

DO DESCOMPASSO ENTRE RAZÃO E DEMOCRACIA EM KARL MARX

THE IMBALANCE OF REASON AND DEMOCRACY IN KARL MARX

PEDRO LUIZ LIMA¹

Resumo

O presente artigo busca estabelecer possíveis relações entre as concepções de razão e democracia, a partir de uma análise crítica da obra de Karl Marx. Trata-se de verificar em que medida a razão, tal como é conceituada (explícita ou implicitamente) pelo autor, pode ser compreendida como um limite interno, em sua teoria, à definição de uma perspectiva política democrática. Em Marx, o descompasso entre razão e democracia apresenta ambivalências que induzem à construção teórica de uma “democracia racional” que prescindiria de uma democratização da razão.

Palavras-chave: Razão; democracia; Marx; sujeito; intersubjetividade; Estado; sociedade civil.

Abstract

This essay intends to establish a few possible relations between the conceptions of “reason” and “democracy” through a critical analysis of Karl Marx’s work. It will verify how reason, as it is implicitly or explicitly conceived by the author, can be understood as an internal limit, in his theory, to the definition of a democratic perspective. In Marx, the mismatch between reason and democracy presents certain ambivalences that point

1 Doutorando do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ), Brasil. e professor assistente do depto. de Ciencias Sociais da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: pedrollima@gmail.com

to the theoretical construction of a “rational democracy” that does not require a democratization of reason.

Key-Words: Reason; democracy; Marx; subject; intersubjectivity; State; Civil Society.

“A revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro. Não pode iniciar sua tarefa enquanto não se despojar de toda veneração supersticiosa do passado. As revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem quanto ao próprio conteúdo. A fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução do século XIX deve deixar que os mortos enterrem seus mortos. Antes a frase ia além do conteúdo; agora é o conteúdo que vai além da frase”.

Karl Marx

A poesia de uma revolução que faz o futuro se precipitar no presente representa, em outro vocabulário, precisamente o derradeiro encontro que *força* a decantação do horizonte de expectativa *no* e *contra* um espaço de experiência superado poeticamente. Se, portanto, Hegel enclausura a revolução no desdobramento lógico-histórico do espírito e no aparato estanque do Estado moderno, caberá a Marx reabrir o horizonte da história e recolocar a contradição em movimento. A atualidade passa a valer não mais como realização de uma dinâmica pretérita, mas antes como momento de passagem a um futuro de que se pode apenas desenhar um esboço. A revolução tira sua poesia do futuro, porém não pode simplesmente fazê-lo de modo abstrato. A frase não pode ir além do conteúdo sob pena de recair nos devaneios historicamente estéreis do idealismo, mas tampouco o passado pode ser a fonte da transformação social, dada sua tendência essencial à conservação. Eis, pois, a ambivalência central que, a nosso juízo, aparece nos mais variados momentos da filosofia social de Marx: por um lado, a revolução domesticada por Hegel deve ser libertada para se realizar enquanto movimento de emancipação do homem (para adotarmos uma terminologia do jovem Marx). Por outro lado, o sujeito da história é de todo incapaz, nos moldes materialistas, de se sobrepor a um desenvolvimento objetivo do conteúdo da história, e a totalidade sujeito-objeto parece prescindir de subjetivismos *sempre* ilusórios. Em certo sentido, o mesmo Hegel que é ultrapassado pela poesia futurista da revolução parece retornar com o conteúdo que necessariamente ultrapassa a frase. Não por acaso, portanto, é preciso não tomar Hegel por um cão morto:

A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentá-la nas suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico (Marx, 2003:29).

A empreitada de Marx pode, pois, ser lida como a incessante tentativa de *descobrir* esta *substância racional* não apenas da dialética hegeliana, como também da própria história. Mesmo porque, como sabemos, descobrir uma é descobrir a outra, visto que a dialética *não* é um método. Nesta ontologia dialética, a razão está em algum lugar entre o sujeito e o objeto, e não podemos compreender Marx sem percebê-lo nesta encruzilhada. “*Nem a vontade de um povo nem a vontade de um indivíduo, podem passar por cima das leis da razão. Em um povo a quem falta a razão, não se pode pensar, em princípio, em uma organização política racional*” (Marx apud Abensour, 1998:107).

Reconhecer a ambivalência que reside no coração mesmo da dialética não significa dirimir a força de uma teoria. Muito pelo contrário, trata-se de enfatizar a riqueza da insatisfação com uma falsa (e abstrata) resolução hegeliana da contradição. Com Maximilien Rubel, enfim, admitamos que “*une oeuvre de l'esprit n'est féconde que par ses ambiguïtés: c'est même le secret de sa force libératrice*” (Rubel, 1974 :195).

Sendo assim, traçaremos, no que segue, uma análise de alguns dos movimentos cruciais do caminho trilhado por Marx, tendo como protagonista por vezes velado aquela ambivalência, em cujo âmbito o descompasso entre razão e democracia pode ser distintamente percebido. Em primeiro lugar, (I) seguiremos sua crítica da filosofia do direito de Hegel, atentando para uma primeira tentativa de conciliação entre razão e verdadeira democracia. Nos textos do jovem Marx, contudo, observaremos um uso ainda feuerbachiano de categorias universais, cuja (auto-)crítica aparece já em um certo nominalismo de trechos

de *A Sagrada Família*. Na sequência, (II) as descontinuidades da trajetória teórica marxiana, recentemente tão subestimadas por comentaristas marxistas, serão enfatizadas, tendo *A Ideologia Alemã* como texto-base para a guinada materialista que conduz ao (III) *Manifesto Comunista*, onde será possível acompanhar todas as dificuldades impostas pela dialética a uma teoria da revolução em que a democracia desejada como fim não necessariamente se coloca como meio. Por fim, (IV) avaliaremos em que medida a compreensão do capitalismo como totalidade fetichista e a objetivação de sujeitos concebidos como *portadores de interesses reais* reduzem, por um lado, a razão ao seu elemento “instrumental” e conduzem, por outro, à supressão do próprio sujeito histórico e ao beco sem saída de uma sociedade reificada – onde a razão convalescente tem como correlata uma pálida democracia.

(I) A crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel estabelece o fundamento para uma interpretação do Estado enquanto *abstração real*. Apontando para o resquício idealista de uma inversão sujeito-predicado que situa a idéia do Estado no princípio do movimento de sua própria constituição – e assim o fazendo anula a questão de como a sociedade civil realizaria sua superação em Estado –, Marx sublinha o esoterismo de uma tal abstração. “*O interesse da parte esotérica consiste em atribuir sempre ao Estado o desenvolvimento do conceito lógico. Mas é ao aspecto exotérico que cabe a tarefa de realizar o desenvolvimento propriamente dito*” (Marx, 1983:12).

A abstração é, no entanto, real, posto que não se trata de um projeto hegeliano elaborado como norma reguladora da história, mas antes de uma reflexão sobre os princípios que realmente fundam o Estado moderno. Nesse sentido, Hegel não pecaria por excesso de subjetivismo em sua filosofia do Estado; é, com efeito, no sentido contrário que se direciona a crítica de Marx: a questão reside precisamente em tomar este *existente* (*Dasein*) por *efetivo* (*Wirklich*), em conferir uma forma racional a um conteúdo irracional. “*A abstração do Estado político é um produto moderno*” (Idem: 49) e não uma ilusão hegeliana – e é sobre este realismo que deve incidir a crítica. “*Não devemos dignificar Hegel por descrever o ser do Estado moderno tal como existe, mas sim por dar como ser do Estado aquilo que existe*” (Idem:98).

Esta existência não-efetiva, irracional, do Estado se deve basicamente a sua exterioridade com relação à sociedade civil, que culmina numa burocracia definida como classe universal e detentora do monopólio da vontade geral. O Estado se revela abstrato na medida em que nele todo o conteúdo universal se dissipa na forma generalizável definida burocraticamente pelos “*especialistas no universal*”. E a vida política passa a ser entendida como “*escolástica da vida popular*”; nela, o povo aparece primeiramente como um objeto desta sabedoria particular a uma classe específica.

