. 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” (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.

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 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 indiretos⁴⁵.

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” (HOBBS, 1841a, p. 26). 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 conservação da existência⁴⁶. 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-versa⁴⁷. 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 produzem 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, influenciando 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 pensamento⁴⁸.

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, oriunda 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. (HOBBS, 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 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 soberano⁴⁹. A diferenciação entre povo e multidão, 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*. (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 contrato⁵⁰. 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 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 institui-

ções 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 se distanciarem da vontade popular, tanto mais os magistrados temerão a multidão. Torna-se possível relacionar Spinoza e Maquiavel em torno do tema do medo⁵¹. 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.

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 entre a potência da multidão e a soberania⁵². Cabe, desse modo, uma referência à monarquia dos aragoneses, da qual fala Spinoza no *Tratado Político*⁵³. 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 se opusesse aos reis, como os éforos dos lacedemônios, e tivesse o direito absoluto de dirimir os litígios que nascessem entre o rei e os cidadãos” (TP VII, 30, p. 83, G III, p. 321).

O povo aragonês mantém, no seio mesmo do Estado recém-criado, o direito natural que detinha durante a guerra de libertação. Através de um exemplo histórico, algo caro a Spinoza, mas dificilmente encontrado em Hobbes⁵⁴, vemos de que modo este filósofo concebe a manutenção do direito natural no âmbito de um Estado. Expressamente, os aragoneses preservam o direito natural que é inalienável, pois “a justiça, articulada à soberania da potência da multidão, ultrapassa, de fato, o quadro jurídico-político instituído” (BOVE, 2010a, p. 156). 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* 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 efeito, 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, constringendo a autoridade política a não agir senão com vistas à promoção do bem comum (BOVE, 2010a, p. 162-163). 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 redundava 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 spinozismo⁵⁵, porquanto, segundo Spinoza, o efeito da mera eliminação do tirano, quando são deixados 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 arruiná-la totalmente”. Não se trata porém, simplesmente de condenar qualquer tentativa de transformação social⁵⁶. 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 dimen-

são 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 LUCHESE, 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 alguns⁵⁷. Em suma, se para Hobbes, a monarquia é a melhor forma de governo, pois se trata 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*¹, Feuerbach censura Spinoza por colocar o seu naturalismo na dependência do seu teísmo, e vice-versa, o que seria expresso pela afirmação *Deus ou Natureza*². Quando, segundo Feuerbach, “Deus é confundido ou identificado com a Natureza, ou inversamente, não resta *nem Deus nem a Natureza*, mas um híbrido místico e anfibiológico. Eis a falta fundamental de Spinoza” (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 teológico³.

A leitura realizada por Feuerbach de Spinoza seria retomada anos mais tarde por Georgi Plekhanov. Em 1908, em *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 Feuerbach⁴. 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

Plekhanov⁵. Assim é que “o *spinozismo de Marx e de Engels era o materialismo dos nossos dias*” (PLEKHANOV, 1929, p. 10-11).

Plekhanov não compartilhava da opinião de Marx, anunciada em *A Sagrada Família*, que, polemizando com a visão de Bruno Bauer, arrancava Spinoza da tradição materialista⁶. 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. (ENGELS, 1975b, p. 315)

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*⁷. 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 Feuerbach⁸.

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 spinozista⁹ (JAQUET, 2005, p. 79). A argumentação mais radical a este respeito ainda pertence, todavia, a Al-

thusser, 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 voltam os canhões contra seu próprio ocupante” (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 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 termos 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 parapolítica¹⁰. 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 mundo¹¹.

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*¹².

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, 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 futura¹³. 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.

Essas questões historiográficas, assim como a história do spinozismo, seriam estéreis se nos limitássemos a modelos unilaterais da “influência”. 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 alguns¹⁴. 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 Coroa¹⁵.

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 no âmbito da recepção alemã, seja em Feuerbach, seja em Marx, nada disso diminui a importância do spinozismo, o qual envolve não apenas a doutrina de Spinoza, mas também todas as derivações e os contrassensos produzidos a seu respeito¹⁶. 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*.

***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

política¹⁷. 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 entre 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 Kreuznach¹⁸; tratava-se, então, de se valer da *lógica tradutiva* feuerbachiana¹⁹, 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.

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 deve ser compreendida como inerente ao soberano e não como corolário da potência da multidão.

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 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 teriam alienado seu direito natural em proveito do soberano²⁰. 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, mas enquanto saber, fé e vontade do geral” (HEGEL, 1986g, p. 55). O Estado não é concebido, portanto, como um agrupamento de indivíduos cujas liberdades 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 normativas²¹.

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 doutorado²². 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 concep-

ção 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, 1986c, 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* (ἕξις) aristotélica, permite uma caracterização do mundo ético, o mundo do espírito, como *segunda 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 humano²³.

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 Ferrand²⁴, 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” (HEGEL, 1986c, 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, 1986c, 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.

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 *Gazeta Renana*. 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 dissemos²⁵, 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 *têlos* 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*²⁶ (οἱ πολλοί), para passar à condição de povo. Sem o soberano, não há senão a dispersão empírica de elementos justapostos, desprovidos de unidade orgânica (HEGEL, 1986c, 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” (HEGEL, 1986c, 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 ordinária 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 (HEGELa, 1986, p. 473, § 303). Eis, então, por que Hegel afirma que “o povo, considerado *sem* seu monarca e sem a *articulação* do todo que a este se liga necessária e imediatamente, é a massa informe, que já não é um Estado” (HEGEL, 1986c, 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, 1986c, 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 Marx²⁷. 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-las²⁸ como predicados de seus sujeitos, Hegel torna os predicados independentes e os transforma, então, de forma mística, em seus sujeitos” (MARX, 1981e, 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 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 monarca²⁹.

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 mente 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. 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 geral³⁰. 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, 1981e, 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 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 *κατ' ἑξοχήν* [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. (MARX, 1981e, p. 231)

Para Marx, a democracia é, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da política³¹, 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 conteúdo³² (MARX, 1981e, p. 230). A democracia de Marx é o próprio corolário do homem tomado

como *zoon politikon*, o que redonda na sua apreensão enquanto *Gattungswesen*, como ser genérico, conforme a fórmula feuerbachiana. De acordo com Marx, existe uma dialética desigual envolvendo monarquia e democracia, na medida em que “a democracia é a verdade da monarquia, mas a monarquia não é a verdade da democracia” (MARX, 1981e, p. 230). “A monarquia não pode ser entendida nos seus próprios termos; a democracia, sim”. A esta dialética desigual, envolvendo monarquia e democracia, Morfino atribui o nome de *dialética manca* (MORFINO, 2013, p. 10), posto que a democracia é, conforme a argumentação de Marx, 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 Marx³³, 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. Em suas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, Feuerbach afirmava: “o homem é o $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ (o um e o todo) do Estado. O Estado é a totalidade da essência humana realizada, formada e explicitada” (FEUERBACH, 1970b, p. 262). 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 pereça³⁴; afinal, em todos os Estados que não são democráticos, a lei, a constituição, enfim, todos os 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 do segundo, Marx, por sua vez, concebe uma via alternativa de superação, afirmando, através da lógica tradutiva feuerbachiana, o protagonismo da sociedade.

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 *Gazeta Renana*. 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”³⁵ (FEUERBACH, 1970b, p. 243). 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 Feuerbach³⁶, além da recuperação de alguns elementos oriundos da sua leitura do *TTP*.

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 *TTP* 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, em que 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 política de Rousseau³⁷. Sobre este tópico,

Morfino argumenta, a partir do exame do caderno de notas de Marx dedicado a *Do Contrato Social*,³⁸ – 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” (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. 137, G III, p. 358), Marx reteve na sua montagem do TTP, a concepção do Estado democrático como o mais natural porque o mais próximo da liberdade que a natureza concede a cada um (TTP XVI, p. 332, G. III, p. 195), 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 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 emancipação³⁹. 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 eradicada, não haverá senão a absoluta coincidência da essência humana consigo mesma e não haverá espaço para qualquer relação seja de poder, seja de representação” (LACLAU, 1996, p. 1).

Percebe-se, então, a insinuação de um discurso *metapolítico*, 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 metapolítica que se insurge contra o ufanismo inerente a uma concepção parapolítica, 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 metapolíticas 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 emancipação⁴⁰.

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 (*Ética* II, def. 2, p. 125, G II, p. 84), de onde derivam o caráter relacional da sua ontologia e duas diferenças fundamentais entre sua filosofia e aquela de Feuerbach: Spinoza não é nem iluminista nem humanista⁴¹. Conforme vimos no *capítulo 4*, Spinoza não pode ser identificado com a postura tipicamente iluminista que identifica a religião ao 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 religião, 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.

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*⁴², 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” (MORFINO, 2013, p. 23).

A concepção de democracia desenvolvida por Spinoza implica, certamente, a imagem de um poder que se apresente como momento imane 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 (*TTP* Pref., p. 127, G III, p. 7), 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” (*Ética* III, DA 1, p. 339, G II, p. 190)⁴³. 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 “qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se” (*TP* II, 5, p. 13, *G* III, p. 277). 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 (*Ética* IV, 4, p. 385, *G* II, p. 212). Ora, o desejo, segundo Spinoza, não pode envolver senão sua própria afirmação, sendo indissociável da natureza humana. Assim, uma vez que os homens se encontram 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 desejável⁴⁴. 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* (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” (MORFINO, 2013, p. 23).

