

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC – SP

Mariana Morás dos Santos

Política e Estado em Marx: Uma Leitura Ontológica

Mestrado em Serviço social

São Paulo

2018

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC – SP

Mariana Morás dos Santos

Política e Estado em Marx: Uma Leitura Ontológica

Mestrado em Serviço social

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Serviço Social, área de concentração Serviço Social: Fundamentos e Prática Profissional, sob a orientação do Prof. Dr. Antônio Carlos Mazzeo.

São Paulo

2018

**Banca Examinadora**

---

---

---

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela disponibilização de bolsa de estudos que me possibilitou a realização desta pesquisa.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço às mulheres de minha família, especialmente à minha mãe, Teresa, pois elas me ensinaram muito do que sei sobre autodeterminação e também sobre causalidades naturais e postas. Agradeço ao meu pai, que tão cedo nos deixou, por me ensinar sobre o tempo, sobre ausência e sobre o Ipês brancos.

Às amigas e amigos que trilharam esta trajetória ao meu lado, meu profundo agradecimento, em especial à Chistiane Shoihi, que me apresentou a profissão que tenho hoje e também a via acadêmica, se tornando grande responsável por esta produção e por todos os frutos que colheremos no Serviço Social, juntas.

Agradeço aos lugares que estive, pois me fizeram quem eu sou, à minha cidade natal Poços de Caldas, à Ouro Preto e Mariana, que me fizeram mineira como eu não sabia que seria, e à São Paulo, que nos recebe de forma tão dura que nos endurece também por dentro.

Agradeço muito aos que caminham diariamente ao meu lado, oferecendo humanização aos demais, agradeço às senhoras que pela manhã me lançam *bom dia*, aos que pedem licença no transporte público, aos que compartilham o trabalho comigo, especialmente à Cláudia e Patrícia que enfrentam os dias ao meu lado, enfim, agradeço todos que têm empatia pelo outro, como à querida Zelene, que amaciam a estrada a ser caminhada.

Agradeço à todas professoras e professores que me formaram, aos meus mestres na UFOP que com suas competências, paixões e juventudes, suscitaram plano, já frustrado, de me tornar professora um dia. Em especial, agradeço os professores Marlon Garcia, Alexandre Arbia, Leonardo de Deus e André Mayer, pelas contribuições e delicadezas que me despenderam. Agradeço às professoras e professores da PUC SP, incluindo os queridos Professores Rosa Maria Marques e Antônio Rago Filho, que pacientemente me receberam em seus Programas. Agradeço todos professores e professoras do Programa de Pós Graduação em Serviço Social da PUC SP que tanto contribuíram com este estudo.

Por fim, imprescindível a este estudo, agradeço o querido Júlio, que dividiu comigo os melhores e piores momentos desta trajetória, sempre ao meu lado, agradeço imensamente, pois o caminho pode se tornar mais leve.

## RESUMO

Este trabalho pretende discutir as categorias *Política* e *Estado*, suas limitações e possibilidades no rumo da emancipação humana, sob o referencial teórico proposto por José Chasin, com um olhar principalmente às obras do pensador alemão Karl Marx e às contribuições posteriores ao seu pensamento. Sendo a política constituída historicamente para mediar e responder as contradições ligadas à exploração do homem pelo homem, ou seja, contradições engendradas pela propriedade privada, ela não é predicado inerente ao Ser Social em seu estatuto ontológico, e, por isso, é desnecessária ao pleno desenvolvimento das relações sociais. O Estado é analisado enquanto instituição que plasma e assegura as contradições sociais, de onde não pode ser visto como possibilidade à ultrapassagem da sociabilidade condensada pela propriedade privada, pois é ele mesmo a expressão dessa sociabilidade. Faz-se necessário apontar que tal sociabilidade é composta no modo de produção e reprodução da vida, por meio da exteriorização do trabalho, que será expropriado do produtor. Sendo assim, o fruto do trabalho aparece como alheio e estranho a quem o produz. Tal movimento de alienação e estranhamento é elevado à relação do produtor com o mundo, com os outros homens e consigo mesmo, por ser a produção humana forma de produção genérica, delineando o ser que está apartado da comunidade social. Assim, constata-se que a possibilidade de ultrapassar tal tipo de sociabilidade que forja um ser desumanizado é pelo revolucionamento radical do modo de produção, sendo necessário ultrapassar a forma do trabalho que se configura como estranhado, pois tal ultrapassagem é ela mesma chave para elevar o homem à sua consciência genérica e, assim, combater com vistas à ultrapassagem das formas particulares de estranhamento do ser no mundo que se constituem como coagulação do inumano, como a religião e a política. Tal revolução radical deve engendrar uma reapropriação das forças sociais usurpadas pela política, como modo de suprassunção do Estado e, assim, a dissolução da prática política de disputa do poder de Estado.

Palavras-chave: José Chasin, Marx, Política, Estado.

## **ABSTRACT**

This work aims to discuss the *Politics* and *State* categories and their limitations and possibilities in the direction of human emancipation, under the theoretical reference proposed by Jose Chasin, with a view mainly concerning the research by the German thinker Karl Marx and the contributions that followed his thoughts. As politics are historically established to mediate and respond to the contradictions associated with the exploitation of man by man, i.e., contradictions engendered by private property, they are not inherent qualities to the Social Being in its ontological status, and are, therefore, unnecessary for the full development of social relations. The State is analyzed as an institution that shapes and ensures social contradictions and, thus, cannot be seen as a possibility to overcome sociability condensed by private property, since it is in itself the expression of this sociability. It is necessary to point out that such sociability is founded, in the production and reproduction modes of life, through labor externalization, which will be expropriated from the producer. Thus, the fruits of labor appear as foreign and strange to those who produce them. This foreign and estrangement movement is elevated towards the producer relation with the world, to the other men and to himself, since human production is a generic form of production, outlining the being that is separated from the social community. Thus, the possibility of overcoming this kind of sociability, that forges a dehumanized being, is carried out by the radical revolution of the mode of production, and it is necessary to surpass the form of work configured as foreign, since such an overtaking is itself the key to raising man to his generic conscience and, thus, oppose in order to overcome the particular forms of estrangement of being in the world, that constitute themselves as a coagulation of the inhuman, such as religion and politics. Such radical revolution must engender a reappropriation of the social forces usurped by politics, as a way of overriding the State, leading to the dissolution of the political practice of dispute of the power of State.