O paradoxo da formação de um estrato monopolizador daquilo que por excelência não pode ser “monopolizável” seria, para a crítica, um rebatimento de uma compreensão paradoxal da relação indivíduo-sociedade. Para Marx, portanto, Hegel sucumbiria a um individualismo abstrato que ele mesmo condenara em sua filosofia de Iena, na medida em que a abstração do Estado parece requerer um cidadão também abstrato com relação à sociedade, que surgiria assim “*na mesma abstração mesquinha da pessoa do direito privado*”. Ao acusar um individualismo implícito na filosofia do direito hegeliana, defendendo que “*o indivíduo só tem verdade enquanto muitos indivíduos*.” (Idem:40-41), Marx estaria fazendo, de certo modo, uma crítica hegeliana do próprio Hegel, opondo ao Hegel maduro a própria compreensão intersubjetivista do indivíduo que caracteriza sua filosofia do reconhecimento.

O atomismo real da sociedade civil ganharia, então, uma formulação filosófica com a separação dialética entre sociedade e Estado. E tal cisão repercutiria na própria divisão interna do indivíduo, enquanto membro egoísta da sociedade civil por um lado, e como membro abstrato de um Estado político desenvolvido apenas formalmente por outro. A esta altura, chegamos à célebre distinção entre *bourgeois* e *citoyen* formulada por Marx em *A questão judaica*, que o conduz à crítica dos direitos universais do homem neste mesmo texto. É importante atentar para a centralidade que esta problemática hegeliana da relação entre Estado e sociedade civil detém no desenvolvimento de alguns dos principais elementos da teoria marxiana, tais como a crítica ao individualismo – o que se evidencia no trecho seguinte:

Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil, fora da esfera política, como propriedade da sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete de poderes estranhos. O Estado político, em relação à sociedade civil, é precisamente tão espiritual como o céu em relação à terra (Marx, 1989b:45).

Se se concebe o indivíduo como “*o ser social*” (Marx, 1989a:195), então a crítica tanto ao Estado de direito hegeliano quanto aos direitos humanos que concebem abstratamente o indivíduo incide precisamente neste recalçamento do caráter essencialmente social do indivíduo. Porque o Estado abstrato hegeliano não é uma superação dialética real (nem tampouco racional) da sociedade civil e de suas contradições, a crítica a este Estado deve ser, de fato, remetida à crítica da sociedade civil – que, esta sim, perpassará toda a obra de Marx até ganhar uma formulação (inacabada) em *O Capital*.

Não é, pois, abstraindo da realidade conflituosa da sociedade civil que se a resolve – e por isso a liberdade dos direitos do homem persiste na mesma abstração de um homem considerado enquanto “*mônada isolada, retirado para o interior de si mesmo*”. Neste ponto é preciso atentar para as palavras empregadas por Marx, sob o risco de ler uma aversão absoluta ao direito onde ela é *relativa*. Pois o problema com os direitos humanos está na redução da sua noção de autonomia a uma autonomia privada, a uma autonomia da sociedade civil. Nesse sentido, Marx escreve que “*os chamados direitos do homem, enquanto distintos dos direitos do cidadão, constituem apenas os direitos de um membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade*” (Marx, 1989b:56). Por este trecho, portanto, o equívoco e a

decorrente abstração estariam na exclusão da autonomia pública do conteúdo destes direitos, o que faz com que estes sejam não direitos do homem, mas sim de um *bourgeois* agora destituído de seu caráter social e entronizado como forma antropológica universal.

Tal perenização de uma categoria social equivale à divinização da constituição na filosofia do direito de Hegel. Face à questão sobre quem deteria anterioridade na relação entre o poder legislativo e a constituição, Hegel não hesita em conceder à constituição um estatuto de algo *incriado*, resolvendo assim a suposta ilusão dos que pretendem determinar um sujeito para algo que na verdade deveria sua formulação à História e ao Espírito. Cabe a Marx, evidentemente, recolocar também esta contradição em movimento e, pondo em pauta a questão do poder constituinte, aproximar finalmente razão e democracia:

O desacordo é evidente. O poder legislativo é o poder de organizar o geral; é o poder da constituição. Ultrapassa a constituição. Mas por outro lado o poder legislativo é um poder constitucional. Está, portanto, compreendido na constituição. A constituição é lei para o poder legislativo. Deu leis ao poder legislativo e dá-lhas constantemente. O poder legislativo só o é adentro dos limites da constituição, e a constituição estaria hors de loi se estivesse fora do poder legislativo. Voilà la collision! (Marx, 1983:85).

A superioridade da democracia, sua “*diferença fundamental*”, está na sua redefinição do homem como sujeito da constituição e, portanto, como anterior a esta. A racionalidade da democracia guarda íntima relação, pois, com este movimento de desnaturalização do Estado de direito: “*o homem não existe devido à lei; esta é que existe devido a ele, sendo portanto uma existência humana*” (Idem:47). Nesse sentido, a reconciliação do Estado com a razão reside na sua democratização: “*o elemento democrático deve ser o elemento real que adquire em qualquer organismo do Estado a sua forma racional*” (Idem:177). Em última análise, racionalizar o Estado equivale a dissolvê-lo na própria sociedade de que ele abstratamente se

descolou. O Estado racional de Marx é a figura da emancipação da sociedade com relação a suas próprias abstrações e ao próprio formalismo do Estado. Nele, também a ilusão do indivíduo deve ser dissipada:

“Num Estado realmente racional poder-se-ia responder: ‘Ninguém deve tomar parte individualmente na discussão e nas decisões relativas aos assuntos gerais do Estado’, pois os ‘indivíduos’ tomam parte, enquanto ‘todos’, isto é, na sociedade e como membros da sociedade, na discussão e nas decisões relativas aos assuntos gerais. Ninguém individualmente, mas sim os indivíduos enquanto todos” (Idem:178).

Em sua defesa da monarquia constitucional, escapa a Hegel que aquela não pode passar de uma forma de governo que tem sua verdade na democracia. Esta, por sua vez, reconduzindo a vida política do céu do Estado à terra da sociedade pode ser então compreendida não como mera forma, mas sim como “*o conteúdo e a forma*”, sendo por isso o “*enigma decifrado de todas as constituições?*” (Idem:45-6).

Devemos notar, porém, que neste ponto do desenvolvimento teórico de Marx a verdadeira democracia pode apenas ser definida abstratamente. A própria utilização do complemento “verdadeira” sugere que em seu fundamento se encontra um sujeito não menos verdadeiro, isto é, não menos essencializado. Nesse sentido, a democracia seria a reabilitação da “*esfera em que o homem age como ser genérico*”, supressão do bourgeois em um citoyen concebido como “*homem verdadeiro e autêntico*” (Marx, 1989b:58-9).

Nestas passagens vemos um Marx ainda enredado na tarefa filosófica de definir o que seria esta autenticidade do homem. Em seus primeiros escritos, a semelhança entre a sua concepção de democracia e aquela de Spinoza apenas reflete uma problemática que, em grande medida, permanece decisivamente associada à distinção hegeliana entre essência e aparência. Tanto assim que Marx chega a se perguntar: “*Não há uma natureza humana universal, como há uma natureza universal das plantas e dos astros? A filosofia quer*

saber o que é verdadeiro e não o que é autorizado” (Marx apud Abensour, 1998:39). Entre este questionamento, que data de 1842, e a determinação da *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844) de que “*a essência humana não possui verdadeira realidade*” (Marx, 1989c: 77), Marx desenvolve sua filosofia fazendo apelo a uma aristotélica natureza social do homem que se reflete na concepção abstrata do ser genérico.

É imperativo atentarmos para este caráter da “primeira filosofia” marxiana, uma vez que acompanharemos o próprio Marx realizar uma aguda auto-crítica desta sua fase feuerbachiana. Por ora, é preciso ressaltar que a verdadeira democracia entendida como emancipação humana tem como sujeito um “homem autêntico” que depois será devidamente descartado do vocabulário de Marx. É que tal junção entre o social e o político permanece, portanto, vinculada a um ser genérico ainda pouco concreto. Nesse sentido, opor ao real *bourgeois* um ideal *citoyen* parece constituir uma estratégia filosófica ainda pré-materialista, que vemos aplicada em todo o seu lirismo na *Questão Judaica*:

A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política (Marx, 1989b:63).

Em um comunismo que se apresenta, nesta mesma linha, como “*verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie*” (Marx, 1989a:192), podemos reparar não só na insistência sintomática no uso do termo “*verdadeira*” como também, seguindo Michael Löwy, nas origens hegelianas do próprio comunismo do jovem Marx (Löwy, 2002:98).

Vale lembrar que onde primeiro aparece o proletariado enquanto sujeito no lugar do “homem genérico”, na supra-citada

Contribuição à crítica..., o novo nome não é o bastante para superar uma utilização que ainda soa como se se tratasse de “*uma categoria filosófica fenerbachiana*” (Idem:92). É preciso, portanto, buscar o efetivo movimento que impulsiona Marx para além desta problemática dos jovens hegelianos de seus círculos intelectuais.