***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 exterior-

rização 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 modelo de uma interpretação metapolítica, 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 prático⁴⁵. Consideramos que as limitações na concepção do político são flagrantemente metapolíticas 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” (MARX, 1968d, p. 468). Com efeito, Feuerbach era, então, aos olhos de Marx, “o verdadeiro conquistador da velha filosofia” (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 hegeliana 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 aborda⁴⁶. 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). 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*” (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 pelo seu objeto que você conhece o ser humano” (FEUERBACH, 2006, p. 34). 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 (*Ética* II, 13, p. 149, G II, p. 96). 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 corpo exterior que o afetou (*Ética* II, 16, p. 163, G II, p. 103). É por essa razão que Spinoza afirma que a mente humana não conhece o corpo humano (*Ética* II, 19, p. 171, G II, p. 107), 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 corpo⁴⁷ (*Ética* II, 23, p. 177, G II, p. 110). 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 conhecemos a nós 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”⁴⁸. Ao mesmo tempo, quanto mais os nossos corpos não podem ser dispostos de um grande número de maneiras, tanto mais as nossas mentes serão aptas a perceber um grande número de coisas⁴⁹ (*Ética* II, 14, p. 163, G II, p. 103). 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 autoengendramento⁵⁰. 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” (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 consciência de si permanece sendo, sempre a consciência de outra coisa que não si mesmo, a saber, o conhecimento confuso e mutilado do corpo por intermédio das ideias das afecções enquanto 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. (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 por Spinoza – como expressão de uma única realidade natural – a substância⁵¹. 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 natureza⁵². 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” (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*, em que 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. (MARX e ENGELS, 1978, 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 um império dentro de um império (*Ética* III, pref., p. 233, G II, p. 137), 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 humanos, mas somente com relação a coisas determinadas, necessariamente ligadas às necessidades do animal, e é justamente esta determinação, esta limitação exclusiva a objetos precisos, que os torna mais penetrantes. O ser humano não tem o faro de um cão de caça, nem de um corvo; mas isso somente porque o seu olfato pode abranger todas as diferentes espécies de odores, e porque ele é mais 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*. (FEUERBACH, 1970c, p. 336)

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 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 é espiritual em si mesma” (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 efetiva⁵³ (*Wirklichkeit*) é alcançada pela percepção sensível, em vez da razão, mas de tal modo que o lado subjetivo da percepção é unido ao seu lado objetivo” (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*⁵⁴ (MARX, 1968d, p. 538). Trata-se, então, de um humanismo sensualista, 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 são qualificados e percebidos” (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 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 subjetividade, o qual, embora fosse um produto da tradição idealista, possuía uma base materialista, na medida em que admitia que a realidade fosse concebida como o produto da atividade. Esta sensibilidade de Marx ensejaria o desenvolvimento do *materialismo prático*, o qual, anunciado pela primeira vez na oitava tese sobre Feuerbach (MARX, 1978, p. 7), assumiria, com *A Ideologia Alemã*, a forma de uma teoria materialista da história (*materialistische Geschichtstheorie*)⁵⁵.

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, 1978, 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*:

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. (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” (YOVEL, 1989, p. 90). Feuerbach teria, com efeito, acertado em afirmar que o homem é uma parte da na-

tureza, 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 natural⁵⁶. 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 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 consiste 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 se apropriam e a transformam. (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” (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-ativação⁵⁷ (*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 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 autoativação⁵⁸.

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 metafísica spinozista, como vimos. Se a solução feuerbachiana consiste num retorno a uma espécie de primeira natureza, a solução spinozista bem como a marxiana recusam qualquer imagem da “Queda”. Cabe notar que o próprio Spinoza fala, não decerto de uma segunda natureza, mas de uma *outra natureza* (*aliam naturam*), constituída pela imaginação na medida em que esta é afetada por causas exteriores, de modo que o corpo é como que revestido por essa natureza contrária à primeira e da qual o corpo não pode formar a ideia na mente (*Ética* IV, 20, *esc.*, p. 409-411, G II, p. 224-225). 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 perspectiva 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” (JAQUET, 2005, p. 72).

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 depende essencialmente, quanto àqueles com os quais ele mantém uma relação vital, ainda assim o seu materialismo mantém a terminologia idealista, 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 Píndaro – torna-te naquilo que tu és – como se houvesse uma essência antediluviana que devesse ser restaurada, como se a transformação devesse ser pensada sob a forma de um recuo. 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 favoráveis aos homens, e de multiplicá-los em número e em intensidade a tal ponto que os homens terminem por *habituarse, 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 maneira que as *ocasiões favoráveis* e úteis aos homens nele se multipliquem. (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 *TTP* com a influência de Feuerbach, em que é possível identificar certo spinozismo, na elaboração da sua concepção de democracia e (ii) que existem grandes diferenças entre os materialismos e naturalismos de Spinoza, Feuerbach e Marx⁵⁹. 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” (MARX e ENGELS, 1978, 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.

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 *TTP*, 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 va-

ler-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*¹, 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 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, o que faz tanto em *A Sagrada Família* quanto em *A Ideologia Alemã*. Ainda que a aproximação e o posterior afastamento com relação a Feuerbach possam 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 ao indivíduo e, portanto, anterior à história (*sexta tese sobre Feuerbach*). Mas, ao criticá-la, Marx, inadver-

tidamente, 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 afinidades 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 articulavam com os propósitos dos quais Marx se investiu em 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 articulada 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.

NOTAS

INTRODUÇÃO

- * N. do A.: A presente obra é fruto de um doutorado em cotutela em ciência política pelo Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IESP) da Universidade, do Estado do Rio de Janeiro e em filosofia pela Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne concluído em abril de 2015. A versão atual do texto inclui modificações pontuais que foram realizadas imediatamente após a defesa.
- 1 A referência é, aqui, certamente a 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 della 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 desenvolvido 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.
 - 2 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 a sua forma (...). Desta necessidade, ele [Spinoza] não pode fornecer nenhum fundamento superior, mas ele declara: que é absolutamente assim (...)” (FICHTE, 1997, p. 41).
 - 3 *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.
 - 4 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*.
 - 5 Referimo-nos, muito particularmente, a dois textos de Rubel: *Marx à la rencontre de Spinoza* (RUBEL, 1977, p. 7-28) e *Marx à l'école de Spinoza* (RUBEL, 1985, p. 383-399).
 - 6 Remetemos o leitor ao *capítulo 6*, onde examinamos esta questão.
 - 7 Analisamos estas referências no *capítulo 4*.
 - 8 Sobre, uma comparação entre Spinoza e Marx, Marilena Chaui afirma: “mas uma comparação, como diz Espinosa, é um conhecimento inadequado, imaginativo e abstrato que apanha semelhanças e diferenças imediatas, sem alcançar a essência da coisa” (CHAUÍ, 1983, p. 13).
 - 9 De fato, conforme mencionamos, Yves Citton, no seu artigo *L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle*, nos propõe que a análise da recepção do spinozismo na França do Setecentos seja estudada mais em termos de *invenção* do que de *influência*.

1. REVOLUÇÃO: DA REGRESSÃO À UTOPIA LIBERAL DE SIEYÈS

- 1 V., a esse respeito, MANNHEIM, 1986, p. 243-244.
- 2 A esse respeito, referimos ao leitor a obra de Alain Rey, *Révolution* (REY, 1989, p. 34). Cabe ainda dizer que, no livro terceiro de suas *Memórias*, 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 (RETZ, 1843, p. 349). 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.
- 3 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.
- 4 “(...) estou persuadido de que este ultraje público feito contra a boa-fé foi (...) a principal causa de nossas revoluções” (RETZ, 1844, p. 113).
- 5 A referência é a *Oração Fúnebre da Rainha da Grã-Bretanha*, de 16 de novembro de 1669 (BOSSUET, 1821, p. 3).
- 6 Uma das poucas referências positivas ao termo revolução se encontra na *Histoire des révolutions de Suède*, obra do abade Vertot, publicada em 1736 (cf. VERTOT, 1808, p. 164).
- 7 V., abaixo, discussão a respeito do termo *revolution* na Inglaterra.
- 8 Para um estudo meticoloso dos empregos do termo *révolution* na obra de Rousseau, v. REY, 1989, p. 39-52.
- 9 São dez as ocorrências do termo *révolution* no texto de Rousseau (ROUSSEAU, 1964a, p. 148, 167, 168, 171 [duas vezes], 187 [duas vezes], 190 [duas vezes] e 191). Há ainda mais uma ocorrência na dedicatória, intitulada *À la republique de Genève* (ROUSSEAU, 1964a, p. 113).
- 10 Há uma segunda ocorrência na mesma linha: “as revoluções a que o tempo conduzirá necessariamente” (ROUSSEAU, 1964a, p. 190).
- 11 Neste trecho, Rousseau deixa entrever um diagnóstico mais preciso: não se trata simplesmente de uma mudança profunda qualquer, mas do fim do Antigo Regime.
- 12 Voltaire fala, no capítulo XXIX, em revolução no espírito humano (*révolution dans l'esprit humain*).
- 13 Voltaire emprega o termo *révolution* muitas vezes no corpo do texto – lembrando que se trata de uma obra extensa, composta por quatro tomos na edição de Antoine-Augustin Renouard. Cabe destacar ainda que as ocorrências de caráter sóciopolítico ultrapassam em muito as ocorrências de valor astronômico ou geológico.
- 14 Neste capítulo, o 164º, Voltaire conecta a fundação da República das Províncias Unidas a uma revolução. As referências elogiosas a Jean de Witt, Grande Pensoário, foram feitas no capítulo IX de *Le Siècle de Louis XIV* (VOLTAIRE, 1819c, p. 311).
- 15 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.
- 16 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.