A nosso juízo, um importante indício de tal superação se encontra já em *A Sagrada Família* (1845), quando a aversão a um universalismo abstrato hegeliano se manifesta em uma argumentação que talvez seja mais propriamente denominada de nominalista. Por decerto, desde a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), Marx já esboça o intento de subverter a lógica hegeliana que antepõe ao movimento histórico categorias abstratas no lugar do sujeito. Não obstante, neste momento a substituição do cidadão de um Estado abstrato por um ser genérico pouco contribui para o propósito materialista a ser desenvolvido.

Como o próprio Marx articula, “*o nominalismo é um dos elementos principais dos materialistas ingleses, da mesma maneira que é, em geral, a primeira expressão do materialismo*” (Marx, 2003b:146). Resquícios da querela escolástica com relação às categorias universais, assim como ecos do princípio de “economia ontológica” de Guilherme de Ockham, podem certamente ser identificados na argumentação de Marx que, sem exageros, poderíamos talvez encontrar na pena de um nominalista de 1300. Descrevendo o *modus operandi* do que considera pensamento especulativo, Marx já se opõe a uma filosofia reivindicadora de essências em uma crítica que brevemente viria a se voltar contra suas próprias categorias iniciais:

Quando, partindo das maçãs, das pêras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral ‘fruta’, quando, seguindo adiante, imagino comigo mesmo que a minha representação abstrata ‘a fruta’, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o verdadeiro ser da pêra, da maçã, etc., acabo esclarecendo – em termos especulativos – ‘a fruta’ como a ‘substância’ da pêra, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pêra não

é o ser da pêra, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, ‘a fruta’ (Idem:72).

O excesso de ironia, ademais uma marca registrada dos textos de combate do jovem Marx, não deve nos distanciar do “ponto essencial” aqui. Trata-se precisamente de buscar superar uma filosofia baseada na distinção essência/aparência que, ainda em textos como *A questão judaica*, parecem centrais às próprias categorias utilizadas por Marx. Todo o tempo, tratava-se de apelar à *verdade* do homem contra sua *aparência* ilusória, à *essência genérica* contra um falso atomismo. Aqui, contudo, não se trata de buscar superar a filosofia hegeliana opondo-lhe uma essência mais verdadeira do que aquela apresentada por Hegel, acusando o seu pensamento de se manter preso às falsas aparências. Nesta passagem, pelo contrário, a crítica parece ser ainda mais incisiva, uma vez que visa atingir um dualismo estruturante da lógica hegeliana. Vejamos como termina a passagem:

Mas as maçãs, as pêras, amêndoas e passas que voltamos a encontrar no mundo especulativo não são mais do que maçãs aparentes, pêras aparentes, amêndoas aparentes e passas aparentes, pois são momentos vitais ‘da fruta’, desse ser intelectual abstrato e, portanto, seres intelectivos abstratos elas mesmas. O que alegria na especulação é, por conseguinte, voltar a encontrar todas as frutas reais, porém na condição de frutas dotadas de uma significação mística mais alta, frutas que brotam do éter de teu próprio cérebro e não do solo material, que são encarnações ‘da fruta’, do sujeito absoluto. Portanto, quando retornas da abstração, do ser intelectual sobrenatural – ‘a fruta’ – às frutas naturais, o que tu fazes, ao contrário, é atribuir também às frutas naturais um significado sobrenatural, transformando-as em puras abstrações (...). O valor das frutas profanas

não mais consiste, por isso, em suas características naturais, mas sim em sua característica especulativa, através da qual ela assume um lugar determinado no processo vital ‘da fruta absoluta’ (Idem:74).

Trata-se, enfim, de recusar, de modo análogo ao Ockham de cinco séculos antes, a tese de que sob estes *universais*, ou estes *absolutos*, exista alguma outra substância que não o nome. Não são meros *flatus vocis*, de fato, posto que estão sempre carregados de significação social; contudo, deles pouco se pode deduzir, sendo antes o resultado de um aglomerado de induções. O *absoluto* que realiza a história à sua imagem e semelhança sempre encontra problemas, como se vê em Hegel, para manter esta história em movimento. “*A verdade é, tanto para o senhor Bauer quanto para Hegel, um autômato que se prova a si mesmo*” (Idem:96) – e caberá a Marx, portanto, trocar tal concepção de verdade por outra que melhor se coadune com um projeto concreto de emancipação.

(II) Frisar a descontinuidade no interior da obra de Marx não significa de todo que estejamos impedidos de nela reconhecer “*perennial issues*”, para usar o vocabulário técnico de Quentin Skinner. Trata-se, com efeito, apenas de identificar uma auto-crítica sem cuja análise seríamos facilmente conduzidos a *mitologicamente* considerar os pequenos textos publicados nos Anais Franco-Alemães (*A questão judaica* e *Contribuição à crítica*) como as grandes obras-sínteses de um pensamento que ainda iria se desenvolver e se ramificar em tantas outras categorias e perspectivas.

Nesse sentido, a “divisão do trabalho” que vemos Marx estabelecer em seus textos de 1844 entre a filosofia e o proletariado viria a ser profundamente reformulada pela auto-crítica de *A Ideologia Alemã*. Naqueles textos, e mais especificamente na *Contribuição à crítica...*, aprendemos que “*a filosofia é a cabeça da emancipação e o proletariado seu coração*” e que “*assim como a filosofia encontra as armas materiais no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas intelectuais na filosofia. E logo que o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente no solo virgem do povo, os alemães emancipar-se-ão e tornar-se-ão homens?*” (Marx, 1989c:93).

Ora, nada mais alheio à perspectiva materialista que comumente associamos ao filósofo da práxis, ou ousaríamos dizer *althusserianamente*, nada mais pré-marxista, do que este dualismo entre filosofia e proletariado, em que a emancipação se dá como consequência do pensamento. Situar a filosofia na “cabeça” da atividade revolucionária e o povo como “*elemento passivo*” (Idem:87), eis um vício especulativo que caberá a Marx superar já em sua crítica a Bruno Bauer exposta em *A Sagrada Família*. A esta revolução concebida como obra filosófica corresponde, portanto, um certo aristocratismo de uma concepção dualista para a qual

de um lado está a massa, como o elemento material da História, passivo, carente de espírito e a-histórico; de outro lado está o espírito, a Crítica, o senhor Bruno e companhia, como o elemento ativo, do qual parte toda a ação histórica. O ato de transformação da sociedade se reduz à atividade cerebral da Crítica crítica (Marx, 2003b:104).

Sublinhar a importância desta superação do jovem-hegelianismo por Marx representa, em certo sentido, retomar a tão questionada leitura althusseriana. Se há uma interpretação quase que unanimemente rechaçada pelos intérpretes de Marx que escrevem no último quarto do século XX, esta é a do filósofo francês Louis Althusser. Entretanto, a nosso juízo, é preciso reconhecer que Althusser, tal qual Hegel, não é um cão morto. Muito pelo contrário, há que se recuperar alguns de seus pontos se nossa intenção é ir além de uma compreensão *ontologizante* e *essencialista* da obra de Marx, em que uma ontologia linear do sujeito e da democracia abstrai de sua fértil (e ambivalente) sociologia da revolução.

Em primeiro lugar, trata-se de reconhecer a centralidade da superação do neo-hegelianismo de Ludwig Feuerbach. Superação esta que se manifesta, como define Althusser, como uma “*morte filosófica da filosofia*” (Althusser, 1996:19), que é ademais tematizada diretamente pelo próprio Marx, quando condena a sua juvenil “*dependência do vocabulário filosófico tradicional*” (Marx, 1980:306) numa autocrítica dirigida a seus textos de 1844. O célebre “acerto

de contas” com a sua antiga consciência filosófica sobrevive à crítica roedora dos ratos e consiste, com efeito, no declarado abandono da filosofia: “É necessário ‘pôr de lado a filosofia’ [Hess], é necessário abandoná-la e encetar o estudo da realidade como *homem vulgar* (...). *A filosofia está para o estudo do mundo real como o onanismo para o amor sexual*” (Ibidem). Não é, pois, do positivismo estruturalista de Althusser que deriva a tentativa de superação da filosofia, mas antes do próprio materialismo marxista. E se todas as fórmulas do humanismo idealista de Marx são fórmulas feuerbachianas (Althusser, 1996:39), então não é certamente uma mera vírgula na trajetória marxiana que aquela terminologia seja acusada e ultrapassada – com Althusser, sabemos que “*tout le devenir est dans les mots*” (Idem:57).

Em suas *Teses sobre Feuerbach* (1845), Marx já dá indícios de uma ruptura que apenas se tornaria completa no ano seguinte com *A Ideologia Alemã*. A essência humana, assim como a ‘*fruta absoluta*’ de sua paródia do método especulativo que acompanhamos acima, não é um universal transcendente constitutivo do mundo dos homens. O reconhecimento, em alguma medida aristotélico, do caráter social do indivíduo permite a Marx questionar um método que platonicamente almeja fazer o arquétipo “verdadeiro” descer do céu à terra:

Feuerbach resolve o mundo religioso na essência humana. Mas a essência humana não é algo abstrato residindo no indivíduo único. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não entra na crítica dessa essência efetiva, é por isso forçado: 1) a abstrair o curso histórico e fixar o ânimo religioso como para-si, pressupondo um indivíduo humano, abstrato e isolado. 2) Por isso a essência só pode ser captada como ‘gênero’, generalidade interna, muda, que liga muitos indivíduos de modo natural (Marx, 1978b:52).

A ausência de uma crítica social efetiva na perspectiva de Feuerbach parece a Marx uma consequência natural de sua abstração da história. Este subjetivismo se acusa tanto mais

claramente na medida em que “*os homens que existem e atuam realmente*” são substituídos pelo “*Homem*” e que, como corolário, se segue uma abstração das relações sociais em “*relações humanas*” eternizadas.

Não é de estranhar, pois, que o grande antagonista da *Ideologia Alemã* seja o Homem entendido como sujeito genérico da história (categoria predileta do próprio Marx da *Questão Judaica*). Na querela travada por Marx contra Feuerbach e Max Stirner, percebemos que também um certo anti-humanismo filosófico não deve ser apenas imputado à leitura cientificista althusseriana. Porque o conceito não é a força motora da história, o Homem deve ser despedido de seu teor metafísico e substituído oportunamente pelos *homens*. Isto é, a forma vazia que obstaculiza o acesso à história deve dar lugar ao conteúdo, plural por excelência. É, portanto, contra o humanismo enquanto ideologia que Marx escreve:

Aos indivíduos já não subordinados à divisão do trabalho, os filósofos representaram-nos como um ideal a que apuseram a designação de ‘Homem’; e compreenderam todo o processo que acabamos de expor como sendo o desenvolvimento do ‘Homem’. Substituíram os indivíduos existentes em cada época da história passada pelo ‘Homem’ e apresentaram-no como a força da história. Todo o processo foi portanto compreendido como processo de auto-alienação do ‘Homem’, o que se deve essencialmente ao fato de o indivíduo médio do período ulterior ter sido sempre substituído pelo do período anterior, ao mesmo tempo que se atribuía a este a consciência ulterior. Graças a esta inversão, que omite as condições reais, foi possível converter toda a história num processo de desenvolvimento da consciência (Marx, 1980:94).

A reificação do homem nesta categoria filosófica feuerbachiana permite que a história seja pensada antes de ser realizada. Aqui, basta a Marx lançar Hegel contra o jovem hegeliano, já que a consciência sempre aparece *post festum*. O conceito não é a *força da história*, pelo contrário, ele é antes seu *obstáculo*, na medida mesma

em que impõe uma forma cerrada à multiplicidade histórica, forçando-a à paralisia. O espírito hegeliano estaria assim apenas disfarçado de *Homem* na terminologia de Feuerbach e Stirner. E o argumento fetichista que consiste em animar entidades inanimadas e de lhes conferir uma primazia no movimento do real apareceria aqui na determinação dos indivíduos como aparência e do *Homem* como essência. Uma vez fetichizados, “os homens só existem uns para os outros sob a forma de representantes de uma generalidade, de uma essência, de um conceito, do sagrado, do outro, do espírito, ou seja, sob a forma de seres fantasmagóricos, de fantasmas” (Idem:188).

Em *A Ideologia Alemã*, Marx visa ultrapassar qualquer compreensão da história baseada em uma “fé na filosofia”. Nesse sentido, há que cuidar para não se forçar uma continuidade onde há ruptura – tal como, por exemplo, vemos em Pogrebinski quando defende que “a definição do proletariado como sujeito político em *A Ideologia Alemã* não se encontra dissociada de uma problematização mais ampla sobre a natureza humana e a ontologia do sujeito que vinha se desenvolvendo desde os Manuscritos de 1844. No seio dessa discussão, o principal personagem é o homem ele mesmo, em sua essência genérica, em sua humanidade genérica” (Pogrebinski, 2007:48). Muito pelo contrário, como já ressaltamos, a “problematização mais ampla sobre a natureza humana” é precisamente o elemento a ser expurgado da análise marxiana, no movimento de abandono da filosofia e emergência de um pensamento sociológico. Evidentemente, podemos desconfiar de tal abandono e até mesmo argumentar pela persistência da filosofia mesmo onde Marx se queria livre dela. Contudo, devemos fazê-lo cientes de que uma “ontologia do sujeito” é tudo o que Marx expressamente não desejava elaborar.

Defender o jovem Marx contra o Marx maduro é uma coisa; outra, completamente diferente, é reduzir um pensamento tão complexo e de tantas idas-e-vindas às categorias do jovem Marx. Mesmo porque se corre o risco de adotar o próprio método especulativo que é preciso materialisticamente superar. Assim, defender que “o ser genérico precisa constituir-se e organizar-se como proletariado para poder precisamente fazer frente à divisão da sociedade em classes, à divisão operada pelo trabalho e à divisão entre sociedade e Estado” (Idem:49), consiste em atribuir aos “fantasmas” a que Marx se

refere o estatuto de sujeitos e em tomar o proletariado, classe real, como predicado daquele Homem verdadeiro. Ademais, adotar o Gênero ou o “ser genérico” no lugar dos indivíduos reais ou da classe efetiva é mais um “vício especulativo” com que Marx se defronta para ultrapassar Feuerbach.

Esta recusa do idealismo se mostra ainda mais diretamente quando atentamos para o lugar que Marx concede à filosofia moral de Kant. A partir de sua célebre leitura do atraso político-social e do avanço filosófico da Alemanha com relação à França e Inglaterra, Marx pode situar a filosofia kantiana como reflexo superestrutural de uma situação social precária; como se os alemães tomassem idealistamente os conceitos por sujeitos, dada a escassez efetiva de sujeitos. O trecho é longo, porém valioso:

O estado da Alemanha no final do século passado reflete-se integralmente na Crítica da Razão Prática de Kant. Enquanto a bourgeoisie francesa subia ao poder através da mais gigantesca revolução que a história conheceu e partia à conquista do continente europeu; enquanto a bourgeoisie inglesa, já emancipada politicamente, revolucionava a indústria, estabelecia o seu domínio político sobre a Índia e o seu domínio comercial sobre o resto do mundo, os burgueses alemães, na sua impotência, ficavam-se pelo estágio da ‘boa vontade’. Kant satisfazia-se com a simples ‘boa vontade’, mesmo que não se traduzisse em resultado algum, e remetia para o mais além a realização desta boa vontade, a harmonia entre ela e as necessidades, os instintos dos indivíduos. Esta boa vontade de Kant é o reflexo exato da impotência, da prostração e da misère dos burgueses alemães, cujos interesses mesquinhos nunca conseguiram desenvolver-se para encarnar os interesses nacionais comuns a uma classe, o que fez com que fossem explorados continuamente pelos bourgeois de todas as outras nações. A estes interesses mesquinhos locais correspondiam, por um lado, a estreiteza de vistas real dos burgueses

alemães, o seu espírito provinciano, o seu espírito de campanário e, por outro lado, a sua presunção cosmopolita (Marx, 1980:241).

Em oposição a Kant, o materialismo de Marx busca substituir a *boa vontade por interesses reais*. A razão prática seria, pois, reflexo ideológico da mesquinhez de interesses e da impotência da burguesia alemã, esta sim, sujeito real da história. E em Kant teríamos uma roupagem filosófica daquilo que seria o verdadeiro motor desta história, os *interesses materiais*. Tal qual o *Homem* de Feuerbach, o ente moral kantiano seria uma categoria mistificadora da real agência histórica. Se “a lógica é o dinheiro do espírito” (Marx), este é o caso precisamente porque nela se anula a particularidade do enraizamento contextual das categorias e se as eleva ao nível de *equivalente universal* onde elas passam a valer indiscriminadamente para todos os contextos. Da leitura marxiana de Kant somos então remetidos, a esta altura, para o cerne da concepção materialista da história: “*enquanto o liberalismo francês se baseava em interesses reais de classe, Kant e os burgueses alemães, de que aquele era o porta-voz embelezando-lhes as idéias, não se apercebiam de que na base destas idéias teóricas da burguesia havia interesses materiais e uma vontade determinada e motivada por condições materiais de produção. Foi por este motivo que Kant isolou esta expressão teórica dos interesses que exprimia*” (Idem:243).