- 17 Ao tratar da Revolução Americana, Condorcet afirma: “A América nos deu este exemplo” (CONDORCET, 1847, p. 11).
- 18 Sobre isso, Reichardt e Lüsebrink notam que “os verbetes *révolution* dos dicionários sóciopolíticos publicados entre 1789 e 1796 cristalizam um campo semântico em que transparecem distintivamente os efeitos dicotomizantes que a experiência revolucionária exerceu imediatamente sobre a noção” (REICHARDT e LÜSEBRINK, 1988, p. 39).
- 19 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” (AFFORTY et al. 1869, p. 237). O corolário é evidente: não há revolução sem Constituição.
- 20 Seguimos aqui, como em muitos outros momentos, as indicações precisas de Lüsebrink e Reichardt.
- 21 A esse respeito, cf. ARENDT, 1990, p. 141-142.
- 22 Sieyès afirmava que seu verdadeiro inimigo não era o monarca, mas a corte, a aristocracia áulica (SIEYÈS, 1970, p. 132).
- 23 Cf. a esse respeito BEURDELEY, 1893.
- 24 *Staat* tem aqui o sentido de *estamento*.
- 25 Cf. acima o verbe *révolution* da *Encyclopédie*, p. 31.
- 26 A esse respeito, ver a discussão de Leo Strauss (*The political Philosophy of Hobbes*) sobre a *história* em Hobbes (STRAUSS, 1984, p. 104).
- 27 Aqui, estamos seguindo de perto a argumentação de Pasquale Pasquino (PASQUINO, 2008, p. 13-23).
- 28 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.
- 29 Como referido anteriormente, a referência é sempre Aristóteles. Sobre o uso do termo *politeuma* (πολίτευμα), ver ARISTÓTELES, 1985, [*Política*, III] 1278 b 9-12. Nós retomaremos esta distinção mais adiante.
- 30 Cf. a esse respeito PASQUINO, 2008, p. 15.
- 31 Remetemos o leitor a Carl 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 liberalismo concerne quase que unicamente à luta interna contra o poder do Estado” (SCHMITT, 2007, p. 70).
- 32 Para o tema dos *fatores reais de poder*, v. LASSALLE, 2000, p. 10-12.
- 33 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 centralização política e administrativa, entre 1789 e 1792, até o 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 imiscuisse ativamente na ordem social, a não ser para protegê-la.
- 34 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 servidor a soldo”.
- 35 Para uma discussão a respeito do conceito de *demofobia* e de sua presença no interior do pensamento político moderno, remetemos o leitor a AGUIAR, 2015.
- 36 A esse respeito, cf. ZAPPERI, 1970, p. 44-81.
- 37 Nós nos referimos, sobretudo, a *Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, de 1789.
- 38 V. SIEYÈS, 1970, p. 172 (“pois apenas a nação pode querer por si mesma e, conseqüentemente, criar leis para si”), p. 177 (“Se nós carecemos de Constituição, é preciso fazer uma; apenas a nação tem o direito de fazê-la”) e p. 180 (“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”).
- 39 Cf. SIEYÈS, 1970, p. 124: “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”.
- 40 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* (HOBBS, 1839, p. 147-153 [cap. XVI]), da qual deriva a diferenciação entre povo e multidão (HOBBS, 1841a, p. 158 [cap. XII]), de tal modo que podemos concluir que o “soberano é inerente ao povo, ou melhor, é o próprio povo” (PIRES AURÉLIO, 2006, p. 4). O poder constituinte entra, então, em curto-circuito com a soberania.
- 41 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.
- 42 É possível fazer uma aproximação de Retz e Burke relativamente à oposição de ambos às transformações da ordem política e social.
- 43 Cf. ARENDT, 1999, p. 90-91.
- 44 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”.
- 45 Como dito antes, o grande inimigo de Sieyès seria, antes, a aristocracia, e não propriamente o monarca. Sobre isso, v. SIEYÈS, 1970, p. 132.
- 46 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 imperio* (cf. SIEYÈS, 1970, p. 126).

2. EMANCIPAÇÃO: ENTRE O FUNDAMENTO E A TRANSPARÊNCIA

- 1 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” (MANNHEIM, 1952, p. 180).
- 2 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, GUE-ROULT, 1988, p. 377.
- 3 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” (p. 42). 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 durarem e mais disseminadamente prevalecerem, mais nós os estimaremos”) (BURKE, 2003, p. 74).
- 4 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).
- 5 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.
- 6 Trata-se de uma regra da Tábua IV que determinava os limites do pátrio poder: “*si pater filium ter venunduit, filius a patre liber esto*”, ou seja, se o pai vender o filho três vezes, o filho estará livre do pai. Para uma descrição minuciosa da evolução do instituto da emancipação no direito romano, cf. KOSELLECK e GRASS, 1975, 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.
- 7 Com relação a esse ponto, Koselleck e Grass chamam a atenção para o fato de que o termo emancipação somente aparece de forma expressa na obra de Kant em *Metafísica dos Costumes*, em que a expressão é aplicada no seu sentido jurídico originário (KOSELLECK e GRASS, 1975, p. 163-164).
- 8 Cf., a esse respeito, FORSTER, 1971a, p. 369.
- 9 Forster diz: “*Abhängigkeit von leblosen Dingen*”.
- 10 Para uma aproximação entre Heine e Spinoza, v. o texto de Lefebvre a esse respeito (LEFEBVRE, 1983, p. 211-229).
- 11 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*”.
- 12 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).
- 13 Adaptamos a grafia para o português contemporâneo.
- 14 Esta é uma questão que me permite reunir um conjunto de autores. “(...) o povo, muitas vezes, enganado por uma falsa imagem de bem, deseja a própria ruína” (MACHIAVELLI, 2000, 129). Esta questão atravessa todo o célebre opúsculo de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*. E não passou despercebida por Spinoza – v. *TTP* Pref., p. 127, G III, p. 7. Mais recentemente, esta questão foi investigada por Laurent Bove em *La stratégie du conatus* (BOVE, 1996, p. 175-206).
- 15 Cf., a esse respeito, o § 40 (Do gosto como uma espécie de *sensus communis*) da terceira crítica (KANT, 1998a, p. 388-392).

- 16 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, 1986e, p. 311 [§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”, ao se desembaraçar das suas limitações mundanas, “alcança sua universalidade concreta e se eleva ao *conhecimento do espírito absoluto*”, como a verdade eternamente real, na qual a razão conhecedora é livre por si mesma, e a necessidade, a natureza e a história servem apenas à sua revelação e são vasos de sua glória” (HEGEL, 1986f, p. 353 [§552]).
- 17 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, em que 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 oportunidades 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, 1996, p. 308-314.
- 18 As demais formas são a arqui-política e a metapolítica. Tanto a parapolítica quanto a metapolítica 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, em que o espaço ocupado por um determinado agente na ordem social corresponde ao gozo de determinadas prerrogativas políticas.
- 19 De acordo com Fusel de Coulanges, citado por 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”.
- 20 Chamamos a atenção do leitor para a obra de Thamy Pogrebinski (POGREBINSCHI, 2009), em que a autora consagra a perspectiva metapolítica como chave interpretativa de Marx. Nesse sentido, se a caracterização dessa perspectiva, segundo Rancière, é negativa, na perspectiva de Pogrebinski, 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 interpretação ortodoxa da obra de Marx, em que a distinção entre infraestrutura e superestrutura é apreendida de modo rígido, sem levar em conta os inúmeros textos em que Marx matiza esta perspectiva. Concordamos, no entanto, com Rancière no sentido de que, levada a suas últimas consequências metapolíticas, a crítica apresentada em textos tais como *Sobre a questão judaica* – assim como o trabalho de Pogrebinski – possui, sim, conexões com uma perspectiva liberal de fim da história e fim da política.
- 21 V. acima, p. 46, a discriminação das três emancipações de Scheidler: (i) a emancipação da natureza exterior, (ii) a emancipação política e (iii) a emancipação da natureza interior.

22 Marx está se referindo às grandes revoluções dos séculos XVIII e XIX.

23 O tema da emancipação social será retomado no próximo capítulo a respeito de Marx.

3. O JOVEM MARX: ENTRE A REVOLUÇÃO E A EMANCIPAÇÃO

1 Designamos, através deste termo, o próprio teológico-político ou a confusão entre política e religião.

2 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).

3 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” (MARX, 1968b, p. 329).

4 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, 1799, p. 39).

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

6 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).

7 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 comentaristas consiste em repetir a análise feita pelos editores das *Marx-Engels-Werke* (*MEW*), 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. 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.

8 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.

9 A análise deste artigo – “O editorial da edição nº 179 da *Gazeta de Colônia*” – será retomada no próximo capítulo.

10 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” (MARX, 1981b, p. 79).

- 11 Referimo-nos ao seu *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*, publicado em 1819.
- 12 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.
- 13 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 preexistência, que faz do Ser intemporal a verdade da existência; Fichte diz, em “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, conseqüentemente, a δόξα que Fichte justifica e este último sonha com a ‘Heliópolis’, cidade do porvir, enquanto Platão pensa na cidade do passado”. (PHILONENKO, 1999, p. 73).
- 14 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* em que Fichte debate com a teoria do contrato social de Rousseau (FICHTE, 1991, p. 198).
- 15 Sobre isso, o final de “O editorial da edição nº 179 da *Gazeta de Colônia*” 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).
- 16 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, 2005a, p. 27-28), 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.
- 17 Remetemos o leitor a MARX, 1981b, p. 79, em que Marx trata do modo como Gustav Hugo abordava a relação entre racionalidade e positividade.
- 18 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]).

- 19 É digno de nota que tanto Althusser (ALTHUSSER, 2005b, p. 230-231) quanto Abensour (ABENSOUR, 1997, p. 38) se referem a este parágrafo da carta de Marx a Ruge – ainda que se trate de trechos diferentes – a fim de sustentar a existência de uma argumentação que não pode mais ser identificada ao tipo de filosofia política que Marx professava na *Gazeta Renana*. 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 desta carta para ilustrar momentos distintos do pensamento do jovem Marx – tanto o humanismo racionalista-liberal quanto o humanismo comunitário. Mas a análise desta carta revela precisamente a transição que está a se operar nas formulações de Marx neste período.
- 20 A esse propósito, concordamos com a divisão estabelecida por Althusser (Cf. ALTHUSSER, 2005b, p. 231).
- 21 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” (MARX, 1981g, p. 345).
- 22 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 ser humano 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 ser humano abstraída dos limites do ser humano individual, objetivada, i.e., *contemplada e venerada* como *outra essência distinta da sua* – todas as determinações da essência divina são, por isso, determinações da essência humana” (FEUERBACH, 2006, p. 48-49).
- 23 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” (OSIER, 1968, p. 14). Vê-se, então, que a lógica do desvelamento possui fortes afinidades com o pensamento de Rousseau.
- 24 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”.
- 25 Cf., a esse respeito, OSIER, 1968, p. 61-71.
- 26 Nesse sentido, concordamos com a análise de Althusser a respeito da relação de Feuerbach e Hegel (cf. ALTHUSSER, 2005a, p. 87).
- 27 Yovel argumenta que a relação entre o tema da autoalienação, 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).
- 28 Nós 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” (FEUERBACH, 1970b, p. 243).
- 29 A respeito de algumas das principais apreciações de Feuerbach a respeito de Hegel, conferir *A Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel* (FEUERBACH, 1970a). É importante notar que este texto, de 1839, precede em dois anos a publicação de *A Essência do Cristianismo*.