Para o materialismo, portanto, não apenas a consciência é posterior aos desenvolvimentos materiais, como também estes desenvolvimentos parecem remeter, em última instância, aos “*interesses reais*” que a condicionam. Interesses estes que, evidentemente, não são individuais; na sociologia de Marx, como sabemos, o indivíduo não é categoria de análise, posto que todas as formas de sociedades pré-comunistas se caracterizam pela divisão em classes. Na sociedade capitalista, especificamente, surgiria então a figura do indivíduo como emblema ideológico de uma estrutura material que tem nas concepções de igualdade e liberdade formais um *efeito* necessário. Para além do indivíduo, Marx não hesita em postular uma autonomia do seu sujeito real, a classe: “*A classe torna-se por sua vez independente dos indivíduos, de modo que estes últimos encontram as suas condições de vida previamente estabelecidas e recebem da sua classe, completamente delineada, a sua*

posição na vida juntamente com o seu desenvolvimento pessoal; estão, pois, subordinados à sua classe” (Idem:79).

Supõe-se, assim, dada a classe como agente fundamental da história e os interesses materiais como seus primeiros-motores, uma certa transparência entre um e outro. Isto é, o movimento histórico pode apenas ser creditado ou a esta relação direta e eficiente entre a classe e seu interesse, ou, prescindindo da consciência, à imposição dos interesses materiais no comando da história, mesmo que à revelia de seus sujeitos. Por isso, pode o comunismo ser concebido tal como Marx o faz, não como *“um estado que deva ser implantado, nem um ideal a que a realidade deva obedecer. Chamamos comunismo ao movimento real que acaba com o atual estado de coisas”* (Idem:49). O movimento é real na medida mesma em que se assenta sobre os interesses reais do proletariado, a classe universal finalmente apta a transpor a diferença entre o interesse de classe e a vontade geral. No comunismo, portanto, supera-se o antagonismo de classe no momento em que, dadas as condições objetivas, os indivíduos tomam as rédeas de sua própria integração social e destroem as falsas mediações que, fetichizadas, passavam a atuar como sujeitos no mundo social. O laço entre o indivíduo e a comunidade emerge das falsas categorias burguesas, e a uma sociabilidade motivada pelo objeto (o capital) se segue uma outra baseada na totalidade sujeito-objeto, no comum. Reconhece-se, enfim, que *“a liberdade pessoal só é possível em comunidade”* (Idem:80) e da irracionalidade de uma sociedade civil fundada no atomismo de necessidades abstratas saímos para a racionalidade de uma comunidade democrática racionalmente gerida pelos reais interesses dos indivíduos agora libertos da classe. A emancipação equivale à vitória da razão, posto que cristaliza a substituição *“da dominação das condições existentes e da contingência sobre os indivíduos pela dominação dos indivíduos sobre a contingência e as condições existentes.”* (Marx, 1980b:301).

Resta, no entanto, considerar como este primado dos interesses na história se fará politicamente efetivo. Em outros termos, Marx precisa nos convencer a respeito de como esta razão agora assemelhada ao *interesse bem-compreendido* irá superar os véus ideológicos e *produzir* a comunidade comunista. Como entender esta práxis revolucionária – eis a questão para a qual Marx começa

a esboçar uma resposta na terceira tese contra Feuerbach citada abaixo, e que nos conduz à problemática do Manifesto:

A doutrina materialista sobre a mudança das contingências e da educação se esquece de que tais contingências são mudadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. Deve por isso separar a sociedade em duas partes – uma das quais é colocada acima da outra. A coincidência da alteração das contingências com a atividade humana e a mudança de si próprio só pode ser captada e entendida racionalmente como práxis revolucionária.

Parece-nos que, neste texto, Marx concebe esta práxis revolucionária como necessariamente *democrática*, no sentido de que se “o próprio educador deve ser educado”, então apenas cabe ao sujeito da transformação educar a si próprio e, nesse processo, revolucionar as relações sociais vigentes. No *Manifesto Comunista*, contudo, veremos que esta identidade entre “educador” e “educado” não é tão desprovida de mediações tal como esta concepção de *práxis revolucionária* sugere.

(III) Ao longo de todo o *Manifesto* é possível identificar aquela ambivalência que já reconhecemos como fundamental no método dialético: ora o sujeito da história é posto em condições de protagonismo, ora ele é apenas tomado como subproduto histórico, e necessário, do desenvolvimento das forças produtivas da sociedade.

Na narrativa da transformação do feudalismo em capitalismo, pode-se mesmo identificar um certo funcionalismo do método – a evolução da sociedade se dá impelida por necessidades funcionais de sua própria estrutura. Por isso, “*a organização feudal da indústria, em que esta era circunscrita a corporações fechadas, já não satisfazia as necessidades que cresciam com a abertura de novos mercados*” (Marx, 1998:41). A palavra-chave aqui é *necessidades*. É crucial notar que estas não são nem subjetivas, nem objetivas: são, na verdade, os dois a um só tempo. Atentemos para os sujeitos presentes nas afirmações que se seguem: “*a grande indústria criou o*

mercado mundial, preparado pela descoberta da América” e, por sua vez, “o mercado mundial acelerou enormemente o desenvolvimento do comércio, da navegação, dos meios de comunicação” (Idem:41). Colocando, portanto, a “grande indústria” e o “mercado mundial” como sujeitos do processo, onde estaria a classe que identificáramos antes como agente necessária da revolução? Com efeito, a burguesia pode apenas ser pensada como efeito e não causa do desenvolvimento: “a própria burguesia moderna é o produto de um longo processo de desenvolvimento, de uma série de transformações no modo de produção e de circulação” (Ibidem).

Ao mesmo tempo, porém, aprendemos que “a burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário” (Idem:42) e, aqui, começamos a compreender que, de fato, há a agência, mas que esta não remete a sujeitos anteriores a seu meio, à totalidade de que fazem parte. Nesse sentido, talvez, podemos falar em *agência necessária* – e a história do materialismo demonstra o seu parentesco com uma história das necessidades hegelianas. A célebre louvação do caráter revolucionário da burguesia na história revela, pois, apenas a constatação da necessidade do momento burguês como um dos momentos necessários de uma história da emancipação humana. “A burguesia arrasta para a torrente da civilização todas as nações, até mesmo as mais bárbaras” (Idem:44) – esta frase não apenas deveria ferir a nossa sensibilidade relativisticamente cultivada, mas também nos chamar a atenção para uma compreensão totalizante da história. Compreensão, esta, para a qual a aversão humanista à barbárie do capitalismo não pode impedir-nos de nela enxergar um avanço. Assim como atesta Hegel, para esta concepção, “a verdade não é uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e embolsada sem mais. Nem há um falso, como tampouco há um mal” (Hegel, 1992:41). O momento burguês deve antes ser louvado em sua tendência a desmanchar tudo o que é sólido do que moralmente lastimado, como nas narrativas melancólicas de pequenos-burgueses com crise de consciência que a Marx tanto irritavam.

A trama social-histórica de que a burguesia é sujeito/efeito é inúmeras vezes descrita na obra de Marx. No *Manifesto*, em especial, a ambivalência do lugar do sujeito no processo histórico é mais perceptível, até pela própria formulação das sentenças. Por um lado, é o *sistema burguês* que se tornou “demasiado estreito para

conter as riquezas criadas em seu seio” (Marx, 1998:45) e que impele funcionalmente à sua própria superação; mas, por outro, foi a burguesia quem “*não se limitou a forjar as armas que lhe trarão a morte*” e acabou por produzir também “*os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, os proletários*” (Idem:46). O sistema e a classe se misturam como sujeito e como objeto, construindo uma totalidade que traz em suas próprias entranhas os sujeitos/objetos de sua transformação endógena.

Em outro momento fica ainda mais evidente esta proposital “confusão” dialética a respeito do sujeito, no conceito de agente passivo que os autores atribuem à burguesia. Segundo eles, “*o progresso da indústria, de que a burguesia é agente passivo e involuntário, substitui o isolamento dos operários, resultante da competição, por sua união revolucionária resultante da associação (...). A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis*” (Idem:51). A inevitabilidade da transformação num sentido comunista não deve ser menosprezada como mero grito de incentivo para a sublevação dos trabalhadores. A própria compreensão da história e da sociedade a partir da noção de totalidade traz a revolução como desdobramento necessário. Pois ou bem somos dialéticos e nosso conhecimento do todo se deve ao fato de estarmos desde já no horizonte da história, e o sistema pode fechar-se; ou bem permanecemos ainda dialéticos mas tal conhecimento apenas se dá porque já desvendamos a tendência central da história da humanidade, ou melhor, da pré-história da humanidade. Marx não está no fim da (pré-)história, mas conhece seu desfecho, pois desvendou dialeticamente os seus momentos necessários. Nesse sentido, “*o reino da categoria de totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência*” (Lukács, 1974:41), e os agentes revolucionários, assim como a burguesia em seu tempo, podem apenas ser agentes passivos, pois levam a cabo as tendências objetivamente inscritas no desenrolar da história.

Voltando, pois, ao nosso pêndulo entre a subjetividade e a objetividade na esteira dos argumentos do *Manifesto*, notemos que a consciência aparece quase como efeito objetivo do processo mas, não obstante, parece desempenhar ao mesmo tempo papel fundamental na revolução da sociedade capitalista.

Por um lado, a consciência do proletariado é mais um dos desenvolvimentos quase naturais do desenvolvimento capitalista: *“com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não apenas se multiplica; comprime-se em massas cada vez maiores, sua força cresce e ele adquire maior consciência dela”* (Marx, 1998:47).

Por outro lado, a própria necessidade de que a consciência de classe seja mobilizada para que o esperado fim revolucionário seja alcançado parece travestir o wishful thinking dos autores em fato consumado: *“as leis, a moral, a religião são para ele [o proletário] meros preconceitos burgueses, atrás dos quais se ocultam outros tantos interesses burgueses”* (Idem:49). Tal capacidade, atribuída aos proletários, de desmistificar os falsos conteúdos naturalistas da ideologia burguesa não está, de imediato, dada. Muito pelo contrário, como lemos em *O Capital*, escrito quase 20 anos depois, *“ao progredir a produção capitalista, desenvolve-se uma classe trabalhadora que, por educação, tradição e costume, aceita as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes”* (Marx, 2003:851). A tendência primeira, portanto, é à naturalização da ideologia burguesa, e não à sua imediata superação desmistificadora. A linguagem de Marx em *O Capital* é talvez ainda mais direta do que a de 1847, e a constante remissão à *natureza* não é mero acidente: assim como *“a produção capitalista gera sua própria negação, com a fatalidade de um processo natural”* (Idem:876), a introjeção da ideologia burguesa também se dá da mesma forma com que se aceitam “leis naturais evidentes”.

Como revolucionar, então, uma ordem capitalista que é eficaz em seus movimentos fetichistas e se impõe ao proletariado com a força de uma segunda natureza? De onde vem, afinal, a consciência necessária à transformação? É a ambivalência da resposta dada pelo próprio *Manifesto* a estas questões que, em certo sentido, já parece prenunciar os embates futuros entre os epígonos marxistas reunidos ao redor das figuras-chave de Rosa Luxemburgo e Lênin. Pois tal resposta oferece tanto elementos para uma compreensão espontaneísta *à la Rosa*, quanto as possíveis janelas para um entendimento centralista e, a nosso ver, anti-democrático da revolução tal como aparece em Lênin.

No primeiro sentido, é no seio do próprio desenvolvimento capitalista e a partir de algumas de suas conquistas objetivas que

a união do proletariado se faz prelúdio para uma conscientização anti-burguesa. O crescimento dos meios de comunicação e a própria necessidade sistêmica de concentrar trabalhadores concorrem para a formação da classe proletária e para a realização do seu papel histórico. Neste eixo, “*toda luta de classes é uma luta política*” (Marx, 1998:48), e a necessária educação política do proletariado nasce espontaneamente de sua própria constituição. Por este viés, o desenvolvimento capitalista, o engendramento da classe proletária e a consciência revolucionária são todos componentes inseparáveis de um mesmo todo social-histórico. A consciência é como que automatizada – pode e deve nascer junto com a própria existência do proletariado. Como se lê na postumamente publicada *A ideologia alemã*:

No desenvolvimento das forças produtivas atinge-se um estágio em que surgem forças produtivas e meios de circulação que só podem ser nefastos no âmbito das relações existentes e já não são forças produtivas mas sim forças destrutivas (o maquinismo e o dinheiro), assim como, fato ligado ao precedente, nasce no decorrer desse processo de desenvolvimento uma classe que suporta todo o peso da sociedade sem desfrutar das suas vantagens, que é expulsa do seu seio e se encontra numa oposição mais radical do que todas as outras classes, uma classe que inclui a maioria dos membros da sociedade e da qual surge a consciência da necessidade de uma revolução, consciência essa que é a consciência comunista (Marx, 1980:47).

A própria identificação, contudo, de uma necessidade de educação política do proletariado já sugere nas entrelinhas uma saída não tão espontânea. Aquela consciência que surge da própria classe majoritária na sociedade é ainda entendida como consequência de uma educação agora claramente entendida num sentido verticalizado: as frações da burguesia que perdem no jogo da competição capitalista ou que passam para o lado proletário, estas são responsáveis por levar ao proletariado “*numerosos elementos de educação política*” (Marx, 1998:49). A consciência da totalidade vai

de mãos dadas com a revolução, como nos ensinara Lukács, e é fruto, dentre outros, da compreensão dos próprios ideólogos burgueses: *“do mesmo modo que outrora uma parte da nobreza passou para a burguesia, em nossos dias uma parte da burguesia passa para o proletariado, especialmente a parte dos ideólogos burgueses que chegaram à compreensão teórica do movimento histórico em seu conjunto”* (Idem:49). Não é que sejam estes setores da burguesia os detentores do monopólio da consciência comunista; mas, mesmo assim, a sua relevância no processo revolucionário, tal como Marx e Engels a conceituam, parece denotar o próprio lugar de onde falam os autores.

Isso fica mais claro na sequência do texto, onde o lugar dos comunistas no processo revolucionário aparece como um *lugar de vanguarda*, e isso precisamente por sua consciência mais aguçada da totalidade e do movimento da sociedade. Para Marx e Engels,

Na prática, os comunistas constituem a fração mais resoluta dos partidos operários de cada país, a fração que impulsiona as demais; teoricamente têm sobre o resto do proletariado a vantagem de uma compreensão nítida das condições, do curso e dos fins gerais do movimento proletário (Idem:51).

Esta distinção entre comunistas e proletários constituiria, assim, a possível abertura para uma interpretação mais subjetivista do processo revolucionário. Porque o proletariado persiste imerso na nuvem ideológica que lhe impõe uma consciência invertida e a naturalização do mundo burguês; e porque, no entanto, a consciência comunista é possível apenas para os membros do partido que se elevam daquela condição ou que advêm da própria burguesia esclarecida – seria precisamente por estes fatores que se pode aproximar a tarefa revolucionária de uma atividade de conscientização geral que convém ser conduzida pela vanguarda consciente.

Não se trata, enfim, de um sujeito político *ontológico*. Pelo contrário, se fôssemos retirar do *Manifesto* uma teoria política, esta consistiria em uma dupla superação da ontologia do *homem genérico* do jovem Marx: por um lado, tomar o proletariado como sujeito

político primordial significa por si só enraizar sociologicamente o fundamento do político; por outro, a necessidade do partido e a função específica dos comunistas no processo revolucionário sugerem o retorno de uma *mediação* que se tratava precisamente de ultrapassar nas primeiras concepções da *verdadeira democracia*. Nesse sentido, um movimento endógeno à totalidade, como defende Lukács, parece requerer uma distinção que talvez atente contra a própria democratização do processo, na concepção de um partido que “*desempenha o papel decisivo de mediador dessa totalidade*” (Löwy, 2002:222). Como sabemos – e o próprio Marx em sua crítica a Hegel nos ensina –, as mediações não são ingênuas, nem tampouco neutras. Por isso, justificar dialeticamente a necessidade do partido não basta para deixarmos de sublinhar que a *verdadeira democracia* talvez se exponha ao risco de necessitar, politicamente, de um momento não tão verdadeiramente democrático assim. Esta nuance fica tanto mais explícita quando nos deparamos, por exemplo, com uma passagem de Michael Löwy a respeito do papel do partido: segundo ele, “*seu papel não é o de agir no lugar ou ‘acima’ da classe operária, mas de orientá-la para o caminho de sua autolibertação, para a revolução comunista ‘de massas’*” (Idem:210). Ora, fica claro com a imagem de uma orientação da autolibertação, ou poderíamos mesmo dizer de uma *autolibertação tutelada*, que permanece a ambivalência na teoria da revolução de Marx. E será preciso analisar em que medida tal ambivalência seria sintomática de uma determinada concepção de razão que permaneceria implícita em sua obra.