- 30 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, 2006, p. 278, 444 e 458).
- 31 Bauer publicou o seu texto originalmente em 1842 nos *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, sendo que o mesmo foi republicado no ano seguinte na forma de livro-panfleto (cf. BAUER, 1843).
- 32 Remetemos o leitor à seguinte passagem: “Mas mesmo que se encarasse a própria práxis revolucionária como a correta apresentação da relação, ainda restaria 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” (MARX, 1981h, p. 367). Novamente, percebe-se a presença da linguagem do *enigma*.
- 33 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.
- 34 A esse respeito, v. KOSELLECK, 1988, p. 15-50.
- 35 V., a esse respeito, *capítulo 2*, seção *As aporias da emancipação*
- 36 Cf. a distinção entre o cidadão e o homem (o público e o privado) em SCHMITT, 1996, p. 56-57.
- 37 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.
- 38 Sobre a perspectiva de Abensour, v. ABENSOUR, 1997, p. 85.

4. AS ASTÚCIAS DA CUMPLICIDADE: SOBRE A SUPOSTA INFLUÊNCIA DE SPINOZA SOBRE MARX

- 1 A propósito de Wolff, Vaysse aplica, de forma pertinente, a fórmula de Gilson: “Wolff realiza e completa assim todo o processo de essencialização da existência que, para retomar a fórmula de Gilson, institui, desde Suarez, á ontologia como ‘a ciência do ser integralmente desexistencializado’” (p. 22).
- 2 Sobre a distinção entre *Natureza naturante e naturada*, v. *Ética* I, 29, esc., p. 97, G II, p. 71.
- 3 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 tais como são, isto é, as coisas perseveram no seu ser, na sua *forma*. Por óbvio, é forçoso reconhecer a herança escolástica presente. V. *Ética* II, 10, cor., esc., p. 143, G II, p. 93.
- 4 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.

- 5 V. a esse respeito, *Ética* I, 20 e 24, p. 83 e 89, G II, p. 64 e 67.
- 6 Para uma discussão sobre o suposto panteísmo de Spinoza, v. MACHEREY, 1979, p. 36-40, e CHAUI, 1999, p. 315-322.
- 7 Neste caso, o homem seria *causa sui*, isto é, causa de si mesmo.
- 8 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 della povertà* (PASCUCCI, 2006), e Lordon, *Capitalisme, désir 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.
- 9 Decerto, tal como o expusemos no início do capítulo precedente, 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 e 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 *Weltanschauung* privada, e toda forma de catequismo revolucionário
- 10 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.
- 11 A expressão em latim é *omnino absolutum*.
- 12 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.
- 13 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 (*Ep* 56, p. 330, G IV, p. 261). 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.
- 14 O sentido das palavras de Epicuro nos conduz a Hobbes que, em *Elementos da Lei Natural e política*, afirma que ao atribuímos 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 *άντροπαθός* (antropopatos) (HOBBS, 1840a, p. 60)
- 15 Na edição da MEGA² (IV.1), os cadernos foram publicados tal como foram escritos, sem a inclusão de uma numeração dos fragmentos. A numeração somente foi feita por Alexandre Matheron para a edição dos *Cahiers*. Para consultar os fragmentos relativos ao *TTP* na MEGA², v. MARX, 1976a, p. 233-251. Para a correspondência de Spinoza, v. MARX, 1976a, p. 252-276.
- 16 Os títulos dos capítulos do caderno do *Tratado Teológico-Político* de Spinoza, com exceção do 16º (que Spinoza intitulou “*De Reipublicae Fundamentis*”), coincidem com os da edição da Paulus. Estes títulos foram inscritos pelo copista assistente de Marx na segunda

página do caderno, enquanto os excertos propriamente ditos foram transcritos por Marx. A numeração dos capítulos no índice coincide com a do próprio caderno. No final do caderno, observa-se uma concentração mais substancial de excertos. Marx parece ter começado o caderno com um tipo de letra maior, que depois reduziu no final do texto, talvez devido a restrições de espaço. Parece ter preenchido completamente dois cadernos e não prosseguiu para um terceiro. Note-se que omitimos os erros cometidos pelo copista assistente de Marx nos títulos dos capítulos VIII (“*De origine Pentateuchi et*”), XII (“*De scriptura sacra et vero verbo div.*”) e XVIII (“*De gr. politic. et republ. hebr.*”).

- 17 Ao analisar o caderno de Marx dedicado ao *TTP*, 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 *TTP* – com o pensamento político de Marx no período compreendido entre 1840 e 1845.
- 18 A respeito do credo mínimo, v. MATHERON, 1971, p. 72.
- 19 A numeração das cartas está de acordo com a edição de Gebhardt.
- 20 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 *TTP*: Marx se vale das cartas como um repositório das críticas spinozistas à utilização da religião como suporte do poder político.
- 21 A esse respeito, cf. Ética IV, 20, p. 372.
- 22 “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”.
- 23 Para uma análise da questão da liberdade racional (*vernünftige Freiheit*) em Marx, v. o início do *capítulo 3*
- 24 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.
- 25 V. Olivier Bloch, *Matérialisme, genèse du marxisme*, citado por TOSEL, 2007, p. 132.
- 26 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-Tzu, a qual implicava, na sua avaliação, a aniquilação de toda ideia de personalidade (KANT, 1998c, p. 185).
- 27 Salomon Maimon foi o primeiro a afirmar que o spinozismo 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, 1911, p. 334)
- 28 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*: “Ele [Hegel] demonstra um incrível desconhecimento e uma cegueira sintomática, como se precisasse, para demonstrar a insuficiência do spinozismo, lhe atribuir certas posições filosóficas que não são as suas e que ele, pelo contrário, expressamente invalidou (...). Em outras palavras, Spinoza parece ter sempre já refutado a refutação hegeliana, subvertendo

de antemão a ordem hierárquica do anterior-inferior e do posterior-superior. Daí que possamos ver que o que está em causa na relação Hegel/Spinoza é o próprio Marx” (BEN-SUSSAN, 1999b, p. 1081-1082).

- 29 Outra referência importante acerca da visão que Hegel nutria a respeito de Spinoza é a *Ciência da Lógica*, especialmente o trecho em que ele discute, com bastante liberdade, a proposição spinozana *omnis determinatio est negatio* (HEGEL, 1986b, p. 121). Ainda sobre as análises de Hegel em torno dessa expressão de Spinoza, v. *Lições sobre a História da Filosofia* (HEGEL, 1986h, p. 165).
- 30 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, 1970b, p. 255).
- 31 Repetida como uma palavra de ordem, a expressão “ignorância não é um argumento”, a qual mencionamos mais acima, é retomada por Marx – v. MARX, 1962b, p. 325 (O capital) e 1978b, p. 162 (*A Ideologia Alemã*).
- 32 Para as referências a esta frase na obra de Marx, v. MARX, 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 de O capital*).
- 33 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).
- 34 Remetemos o leitor ao capítulo 6.
- 35 Sabemos que Marx se familiarizou com a perspectiva de Spinoza a esse respeito através da *Carta 19*. Remetemos o leitor ao fragmento 178: “uma privação não tem nada de positivo (...)” (*Ep 19*, p. 169, G IV, p. 91).

5. SPINOZA CONTRA HOBBS: A CORRENTE DO HUMANISMO REAL

- 1 “Para ele [Engels se refere a Hegel], a liberdade é o conhecimento da necessidade (...). Liberdade consiste, então, no domínio de nós mesmos e da natureza exterior, domínio fundado no conhecimento da necessidade natural (...)”.
- 2 A referência aqui é BOVE, 2010b, p. 163.
- 3 V. capítulo 4 (*Spinoza, um ancestral de Marx?*)
- 4 Ainda que Spinoza promova, tal como Hobbes, a desconstrução da ideia de um bem e de um mal em si mesmos (comparar *Ética* III, 9, esc., p. 253-255, G II, p. 147-148, a HOBBS, 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 nihilistas 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 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.
- 5 V. *capítulo 1*, seção *À sombra da revolução*.
- 6 Remetemos o leitor a *Ética* III, 4, p. 249, G II, p. 145. 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 (*Ep* 36, p. 252-253, G IV, p. 185). 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 excluimos 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 negatio* (cf. *capítulo 4*).
- 7 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” (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*.
- 8 Trata-se do texto intitulado *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance – Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall and Thomas Hobbes*.
- 9 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 (HOBBS, 1840a, p. 68-69 [cap. XII, 3]).
- 10 Devemos a Marilena Chaui 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. CHAUI, 2003, p. 308-309).
- 11 De fato, cabe mencionar aqui a seguinte proposição da *Ética*: “nada existe de cuja natureza não siga algum efeito” (*Ética* I, 36, p. 109, G II, p. 77).
- 12 Sobre o regime de determinação que caracteriza a situação dos modos finitos, v. *Ética* I, 28, p. 93, G II, p. 69.
- 13 V. *seção 4.3*.
- 14 “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” (HOBBS, 1839b, p. 39).
- 15 V. a esse respeito, a discussão de Hobbes no *De Corpore* (HOBBS, 1839a, p. 124).
- 16 Cabe a referência a Marilena Chaui: “o que somos, pensamos, desejamos, sentimos e fazemos determina como nos relacionamos com a exterioridade” (CHAUI, 2003, p. 311).
- 17 Cf. *Ética* II, 13, esc., p. 149-151, G II, p. 96.

- 18 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” (JAQUET, 2005, p. 73).
- 19 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 “mais do que um nominalista” (LEIBNIZ, 1990, p. 428), ou ainda um “nominalismo sintático” (BERNHARDT, 1988a, p. 247), que consiste em conceber a razão em contraposição ao real: “o raciocínio 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” (MACHEREY, 1992, p. 148-149). 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” (ZARKA, 1985, p. 212-213). A rigor, a percepção de Zarka remonta à própria avaliação de Leibniz a respeito de Hobbes.
- 20 Sobre esta questão, v. SEVERAC, 2005, p. 96 e ss.
- 21 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, e restrinja tanto a mente, do que viver sempre com as mesmas pessoas. É um perigo que não corremos em Paris” (VAUVENARGUES, 1997, p. 268).
- 22 Desse modo, ao observar o termo *libertas*, esculpido nas torres de Lucca, Hobbes observa que não pode se tratar de autodeterminação, uma vez que os indivíduos se encontram subordinados ao Estado (HOBBS, 1839b, p. 201).
- 23 “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” (Carta 50, p. 290).
- 24 É, pois, “em virtude do direito de guerra, isto é, da sua potência 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” (BOVE, 1996, p. 290). Devemos, aliás, a Bove a valorização do tema do “direito de guerra” na compreensão da teoria política spinozista.
- 25 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” (HOBBS, 1839b, p. 41 [cap. 6]).
- 26 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).
- 27 Por aí se vê como o utilitarismo radical de Hobbes não ensaja, *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, leva em consideração os afetos que atravessam nossa capacidade de agir.
- 28 A esse respeito, a argumentação de Hobbes se assemelha mais à de um físico do que à de um filósofo político tradicional.
- 29 Ver *A Fábula das Abelhas – ou Vícios Privados e Virtudes Públicas*, publicado por Mandeville, em 1705 (MANDEVILLE, 1997).
- 30 Sobre os dois brocados latinos lembrados por Hobbes, v. *Do Cidadão* (HOBBS, 1841a, p. ii [*The Epistle Dedicatory*]).
- 31 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 individuais, de modo que, ao se inclinarem ao seu próprio bem, elas realizam, diretamente, o bem comum. Esta solução não é possível entre os homens (HOBBS, 1839b, p. 156 [cap. 17]).
- 32 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, 2012).
- 33 V. seção 3.5 e a discussão sobre a filosofia parapolítica.
- 34 Se tivermos em mente que Spinoza, no *TTP*, afirma que o fim último do Estado não pode consistir em transformar os homens, seres racionais, em bestas ou em autômatos (*TTP* XX, p. 385, G III, p. 241). Com efeito, poderíamos sugerir que a tragédia da arqui-política consiste em transformar os homens em animais, ao passo que a tragédia da metapolítica 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).
- 35 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).
- 36 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.
- 37 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.
- 38 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*.
- 39 Remetemos o leitor à obra de Christopher Hill, *The English Revolution, 1640*, em que o autor enfatiza a sobreposição das diversas dimensões que culminaram na Guerra Civil Inglesa.
- 40 Para uma definição de nominalismo, em contraste com o realismo, remetemos o leitor ao verbete “*nominalisme*”, de Paul Vignaux (VIGNAUX, 1931, p. 717-784).
- 41 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* (HOBBS, 1839b, p. 85 [cap. 11]), não é possível que eles converjam naturalmente em torno de um bem comum. Toda a possibilidade de uma arque-política se encontra, portanto, definitivamente excluída, segundo a filosofia hobbesiana. A soberania deve ser definida, portanto, nos termos de uma parapolítica, 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* (HOBBS, 1841a, p. xiii e xiv).
- 42 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” (KOSELLECK, 1988, p. 28).
- 43 É esta, aliás, a opinião de Moreau (Cf. MOREAU, 1994, p. 409).
- 44 “Criar um animal com a *prerrogativa de prometer* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs com relação ao ser humano? Não é este o autêntico problema da humanidade?” (NIETZSCHE, 1999, p. 291. [Segunda dissertação]).
- 45 Cf., a esse respeito, SCHMITT, 1996, p. 83.
- 46 Devemos remeter o leitor ao *Tratado Político*, em que Spinoza argumenta, a respeito dos limites da soberania, sustentando ser fisicamente impossível que a cidadania possa aceitar o inaceitável: “se, de fato, digo, por exemplo, que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva” (TP IV, 4, p. 39, G III, p. 293).
- 47 Cf. HOBBS, 1839b, p. 435-437 (cap. 37).
- 48 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.
- 49 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 AURELIO, 2006, p. 4).

- 50 Cabe lembrarmos o curto-circuito existente entre soberania e povo, conforme o referimos a respeito de Sieyès, no *capítulo 1*, seção *Sieyès: a revolução como reconciliação final*.
- 51 A respeito do tema do medo em Spinoza e Maquiavel, v. CRISTOFOLINI, 2004, p. 11.
- 52 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).
- 53 Esta linha de raciocínio final é muitíssimo influenciada por um texto de Laurent Bove (cf. BOVE, 2010a, p. 153-155).
- 54 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 gêneros se desenvolvem” (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 galileiana 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. HOBBS, 1839b, p. 195-196 (cap. 20).
- 55 Isto se torna claro a partir da análise lúcida de Filippo del Lucchese (DEL LUCCHESE, 2004, p. 177).
- 56 Nesta linha, Maquiavel foi também um crítico sincero tanto das conspirações tirânicas 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” (MACHIAVELLI, 2000, p. 298 [III, cap. 8]).
- 57 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 (TPXI, 1, p. 137, G III, p. 358). Sobre a relação existente entre estas três formas de governo,

remetemos o leitor a uma análise 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 termos 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” (MATHERON, 1988, p. 466-467).

6. SPINOZA E MARX: DEMOCRACIA E MATERIALISMO

- 1 O texto original foi publicado em 1833.
- 2 Esta expressão crucial para a compreensão da filosofia de Spinoza aparece três vezes na *Ética* – uma vez no prefácio da parte IV (p. 373, G II, p. 206) e duas vezes na proposição 4 da parte IV (p. 387, G II, p. 213).
- 3 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”.
- 4 Devemos agradecer a Morfino por essas indicações precisas (v. MORFINO, 2011).
- 5 Esta também era a opinião de Feuerbach, que dizia que “o segredo, o verdadeiro sentido da filosofia spinozista, é a Natureza” (FEUERBACH, 1969, p. 453-454).
- 6 V. capítulo 4, seção *A Sagrada Família: contra Spinoza e a favor de Spinoza*.
- 7 Na seção mencionada na nota precedente, 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, em que se assentaria a verdadeira realidade.
- 8 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).

- 9 Cabe lembrar ainda a interpretação de Leo Strauss, que, no seu *Perseguição e a Arte de Escrever*, aponta para a existência de uma dimensão subterrânea do discurso de Spinoza, desenvolvida enquanto estratégia para driblar a censura então existente. Cf. STRAUSS, 1988, p. 142-201.
- 10 Do mesmo modo, procuramos demonstrar no *capítulo 2* a relação entre a filosofia parapolítica, tal como apresentada por Rancière, e o paradigma político, cujos contornos foram estabelecidos por Abensour.
- 11 E isso, tal como argumentamos, é evidente nos artigos da *Gazeta Renana*, 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 em *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, em fevereiro de 1843.
- 12 Para uma explicação desta fórmula de Bove, remetemos o leitor à abertura do *capítulo 5*.
- 13 Remetemos o leitor à discussão feita por Jonathan Israel a respeito do termo “spinozismo” em *Radical Enlightenment* (v. ISRAEL, 2001, p. 13).
- 14 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 spinozismo deve ser compreendido por meio da neutralização da exigência de continuidade verificável.
- 15 Esta imagem provém das *Afnidade Eletivas*, de Goethe (v. GOETHE, 1956, p. 134 e 150).
- 16 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.
- 17 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, lemos em *O Anti-Maquiavel*, obra de 1740, escrita por Frederico II e editada por Voltaire: “*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” (FREDERICO II, 1834, p. 3).
- 18 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 obra de Feuerbach, *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. V. MARX, 1963c, p. 417. Já tratamos brevemente deste texto no *capítulo 4*, em que 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 ser humano, fora do ser humano, a *essência* do pensamento, fora do ato de pensar” (FEUERBACH, 1970b, p. 247).
- 19 A esse respeito, remetemos o leitor ao *capítulo 3*. Cabe uma ressalva. Ainda que estejamos fazendo referência a Feuerbach, parte da literatura defende que Marx incorpora o método de Trendelenburg, cujo ataque à dialética hegeliana foi divulgado em 1840, na sua obra *Logische Untersuchungen (Investigações 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.

- 20 Nesse sentido, não podemos atribuir a Hegel as reservas de Hobbes com relação à inscrição da palavra *libertas*, gravada nas torres de Lucca, e à qual nos referimos anteriormente (V. HOBBS, 1839b, p. 201). Sobre o ponto de vista hegeliano, remetemos o leitor às *Lições sobre a Filosofia da História* (HEGEL, 1986g, p. 57-58).
- 21 Visando a 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.
- 22 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*.
- 23 Essa 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 pedagogia, ou a arte de se 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, 1986c, 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 *dever-homem* pelo hábito, um dos elementos que caracterizam a ideologia, isto é, sua existência material (ALTHUSSER, 1995, p. 221). Habituá-lo a aquilo 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 as suas práticas, 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, 2014, p. 215). 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.
- 24 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.
- 25 V. *capítulo 3*.
- 26 O termo usado por Hegel é *die Vielen* ou, traduzido literalmente, *os muitos*.
- 27 Marilena Chauí também conferiu importância central a este parágrafo no seu texto a respeito da relação entre Marx e Spinoza. V. CHAUI, 1983, p. 10.
- 28 Marx se refere à subjetividade (*Subjektivität*) e à personalidade (*Persönlichkeit*).
- 29 Morfino sintetiza 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, deve encontrar um suporte empírico” (MORFINO, 2013, p. 5).
- 30 Sobre isso, v. MARX 1981e, p. 230.
- 31 Os termos utilizados em alemão são *Inhalt* (conteúdo) e *Form* (forma).