(IV) Retomando o caminho que trilhamos até aqui em nossa panorâmica análise de alguns tópicos da teoria de Marx, vimos como a democracia inicialmente se coloca na superação do Estado de direito hegeliano – que nada mais é, a seu juízo, do que a formulação filosófica do Estado moderno burguês. Nesta superação, deve-se, primeiro, reconhecer nos direitos humanos a falácia de uma concepção de homem que, em verdade, universaliza o *bourgeois* e abstrai do *citoyen*. A autonomia privada, assim isolada da autonomia pública, apenas submeteria o Estado aos movimentos cegos de uma sociedade civil fundada no atomismo e no antagonismo de carências abstratas. Contra tal submissão, cabe a Marx identificar o poder constituinte que deve, como real conteúdo da política, se libertar da formalização

de um Estado monopolizado burocraticamente. Neste momento, acompanhamos o jovem Marx promover o encontro da razão com a democracia, cuja racionalidade de grau superior adviria da ruptura com uma necessariamente irracional distinção analítica entre indivíduo e sociedade.

Na sequência, argumentamos que as próprias categorias empregadas por Marx nesta crítica a Hegel deveriam passar pelo crivo de sua posterior auto-crítica para que sua perspectiva materialista, pós-hegeliana e pós-feuerbachiana, fosse formulada. Neste ponto, a própria noção de *verdadeira democracia* deixa o vocabulário marxiano, passando a habitar implicitamente no conceito de *comunismo*, numa passagem terminológica que reflete o movimento fundamental de troca de um sujeito histórico abstrato (o *Homem*) por um concreto (o proletariado). Aqui, o que antes era concebido como realização da essência verdadeira do homem enquanto ser genérico passa a ser entendido como a consumação dos interesses e necessidades *reais* de uma classe que, no processo histórico, adquire a função de classe universal. Função esta que, necessariamente, conduz à extinção de uma organização social em torno das classes e de suas particularidades. O encontro do particular e do universal se daria, assim, na superação da classe enquanto categoria mediadora que, efetivamente, funcionaria como obstáculo ao reconhecimento do vínculo essencial e concreto que liga, a despeito de *invólucros sociais mistificadores*, indivíduo e sociedade. Forçoso remeter, neste passo, à diferença entre Marx e Hegel: enquanto o último faz dos estados (*Stände*) a mediação necessária que, via corporação, conecta o particularismo da sociedade civil à moralidade objetiva do Estado, o primeiro situa a classe e a mediação que ela supostamente representa como aquilo que deve ser destruído socialmente para a realização de uma comunidade ética racional.

Pudemos também acompanhar, contudo, que a determinação dos interesses (de classe) como força real da história conduz à ambivalência de uma revolução ora compreendida objetivamente no sentido de um processo que se realiza com “a fatalidade de uma lei natural”; ora entendida subjetivamente por uma transformação política que, admitindo a distinção entre comunistas (partido) e proletários, faz retornar uma mediação que talvez atraia a

própria revolução enquanto processo ensejado pela totalidade. Em todo o caso, a própria dificuldade em identificar este “momento subjetivo” em meio ao movimento que culminaria na revolução e na superação comunista do mundo capitalista pode, de alguma maneira, nos sugerir que, em sua dialética, a história tal como Marx a concebe penderia para o lado do *objeto*. Seria, então, possível ler na própria identificação da sociedade capitalista enquanto totalidade fetichista uma expressão sociológica da concepção antropológica subjacente que reduziria a razão aos interesses? Estaria a definição *objetiva* da revolução enquanto *necessidade* fundada em tal redução do conteúdo da razão à sua capacidade de definição e consecução de fins? Nesse caso, que convém explorar, a auto-preservação seria implicitamente tomada como fim racional *imediato*, capaz de guiar um processo histórico agora definido como desenvolvimento perpétuo das forças produtivas do homem – ou até mesmo como progressiva dominação da natureza pelo homem.

Não por acaso, o sistema capitalista é recorrentemente expresso por Marx na característica de *invólucro* deste processo abrangente da história universal. Mas este “*envoltório capitalista*” é peculiar, e uma de suas peculiaridades está precisamente em uma certa autonomização do objeto – descrita ora como alienação, ora como fetichismo. Ainda nos Manuscritos de 1844, Marx antecipa aquele que seria um dos principais tópicos da sua grande obra:

Quanto mais o homem atribui a Deus, tanto menos guarda para si mesmo. O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém, agora ela já não lhe pertence, mas ao objeto (...). A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica (Marx, 1989a:160).

Este objeto que ganha vida e se torna um “poder autônomo” faz, então, do capitalismo um campo de batalha em que sujeito (trabalhador) e objeto (produto do trabalho) se oporiam numa hostilidade permanente. E o objeto parece ter tanto mais vantagem

quanto mais ele se naturaliza e se despoja, ideologicamente, de seu caráter social, de seu estatuto de construto. O feitiço reside, portanto, numa forma de sociabilidade que recalca o seu próprio conteúdo social – e esta é a operação intrínseca à forma-valor. Como afirma Marx, *“o valor não traz escrito na frente o que ele é. Longe disso, o valor transforma cada produto do trabalho num hieróglifo social”* (Marx, 2003:96).

A mercadoria, então, enquanto *forma elementar* do capitalismo, passa a mediar as relações sociais, mas de tal maneira que tal mediação passa a se esconder sob uma forma aparentemente alheia ao próprio conteúdo que lhe dá vida – o trabalho e a cooperação social. Por isso, Marx precisa sempre lembrar que *“o dinheiro não é um objeto: é uma relação social”* (Marx, 1965:77) e o valor embutido nos produtos do trabalho não é uma propriedade “inata” destes: *“Vire-se e revire-se, à vontade, uma mercadoria: a coisa-valor se mantém imperceptível aos sentidos”* (Marx, 2003:69).

Baseada na mediação abstrata, porém aparentemente concreta, da forma-valor, a sociabilidade capitalista aparece aos olhos de Marx como o movimento irresistível de expansão destas categorias: na medida em que *“o processo vital do capital consiste apenas em mover-se como valor que se expande continuamente”* (Idem:357), segue-se de tal movimento auto-télico que *“a organização do processo de produção capitalista quebra toda a resistência”* (Idem:851). A sociedade fetichizada seguiria, assim, a expansão desenfreada da forma-valor e a valorização de todas as esferas da vida social culminaria na consolidação da inversão entre sujeito e objeto, onde toda atividade social passaria a possuir *“a forma de uma atividade das coisas sob cujo controle [os participantes da troca] se encontram, ao invés de as controlarem”* (Idem:96).

Ultrapassar esta irracionalidade *objetiva* da sociedade capitalista requereria, então, a persistência de uma razão para além da sociabilidade reificada. Tendo Marx herdado de Hegel a aversão a concepções idealizadas (ou utópicas) que situam a razão além da história, sua solução será, como já notamos acima, aproximar sua concepção de razão de uma noção de *interesse*. Esta aproximação pode, enfim, ser entendida como o movimento decisivo de sua teoria, no sentido por um lado de uma *objetivação* do próprio sujeito

histórico e, por outro, de uma recaída na filosofia do sujeito de que se queria afastar – recaída esta que terminaria por minar a sua compreensão de uma razão democrática. A democracia em Marx, não obstante, persiste racional, mas poderíamos dizer que sua razão é que já não está essencialmente ligada à democracia.

Em Hegel, a inscrição da razão no concreto se dá com a realização da moralidade objetiva no Estado moderno. Marx questiona o quão abstrato este Estado permanece com relação à sociedade civil, e reinscreve a razão na *verdadeira* concretude da sociedade civil. Nada mais distante, pois, daquilo que, na definição kantiana, podia apenas ser moral na medida em que transcendesse toda a *inclinação*, toda a determinação parcial de fins. Para Marx, esta transcendência é sempre falsa; e pode-se concluir que “*se o interesse bem-entendido é o princípio de toda moral, o que importa é que o interesse privado do homem coincida com o interesse humano*” (Marx, 2003b:150).