- 32 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 (*Ética* II, def. 2, p. 125, G II, p. 84). 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 autómatos (*TTPXX*, p. 385, G III, p. 241), o que redundava em graves perigos 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.
- 33 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.
- 34 A frase de Marx é: “os franceses modernos compreenderam o seguinte: que na verdadeira democracia o Estado político pereça” (MARX, 1981e, p. 232).
- 35 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).
- 36 No capítulo 4, vimos como algumas formulações spinozistas, presentes em Feuerbach, chegaram até Marx e foram registradas em *A sagrada família*.
- 37 Uma referência clara é Della Volpe, cujo ensaio *Rousseau e Marx* foi publicado originalmente em 1957.
- 38 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).
- 39 Referimo-nos, tal como o fizemos no capítulo 2, à análise de Laclau do conceito de “emancipação”.
- 40 Talvez razões semelhantes tenham levado Bensussan, quando da redação do verbete “emancipação”, que integra o *Dicionário crítico do marxismo* (BENSUSSAN, 1999a, 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 a *Do 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 avaliar a tese de que,

se bem que Marx tenha se valido de Spinoza 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.

- 41 Esta diferenciação foi estabelecida por Marilena Chaui no texto *O Jovem Marx Leitor de Espinosa* e remonta 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 Chaui 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.
- 42 A esse respeito, remetemos o leitor ao texto de Althusser, *L'unique tradition matérialiste* (ALTHUSSER, 1993, p. 79-81 e p. 84).
- 43 V. também *Ética* III, 9, esc., p. 253-255, G II, p. 147-148.
- 44 Para uma análise deste problema central da política spinozista, remetemos o leitor à *Stratégie du conatus*, de Bove (BOVE, 1996, p. 180).
- 45 Referimo-nos brevemente a esta questão no *capítulo 4*.
- 46 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 centralidade 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*.
- 47 Igualmente importante é a demonstração da proposição 9 da *Ética* III (p. 253, G II, p. 147), em que 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.
- 48 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 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.
- 49 É justamente com base nessa proposição que Marilena Chaui 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).

- 50 Nesse sentido, é importante lembrar o leitor da importância da carta enviada por Marx a Ruge em setembro de 1843. V. especialmente MARX, 1981g, p. 345-346. O trecho que aqui nos concerne foi transcrito no *capítulo 3*.
- 51 Os atributos são, segundo o léxico de Spinoza, aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância (*Ética I*, def. 4, p. 45, G II, p. 45). 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 (*Ética II*, 1 e 2, p. 129, G II, p. 86).
- 52 Aqui, estamos seguindo a argumentação de Fischbach (v. FISCHBACH, 2005, p. 91).
- 53 Yovel traduz o termo *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 deste livro.
- 54 “Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo” (MARX, 1968d, p. 536). Podemos dizer que se trata de uma retomada de Feuerbach, mas já se nota uma reelaboração conceitual.
- 55 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” (BALIBAR, 2014, p. 63).
- 56 A ênfase na questão da atividade 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.
- 57 Mantemos aqui a tradução do termo *Selbstbetätigung* proposta por Fischbach.
- 58 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.
- 59 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 *TTP*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

- 1 Este texto acabou sendo publicado apenas em fevereiro de 1843, em *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, tal como nos referimos no *capítulo 4*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

As referências bibliográficas estão divididas em quatro seções: 1) obras de Spinoza; 2) obras de Marx e Engels; 3) comentários sobre Spinoza e Marx; 4) demais trabalhos citados. Assim, com relação às seções 3 e 4, o leitor notará que alguns autores tiveram suas obras distribuídas em mais de uma dessas seções, conforme a classificação temática aqui adotada.

1) Obras de Spinoza

- _____. *Spinoza Opera*. GEBHARDT, C. (org.). Heidelberg: Winter, 4 vols., 1925.
- _____. *Correspondencia*. DOMÍNGUES, A. (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. AURÉLIO, D. P. (trad.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- _____. *Tratado Político*. AURÉLIO, D. P. (trad.). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- _____. *Ética*. Grupos de Estudos Espinosanos (trad.). São Paulo: EDUSP, 2015.

2) Obras de Marx e Engels

- ENGELS, Friedrich [1842]. Anti-Schelling. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., xli, 1968, p. 161-245.
- _____. [1877]. Anti-Duhring. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., xx, 1975a, p. 1-303.
- _____. [1873-1882]. Dialektik der Natur. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., xx, 1975b, p. 305-568.

- MARX, K., ENGELS, F., [1844]. Die heilige Familie. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., II, 1962, p. 3-223.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. [1845-1847]. Die deutsche Ideologie. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., III, 1978, p. 9-531.
- MARX, Karl [1851-1852]. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., VIII, 1960, p. 111- 207.
- _____. [1959]. Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XIII, 1961, p. 3-160.
- _____. [1873]. Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XXIII, 1962a, p. 18-28.
- _____. [1867]. *Das Kapital* I. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XXIII, 1962b, p. 47-802.
- _____. [1842]. Brief von Marx an Ruge vom 5. März 1842. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XXVII, 1963a, p. 397-398.
- _____. [1842]. Brief von Marx an Ruge vom 20. März 1842. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XXVII, 1963b, p. 399-401.
- _____. [1843]. Brief von Marx an Ruge vom 13. März 1843. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XXVII, 1963c, p. 416-418.
- _____. [1840]. Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XL, 1968a, p. 13-258.
- _____. [1841]. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XL, 1968b, p. 259-373.
- _____. [1843]. Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XL, 1968c, p. 420-425.
- _____. [1844]. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XL, 1968d, p. 465-588
- _____. [1870]. Marx an Ludwig Kugelmann vom 27. Juni 1870. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XXXII, 1974, p. 685-686.
- _____. [1841]. Exzerpte aus Benedictus de Spinoza: Opera ed. Paulus. In: *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)*. Berlin: Dietz-Verlag, 4 seções, vários volumes, 4ª seção (*Exzerpte, Notizen, Marginalien*), I, Textband (volume principal), 1976a, p. 233-276.
- _____. [1840-1841]. Exzerpte aus Werken klassischer Philosophien (Berliner-Hefte). In: *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)*. Berlin: Dietz-Verlag, 4 seções, vários volumes, 4ª seção (*Exzerpte, Notizen, Marginalien*), Apparatband (volume auxiliar), 1976b, p. 731-823.

- _____ [1841]. Le Traité Théologico-Politique et la Correspondance de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841. MATHERON, A. (org.), SAISSET, É (trad.). *Cahiers Spinoza*, Paris, n° 1, p. 29-157, 1977.
- _____ [1845]. Ad Feuerbach – Thesen über Feuerbach. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., III, 1978, p. 5-8.
- _____ [1842]. Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981a, p. 3-27.
- _____ [1842]. Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981b, p. 78-85.
- _____ [1842]. Der leitende Artikel in Nr. 179 der "Kölnischen Zeitung". In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981c, p. 86-104.
- _____ [1842]. Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981d, 109-147.
- _____ [1843]. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981e, p. 201-333
- _____ [1843]. Brief von Marx an Ruge vom Mai 1843. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981f, 338-343.
- _____ [1843]. Brief von Marx an Ruge vom September 1843. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981g, p. 343-346.
- _____ [1843]. Zur Judenfrage. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981h, p. 347-377.
- _____ [1844]. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981i, p. 378-391.
- _____ [1844]. Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen". In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., I, 1981j, p. 392-409.
- _____ [1857-1858]. Grundrisse – Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Berlin: Dietz-Verlag, 43 vols., XLII, 1983.

3) Comentários sobre Spinoza e Marx

- ABENSOUR, Miguel. *La démocratie contre l'État – Marx et le moment machiavélien*. Paris: PUF, 1997.
- ALTHUSSER, Louis. *Filosofia y marxismo*. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- _____. L'unique tradition matérialiste. *Lignes*. Paris, n° 18, p. 72-119, 1993.

- _____. Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. In: *Écrits philosophiques et politiques I*. Paris: Stock/IMEC, 1994, p. 539-579.
- _____. Sur la reproduction. Paris: PUF, 1995.
- _____. L'objet du *Capital*. In: ALTHUSSER, L., BALIBAR, É., ESTABLET, R., MACHEREY, P., RANCIÈRE, J. (orgs.). *Lire le Capital*. Paris: Maspero, 1996, p. 245-428.
- _____. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 2005a.
- _____. Marxisme et Humanisme. In: *Pour Marx*. Paris: Maspero, 2005b, p. 225-258.
- BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 2014.
- BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Direito de guerra e direito comum na política espinosana*. In: CALDERONI, D. (org.), BARATA RIBEIRO, M., BIANCHI, B. (trads.). *Laurent Bove. Espinosa e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte, Autêntica, 2010a, p. 153-164.
- _____. Bêtes ou Automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste. In: MOREAU, J-F (org.). *Lectures contemporaines de Spinoza*. Paris: PUPS, 2012, pp. 157-177.
- _____. Da confiança política: construir a *Hilaritas* democrática. In: GRASSET, B., FRAGOSO, E. A. R., ITOKAZU, E., GUIMARAENS, F., ROCHA, M. (orgs.), BIANCHI, B. (trad.). *Spinoza e as Américas (X Colóquio Internacional Spinoza)*. Fortaleza: Educe, 2014, p. 215-235.
- 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.
- _____. *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 XVIII^e siècle. In: BOVE, L. et al. *Qu'est-ce que les Lumières "Radicales"*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007, p. 309-324.
- CRISTOFOLINI, Paolo. Spinoza e l'acutissimo fiorentino. In: *Foglio Spinoziano*, out., 2004.
- DEL LUCCHESI, Filippo. *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Edizioni Ghibli, 2004.

- 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.
- FISCHBACH, Frank. *La production des hommes – Marx avec Spinoza*. Paris: PUF, 2005.
- GARO, Isabelle. *Marx, une critique de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- IGOIN, Albert. De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx. *Cahiers Spinoza*. Paris, n° 1, p. 29-157, 1977, p. 213-228.
- 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.
- KOUVELAKIS, Stathis. *Philosophie et révolution: de Kant à Marx*. Paris: PUF (Actuel Marx), 2003.
- LAZZERI, Christian. *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF, 1998.
- LORDON, Frédéric. *Capitalisme, désir et servitude – Marx et Spinoza*. Paris: La Fabrique, 2010.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: François Maspero, 1979.
- _____. Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme. Paris: PUF, 1992.
- MATHERON, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants*. Paris: Aubier, 1971.
- _____. Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx. *Cahiers Spinoza*. Paris, n° 1, p. 29-157, 1977.
- _____. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- MCCARNEY, J. The Entire Mystery: Marx's Understanding of Hegel. In: *Marxists Internet Archive – marxists.org*, 2005.
- MOREAU, Jean-François. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.
- MORFINO, Vittorio. *Il tempo e l'occasione*. Milano: LED (Edizioni Universitarie), 2002.
- _____. Marx e Spinoza. In: MORFINO, V., CINGOLI, M. *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*. Milano: Unicopli, p. 83-110, 2011.
- _____. Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. *Quaderni materialisti*. Milano, n° 1, p. 95-122, 2002.
- _____. Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione. *Consecutio Temporum*, Roma, n° 5, 2013.

- NEGRI, Antonio. L'anomalia selvaggia. In: _____. *Spinoza*. Roma: Derive Approdi, 2006, p. 21-285.
- PASCUCCI, Margherita. *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*. Verona: Ombre Corte, 2006.
- PIRES AURÉLIO, Diogo. A “multidão” e o Estado democrático. *Congresso Internacional sobre Filosofia Política de Espinosa*. Lugo, 2006.
- PLEKHANOV, Georgi. *Fundamental Problems of Marxism*. RYAZANOV, D. (org.); PAUL, E., PAUL, C. (trads.). London: Dorrit Press, 1929.
- POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político. Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- RUBEL, Maximilien. Marx à la rencontre de Spinoza. *Cahiers Spinoza*. Paris, n° 1, p. 7-28, 1977.
- _____. Marx à l'école de Spinoza. In: *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Napoli: Bibliopolis, 1985, p. 383-399.
- SÉVÉRAC, Pascal. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2005.
- STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- TOSEL, André. Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses. In: TOSEL, A., MOREAU, P-F, SALEM, J (orgs.). *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, p. 127-147.
- VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin, 2005.
- YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics, 2 vols., II (The Adventures of Immanence)*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- ZOURABICHVILI, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002.

4) Demais trabalhos citados

- ABENSOUR, Miguel. Philosophie politique, critique et émancipation? *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, Montreal, 2003, p. 119-142.
- AFFORTY, Pierre et al. Cahier des demandes et instructions du tiers-état de la prévôté et vicomté de Paris hors les murs. In: MADIVAL, J., LAURENT, É. (orgs.). *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*. Paris: Librairie Administrative de Paul Dupont, 2 séries, vários vols., 1ª série (1787 à 1799), v, 1869.

- AGUIAR, Thais Florencio de. *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2015.
- ALENCAR, José de. Contradição. *Dezesseis de julho – órgão conservador*, nº 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*, nº 25, São Paulo, 2011, p. 113-129.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin, 1990.
- _____. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- ARISTÓTELES. *Política*. KURY, M. G. (org. e trad.). Brasília: Editora UNB, 1985.
- BACON, Francis. Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human. In: SPEDDING, J., ELLIS, R. L., HEATH, D. D. (orgs.). *The Works of Francis Bacon*. London: Longman and Co., 14 vols., VI, 1857, p. 253-491.
- BACZKO, Bronislaw. *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*. Paris: 1984.
- BAUER, Bruno. *Die Judenfrage*. Braunschweig: Friedrich Otto, 1843.
- BENSAÏD, Daniel. Althusser et le mystère de la rencontre. *Seminário: Marx au XXI^e siècle*. Paris, 25 de outubro de 2008.
- BENSUSSAN, Gérard. Article: Émancipation. In: LABICA, G., BENSUSSAN, G. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF, 1999a, p. 382-384.
- _____. Article: Spinozisme. In : LABICA, G., BENSUSSAN, G. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF, 1999b, p. 1081-1085.
- _____. Feuerbach et le “secret” de Spinoza. In: BENSUSSAN, G., MOREAU, P-F, SALEM, J. (orgs.). *Spinoza au XIX^e siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, p. 111-123.
- BERNHARDT, Jean. Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (I). *Archives de Philosophie*, vol. 51, nº 4, Paris: Éditions Beauchesne, 1988a, p. 235-249.
- _____. Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II). *Archives de Philosophie*, vol. 51, nº 4, Paris: Éditions Beauchesne, 1988b, p. 579-596.
- BEURDELEY, Paul. *Les catéchismes révolutionnaires*. Paris: Verviers, 1893.
- BOSSUET, Jacques Bénigne. Oraison funèbre de la Reine de la Grande-Bretagne. In: _____. *Oraisons funèbres de Bossuet*. Paris: J.-G. Dentu, 1821.
- _____. *Discours sur l'histoire universelle*. Paris: Bernardin-Béchet, 1875.
- BOVE, Laurent. *Vauvenargues ou le séditieux*. Paris: Honoré Champion, 2010b.
- BROWNE, Thomas. Pseudodoxia epidemica. In: ENDICOTT, N. J. (org.). *The*

- Prose of Sir Thomas Browne*. New York: The Norton Library, 1972, p. 91-240.
- BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. TELLAROLI, S. (trad.). São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2012.
- BURKE, Edmund. *Reflection on the Revolution in France*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquês de. De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe. In: O'CONNOR, A. C., ARAGO, F. (orgs.). *Œuvres de Condorcet*. Paris: Didot, 12 vols., VIII, 1847.
- D'ARGIS, Antoine-Gaspard Boucher. Article: *Émancipation*. In: DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J. (orgs.) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris, 17 vols., v, 1755, p. 546-549.
- DELEUZE, Gilles. Preface à *L'anomalie sauvage*. In: NEGRI, A. *L'anomalie sauvage*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007, p. 6-8.
- FERRAND, Antoine-François-Claude. *Considérations sur la révolution sociale*. London, 1794.
- FEUERBACH, Ludwig. Geschichte der neuern Philosophie – von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. In: *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*. Berlin: Akademie-Verlag, 21 vols., II, 1969.
- _____. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*. Berlin: Akademie-Verlag, 21 vols., IX, 1970a, p. 16-62.
- _____. Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*. Berlin: Akademie-Verlag, 21 vols., IX, 1970b, p. 243-263.
- _____. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*. Berlin: Akademie-Verlag, 21 vols., IX, 1970c, p. 264-341.
- _____. *Das Wesen des Christentums*. In: *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*. Berlin: Akademie-Verlag, 21 vols., v, 2006.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Grundlage des Naturrechts*. Hamburg: Meiner, 1991.
- _____. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Hamburg: Meiner, 1997.
- FORSTER, Georg. Über den gelehrten Zunftzwang. In: *Georg Forster: Werke in vier Bänden*. Leipzig: Insel-Verlag, 4 vols., III, 1971a, p. 369-374.
- _____. Parisische Umriss. In: *Georg Forster: Werke in vier Bänden*. Leipzig: Insel-Verlag, 4 vols., III, 1971b, p. 727-776.
- FREDERICO II. *Anti-Machiavel, ou essai critique sur le Prince de Machiavel*. Hamburg: Friedrich Perthes, 1834.

- FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: MOTTA, M. B. (org.), MONTEIRO, E. (trad.). *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 10 vols., II, 2000, p. 335-351.
- FURETIÈRE, Antoine. Article: Émancipation. In: _____. *Dictionnaire universel*. Den Haag: Arnoud et Reinier Leers, 3 vols., II, 1701a, p. 33-34.
- _____. Article: s'émanciper. In: _____. *Dictionnaire universel*. Den Haag: Arnoud et Reinier Leers, 3 vols., II, 1701b, p. 34.
- _____. Article: Révolte. In: _____. *Dictionnaire universel*. Den Haag: Arnoud et Reinier Leers, 3 vols., III, 1701c, p. 579.
- _____. Article: Révolution. In: _____. *Dictionnaire universel*. Den Haag: Arnoud et Reinier Leers, 3 vols., III, 1701d, p. 580.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Die Wahlverwandtschaften*. Stuttgart: Reclam, 1956.
- GUEROULT, Martial. *Histoire de l'histoire de la philosophie. En Allemagne de Leibniz à nos jours*. Paris: Aubier Montaigne, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms*. REHG, W. (trad.). Cambridge: The MIT Press, 1996.
- HAURÉAU, Barthélemy. Article: Révolution. In: PAGNERRE, L.-A. (org.). *Dictionnaire politique*. Paris: Pagnerre, 1842.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegel-Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vols., III, 1986a.
- _____. *Wissenschaft der Logik*, 2 vols., I. In: *Hegel-Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vols., V, 1986b.
- _____. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: *Hegel-Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vols., VII, 1986c.
- _____. *Vorrede zur zweiten Ausgabe der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In: *Hegel-Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vols., VIII, 1986d, p. 13-32.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3 vols., I. In: *Hegel-Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vols., VIII, 1986e, p. 38-393.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3 vols., III. In: *Hegel-Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vols., VIII, 1986f, p. 38-393.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Hegel-Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vols., XII, 1986g.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: *Hegel-Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vols., XX, 1986h.

- HEINE, Heinrich. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: WINDFUHR, M. (org.). *Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 15 vols., VIII.1, 1979, p. 9-120.
- _____. Reise von München nach Genua. In: WINDFUHR, M. (org.). *Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 15 vols., VII.1 (*Reisebilder III-IV*), 1986, p. 13-80.
- HERDER, Johan Gottfried. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: BOLLACHER, M. *Johann Gottfried Herder Werke*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 10 vols., VI, 1989.
- HOBBS, Thomas. De corpore. In: MOLESWORTH, W. (org.). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: John Bohn, 11 vols., I, 1839a.
- _____. Leviathan. In: MOLESWORTH, W. (org.). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: John Bohn, 11 vols., III, 1839b.
- _____. Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy. In: MOLESWORTH, W. (org.). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: John Bohn, 11 vols., IV, 1840a, p. 1-76.
- _____. De corpore politico, or the Elements of Law. In: MOLESWORTH, W. (org.). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: John Bohn, 11 vols., IV, 1840b, p. 77-228.
- _____. Behemoth. In: MOLESWORTH, W. (org.). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: John Bohn, 11 vols., VI, 1840c, p. 161-418.
- _____. De cive. In: MOLESWORTH, W. (org.). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: John Bohn, 11 vols., II, 1841a.
- _____. The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Change, Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury. In: MOLESWORTH, W. (org.). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: John Bohn, 11 vols., V, 1841b.
- HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. ANDERSON, J. (trad.). Cambridge: The MIT Press, 1995.
- _____. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: HONNETH, A., FRASER, N. (orgs.); GOLB, J., INGRAM, J. (trads.). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *Jacobi an Fichte*. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799.
- _____. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mandelssohn. Hamburg: Meiner, 2000.