Esta passagem de *A Sagrada Família* indica com rara clareza onde Marx vai situar a sua moral. O “interesse bem-entendido” seria não a abstração do interesse privado e a adesão a um interesse geral; antes, tratar-se-ia de um interesse privado que se reconhece no interesse humano, de um particular que não precisa evadir sua particularidade para se identificar com o universal. A questão que persiste é: como então bem-entender este interesse? – para cuja resposta a mediação do partido comunista pode ser um começo. Será em *O Capital*, contudo, que poderemos talvez assistir à aporia de uma revolução carente de sujeitos em uma sociabilidade colonizada por objetos fetichizados ganhar uma aparente solução. Sigamos a passagem do prefácio:

Não foi róseo o colorido que dei às figuras do capitalista e do proprietário de terras. Mas, aqui, as pessoas só interessam na medida em que simbolizam relações de classe e interesses de classe. Minha concepção do desenvolvimento da formação econômico-social como um processo histórico-universal exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue

acima delas (Marx, 2003:18).

Deste trecho podemos tirar uma hipótese de leitura para a saída dada por Marx àquela aporia: em um mundo social objetificado, o sujeito poderia apenas sobreviver às custas da sua própria subjetividade. Em outros termos, trata-se de objetificar o sujeito como único caminho para, passada esta pré-história da humanidade, sujeitar o objeto. Nesse sentido, sob a forma totalizante das categorias capitalistas, “as pessoas só interessam” enquanto pequenos coágulos de “interesse de classe”. Somos “criaturas” de uma sociabilidade que nos reduz ao interesse e, nesse contexto, nossa subjetividade pode apenas se manifestar como falsa consciência. Como expressa Lukács, a objetividade da vocação do proletariado transforma o sofrimento presente em mediação para a emancipação futura – e vemos aquele “processo histórico-universal” de Marx ganhar contornos de teodicéia: *“o proletariado não pode fugir à sua vocação. O único problema está apenas em saber quanto terá ainda que sofrer antes de aceder à maturidade ideológica, ao conhecimento correto da sua situação de classe, à consciência de classe”* (Lukács, 1974:91).

Considerações Finais

Atentos à multi-dimensionalidade da obra de Marx e às tão variadas possibilidades interpretativas que ela enseja, podemos ressaltar que, em certo sentido, sua teoria se deixa enredar numa tipicamente moderna “prisão elástica dos interesses”. Reduzida ao plano dos interesses, a razão então termina por mais uma vez retornar aos mesmos *“conceitos fundamentais da filosofia do sujeito”* (Habermas, 2002:90) – o que não deixa de ser um enquadramento irônico para aquela filosofia que, talvez mais do que qualquer outra, pretende ultrapassar o *subjetivismo* e deixar de lado qualquer remissão ao indivíduo. Este certamente é destronado, mas a definição da classe enquanto agente real daqueles interesses faz persistir uma noção de razão limitada, posto que circunscrita ao estatuto de atributo de um sujeito. Seja este o indivíduo moral kantiano ou a classe que bem compreende seu próprio interesse *real*, continuamos no âmbito de uma razão *interiorizada*, alheia à *relação* entre sujeitos. Isto é, tomar a razão como atributo significa entendê-la como *input* de um processo em que cabe ao sujeito,

uma vez racional, realizá-la através de suas relações com outros homens e com a natureza. Tais relações passam a ser meras mediações deste processo de decantação da razão do sujeito no mundo social.

Vinculada ao interesse de classe, a razão ganha, com efeito, uma historicidade e um imanentismo que a distinguem da razão transcendental kantiana; mas isto não basta para que não a concebamos, por assim dizer, enquanto um *a priori*, mesmo que *situado*. Para o sujeito, portanto, basta reconhecer a razão para realizá-la – e aqui o paralelo com Kant é mais evidente. A força que a idéia moral exerce sobre o indivíduo, uma vez tendo este a reconhecido, é similar à pungência do verdadeiro interesse de classe. Alçada à consciência deste real interesse, a classe pode enfim racionalizar o real. Como sustenta Habermas, substituir a consciência de si hegeliana pelo trabalho ou pela produção como fundamentos da história não permite a Marx ultrapassar uma razão peculiar à filosofia do sujeito:

A filosofia da práxis não oferece os meios para pensar o trabalho morto como intersubjetividade paralisada e mediatizada. Ela permanece uma variante da filosofia do sujeito que, de fato, assenta a razão não na reflexão do sujeito cognoscente, mas na racionalidade com respeito a fins do sujeito agente” (Idem:93).

Entender a história como auto-movimento da produção seria, pois, uma “materialização” do auto-movimento do Espírito. Da concepção do capitalismo como totalidade fetichisticamente dominada por objetos (ou por certas categorias de sociabilidade) à objetivação dos indivíduos (ou das classes) enquanto meros portadores de interesses, a teoria de Marx parece validar, contra si mesma, a própria crítica dirigida a Hegel ainda em 1845: “*a História torna-se, assim, uma persona à parte, um sujeito metafísico, do qual os indivíduos humanos reais não são mais do que simples suportes*” (Marx, 2003b:97).

Por fim, resta atentar para a forma como esta particular compreensão de razão ainda se reflete nos poucos momentos

de seus escritos em que Marx se permite esboçar a dinâmica da futura sociedade comunista. Em um de seus trechos mais célebres, lemos:

Na sociedade comunista, porém, onde cada indivíduo pode aperfeiçoar-se no campo que lhe aprouver, não tendo por isso uma esfera de atividade exclusiva, é a sociedade que regula a produção geral e me possibilita fazer hoje uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar à tarde, pastorear à noite, fazer crítica depois da refeição, e tudo isto a meu bel-prazer, sem por isso me tornar exclusivamente caçador, pescador ou crítico (Marx, 1980:41).

Notemos que a relação entre indivíduo e sociedade permanece não-tematizada. Por um lado, a divisão do trabalho tal como a conhecemos em seu ápice capitalista é destruída e os indivíduos, desobrigados de exercerem uma atividade exclusiva, podem “aperfeiçoar-se” de acordo com seu “bel-prazer”. Por outro lado, é “a sociedade que regula a produção geral”, e o indivíduo já não pode fazer “hoje uma coisa, amanhã outra” a não ser que esta sociedade “possibilite”. Assim, ou bem estes interesses individuais se coadunam automaticamente e a sociedade “reguladora” apareceria apenas como resultado desta harmonia natural das individualidades; ou então onde se diz que “é a sociedade que me possibilita” devemos realmente entender que não é exatamente a seu bel-prazer que o indivíduo pode transitar pelas atividades que mais lhe apraz, devendo antes esta flutuação passar pelo crivo da sociedade e do *interesse geral*. Revela-se, pois, um naturalismo que, lido em uma chave *pessimista*, talvez já insinue a *dialética do esclarecimento* como uma de suas derivações (Habermas, 2002:114).

A aparente contradição deste trecho parece-nos, portanto, sintomática de um hiato entre razão e democracia que ainda persistiria na teoria de Marx. Onde muitos lêem apenas a manifestação utópica da futura superação de uma alienante divisão do trabalho, é possível, enfim, reconhecer que a ambigüidade deste sujeito que oscila entre o indivíduo e a sociedade sublimaria

a utilização de uma noção de razão ainda *carente de democracia*, em que a *intersubjetividade* permanece sendo o mistério.

Referências Bibliográficas

ABENSOUR, Miguel. *A democracia contra o Estado*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: La découverte, 1996.

EISENBERG, José. *A democracia depois do liberalismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOWARD, Dick. *From Marx to Kant*. New York: SUNY, 1985.

HYPPOLITE, Jean. *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Marcel Rivière, 1965.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LUCKÁS, Georg. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.

MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Leitura, 1965.

_____. “Prefácio a ‘Para a crítica da economia política’”. In: Marx, Karl. *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1978a.

_____. “Teses contra Feuerbach”. In: Marx, Karl. *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1978b.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa: Editorial

Presença, 1983.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989a.

_____. “A questão judaica”. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989b.

_____. “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel”. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989c.

_____. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.

Marx, Karl e Engels, Friedrich. *A ideologia alemã I*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

_____. *A ideologia alemã II*. Lisboa: Editorial Presença, 1980b.

_____. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003b.

POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.

RUBEL, Maximilien. *Marx critique du marxisme*. Paris: Payot, 1974.

Recebido em 12/06/2013
Aprovado em 06/09/2013