- JAUCOURT, Louis de. Article: Révolution In: DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J. (orgs.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris, 17 vols., xiv, 1765, p. 237-239.
- KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft*. In: *Immanuel Kant. Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 6 vols., v, 1998a.
- _____. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Immanuel Kant. Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 6 vols., vi, 1998b, p. 51-61.
- _____. Das Ende aller Dinge. In: *Immanuel Kant. Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 6 vols., vi, 1998c, p. 173-190.
- 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.
- KOSELLECK, Reinhart e GRASS, Karl Martin. Artikel: Emanzipation. In: KOSELLECK, R., BRUNNER, O., CONZE, W. (orgs.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta, 8 vols., ii, 1975, p. 153-197.
- LACLAU, Ernesto. Beyond Emancipation. In: _____. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996, 1-19.
- LASSALLE, Ferdinand. *A essência da constituição*. STÖNNER, W. (trad.). Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2000.
- LE ROY, Loys. *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*. Paris: Pierre l'Huilier, 1575.
- LEFEBVRE, Jean-Pierre. Heine, Hegel et Spinoza. *Cahiers Spinoza*, Paris, n° 4, p. 211-229, 1983.
- LEIBNIZ, G-W. Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi libri IV [Frühjahr] 1670. In: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie-Verlag, 8 seções, vários vols., 6ª seção (*Philosophische Schriften*), II (1663-1672), 1990, p. 398-476.
- MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Torino: Einaudi, 2000.
- _____. *Il principe*. Roma: Salerno Editrice, 2006.
- MAIMON, Salomon. *Lebensgeschichte. Mit einer Einleitung und Anmerkung neu herausgegeben von Dr. Jakob Fromer*. München: G. Müller, 1911.
- MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees – And Other Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. SANTEIRO, S. M. (trad.). Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- _____. Conservative Thought. In: KECSKEMETI, P. (org.). *Essays on Sociology and Social Psychology by Karl Mannheim*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953, p. 74-164.
- MONTAIGNE, Michel de. *Les essais*. Paris: Arléa, 2002.
- MÜLLER, Adam. *Elemente der Staatskunst*. Jena: Jacob Baxa, 1922.
- NAPOLÉON. *Œuvres de Napoléon Bonaparte*, 5 vols., v. Paris: C.-L.-F. Panckoucke, 1821.
- NIETZSCHE, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. In: COLLI, G., MONTINARI, M. (orgs.) *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke*. München: de Gruyter, 15 vols., v, 1999, p. 245-412.
- OSIER, Jean-Pierre. Présentation. In: _____ (org.). *L'essence du cristianisme*. Paris: François Maspero, 1968, p. 9-78.
- PAINÉ, Thomas. *The Rights of Man*. London: W. T. Sherwin Publisher, 1817.
- PASQUINO, Pasquale. Constitution et pouvoir constituant: le double corps du peuple. In: SALEM, J., DENIS, V., QUIVIGER, P.-Y. (orgs.). *Figures de Sieyès*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2008, p. 13-23.
- 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.
- POMEY, François-Antoine. *Le grand dictionnaire royal*. Frankfurt am Main: Servais Noethen, 1740.
- 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*, 5 vols., II. Genève: Jean-Leonard Pellet, 1780.
- REICHARDT, Rolf, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen. Révolution à la fin du 18^e siècle. *Mots*, março 1988, n^o 16. p. 35-68.
- RETZ, Jean-François Paul de Gondî, Cardeal de. *Mémoires du cardinal de Retz écrits par lui-même à Madame de ****, 2 vols., I. Paris: Belin-Leprieur, 1843.

- _____. *Mémoires du cardinal de Retz écrits par lui-même à Madame de ****, 2 vols., II. Paris: Belin-Leprieur, 1844.
- REY, Alain. "Révolution". *Histoire d'un mot*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.
- RICŒUER, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.
- ROBESPIERRE, Maxime. Séance du 29 septembre 1791. In: BOULOISEAU, M. et al. (orgs.). *Œuvres de Maximilien Robespierre*. Paris: PUF, 10 vols., VII, 1952.
- _____. Séance du 5 novembre 1792. In: BOULOISEAU, M. et al. (orgs.). *Œuvres de Maximilien Robespierre*. Paris: PUF, 10 vols., IX, 1958.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: GAGNEBIN, B., RAYMOND, M. (orgs.). *Œuvres complètes*. Paris: Éditions Gallimard, 5 vols., III, 1964a, p. 111-240.
- _____. Du contrat social. In: GAGNEBIN, B., RAYMOND, M. (orgs.). *Œuvres complètes*. Paris: Éditions Gallimard, 5 vols., III, 1964b, p. 347-470.
- _____. Émile, ou de l'éducation. In: GAGNEBIN, B., RAYMOND, M. (orgs.). *Œuvres complètes*. Paris: Éditions Gallimard, 5 vols., IV, 1969.
- ROY, Jean. Jean-Jacques Rousseau and the Revolution. In: *Actes du Colloque de Montréal*, 25-28 de maio, 1989.
- SCHEIDLER, Karl Hermann. Artikel: Emancipation. In: ERSCH, J. S., GRUBER, G. (orgs.). *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, in alphabetischer Folge*. Leipzig: F. M. Brodhaus, 3 seções, 167 vols., 1ª seção, xxxiv, 1840, p. 2-12.
- _____. Artikel: Judenemancipation. In: ERSCH, J. S., GRUBER, G. (orgs.). *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, in alphabetischer Folge*. Leipzig: F. M. Brodhaus, 1850, 3 seções, 167 vols., 2ª seção, xxvii, 1850, p. 253-315.
- SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. SCHWAB, G., HILFSTEIN, E. (trads.). London: Greenwood Press, 1996.
- _____. *The Concept of the Political*. SCHWAB, G. (org. e trad.). Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- SIEYÈS, Emmanuel-Joseph. *Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*. Paris: Baudouin, 1789a.
- _____. *Observations sur le rapport du Comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France*. Versailles: 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 depuis 1789 jusqu'à ce jour*. Paris: Imprimerie de Cosson, 1818, p. 351-368.
- _____. Essai sur les privilèges. In: CHAMPION, E. (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.
- _____. Qu'est-ce que le Tiers état? In: ZAPPERI, R. (org.). *Qu'est-ce que le Tiers état? Édition critique*. Genève: Librairie Droz, 1970.
- _____. Fragment: Quand on parle mécanisme, il ne faut s'adresser qu'aux mécaniciens. In: ZAPPERI, R. (org.). *Sieyès: écrits politiques*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 1985a.
- _____. Fragment: Grèce, citoyen-homme. In: ZAPPERI, R. (org.). *Sieyès: écrits politiques*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 1985b.
- SIEYÈS, Emmanuel-Joseph et al. Séance de la Convention Nationale: le 2 thermidor, l'an III. In: *Réimpression de l'Ancien Moniteur*. Paris: Typographie de Henri Plon, 32 vols., xxv, 1862, p. 289-296.
- SKINNER, Q. Meaning and Understanding. In: _____ (org.). *Visions of politics I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 57-89.
- _____. The Idea of Negative Liberty: Machiavellian and Modern Perspectives. In: _____ (org.). *Visions of politics II: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 186-212.
- STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. SINCLAIR, E. M. (trad.). Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'ancien régime et la révolution*. Paris: Flammarion, 1988.
- TOLSTÓI, Liev. *Guerra e Paz*, 4 vols., II. MENDES, O. (trad.). Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1983.
- VAUVENARGUES, Luc de Clapiers. Lettre à Mirabeau – le 22 septembre 1739. In: DAGEN, J. (org.). *Vauvenargues: des lois de l'esprit*. Paris: Les Éditions Desjonquères, 1997, p. 267-269.
- VAYSSE, Jean-Marie. *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris: Vrin, 1994.
- VERTOT, René-Aubert. *Histoire des révolutions de Suède, et de Portugal*. Paris: Mame, 1808.
- VIGNAUX, Paul. Nominalisme. In: VACANT, A. (org.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ane, 15 vols., XI.1, 1931, p. 717-784.

- VIPARELLI, Irene. Althusser e Negri: Uma complementaridade aporética? *Princípios: Revista de filosofia*, vol. 19, n° 32, Natal, 2012, p. 274-300.
- 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. Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, 4 vols., I. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Antoine-Augustin Renouard, 66 vols., XIII, 1819a.
- _____. Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, 4 vols., III. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Antoine-Augustin Renouard, 66 vols., XV, 1819b.
- _____. Le siècle de Louis XIV, suivi de la liste raisonnée des personnages célèbres de son temps, 2 vols., I. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Antoine-Augustin Renouard, 66 vols., XVII, 1819c.
- _____. Lettre à M. le Marquis de Chauvelin du 2 avril 1764. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Antoine-Augustin Renouard, 66 vols., LII, 1821a, p. 322-323.
- _____. Lettre à M. le Comte D'Argental du 27 février 1769. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Antoine-Augustin Renouard, 66 vols., LV, 1821b, p. 51-52.
- _____. Lettre à M. Allamand du 17 juin 1771. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Antoine-Augustin Renouard, 66 vols., LV, 1821c, p. 527-529.
- WIELAND, Christoph Martin. Beschluß der Adresse eines Ungenannten an die Freunde der Wahrheit. *Der neue teutsche Merkur*, vol. 1, Weimar, 1794, p. 113-159.
- _____. Eine Lustreise ins Elysium. In: *C. M. Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, 53 vols., XXVIII, 1797, p. 237-314.
- ZAPPERI, Roberto. Introduction: la politique de Sieyès. In: _____. (org.). *Qu'est-ce que le Tiers état? Édition critique*. Genève: Librairie Droz, 1970, p. 7-117.
- ZARKA, Yves-Charles. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. *Archives de Philosophie*, vol. 48, n° 2, Paris: Beauchesne, 1985, p. 177-233.