Keywords: José Chasin, Marx, Politics, State.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>1 APROXIMAÇÃO DA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO MARXIANO</b>	<b>15</b>
1.1 UMA APROXIMAÇÃO LUKACSIANA: ONTOLOGIA, TRABALHO E SER SOCIAL	15
1.2 INFLEXÃO DO PENSAMENTO DE MARX: DA POLITICIDADE IDEALISTA RUMO À ORIGINALIDADE	22
Política: Sua essência negativa como predicado intrínseco ao ser social	22
Marx nos limites da politicidade idealista	24
Maturação do pensamento marxiano	31
<b>2 EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA</b>	<b>40</b>
2.1 EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E AS BASES PARA CONSTITUIÇÃO DO ESTADO POLÍTICO	42
Direitos do homem e direitos do cidadão	46
Emancipação humana e revolução radical	49
A indispensabilidade da revolução, ultrapassando limites da administração política	52
2.2 A FORMA DA PRODUÇÃO DA VIDA COMO ELEMENTO DETERMINANTE AOS ESTRANHAMENTOS SOCIAIS	59
Prospectivas a uma nova sociabilidade	64
<b>3 DUAS CONTRIBUIÇÕES CONTEMPORÂNEAS</b>	<b>76</b>
3.1 JOSÉ CHASIN: ONTONEGATIVIDADE DA POLITICIDADE	76
3.2 ISTVÁN MÉSZÁROS: ESTADO E CRISE ESTRUTURAL	81
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>90</b>
<b>ANEXO: TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA DE JOSÉ CHASIN À TV INDEPENDÊNCIA DE MARINGÁ EM 29/09/1990</b>	<b>98</b>



## INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende contribuir na elucidação teórica das potencialidades e limites da política e da organização do Estado na superação dos conflitos entre as classes sociais fundamentais – dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade, de acordo com Marx (2010, p. 79) – e, mais precisamente, como caminho resolutivo para a ultrapassagem da própria sociedade de classes. Tal problema é posto pela maturação histórica da dinâmica societária do capital que, em época de crise estrutural<sup>1</sup>, apresenta como corolário a instauração generalizada da barbárie. Assim, entender a conformação da política e da organização do Estado como parte do conjunto de relações de produção e reprodução dos homens, a partir da elaboração marxiana, permitirá explicitar qual o seu efetivo papel no curso da emancipação humana.

Tal esforço nasce de tentativa de projeto de pesquisa anterior a este, no qual a proposta era entender a conformação do Partido dos Trabalhadores (PT) e sua suposta “virada à direita<sup>2</sup>” como uma justificativa aos rumos neodesenvolvimentistas que o Brasil experimentou com os governos legitimamente eleitos de tal partido. Por menos efetividade que tal projeto tenha ganhado, realizamos sua discussão neste que se apresenta, mas em vez de olharmos os fenômenos a partir de um partido político específico, buscamos os fundamentos da política e da própria conformação do Estado.

Encontramos aqui espaço oportuno para indicarmos o cenário sobre o qual se sustenta este trabalho. A política carrega o sentido, atribuído pelas teorias políticas ocidentais clássicas, de Platão à Kant, de condição imprescindível para a vida social, como se constituísse arena de excelência para a resolução das contradições da vida em sociedade. Este sentido apresentado é o sentido positivo da política, sentido que

---

<sup>1</sup> Momento oportuno a se observar a imersão em um politicismo deliberado disposto a manter a estrutura sociometabólica do capital, assumindo elementos constitutivos desta crise, na esfera da produção e reprodução social como parte da complexidade da política e constituição do Estado, como será visto neste estudo a partir da leitura da obra de István Mészáros.

<sup>2</sup> O termo utilizado por Alexandre Arbia ao definir o processo de transformação teórica e ideológica enfrentado pela CUT, parece pertinente e passível de utilização para os propósitos deste estudo. Em sua definição: “Curvatura, pois envolve a mudança de rumo, um descaminho, uma *flexão*. A passagem de uma perspectiva socialista, para uma perspectiva democrática, de uma prática contestatória a uma prática de conformação...”. (Arbia, 2010, p.15).

coloca a política como atributo intrínseco do ser social. Neste cenário, quando a política atesta sua incapacidade de elevar toda a humanidade ao nível de sociabilidade realizadora do humano<sup>3</sup>, é tida como esfera que necessita ser aprimorada, sendo comparada a um politicismo.

Ora, assim sendo, se faz necessária uma diferenciação, mesmo que introdutória, sobre tais categorias que não devem ser igualadas, e é justo assinalar que utilizamos aqui uma inspiração chasiniana para tal. A razão política coerente é expressa pelo máximo de razão possível dentro de um contexto concreto, como por exemplo o pensamento hegeliano que posteriormente mostrará a imprecisão da via especulativa, autorizando sua ultrapassagem, mas, em seu tempo, é expressão máxima da razão política. Já o politicismo se configura quando há esta abertura de possibilidades históricas sociais de ultrapassagem de tal razão, mas o pensamento continua tentando se movimentar dentro de seus limites, se tornando então a degenerescência da política, tomando tom de apologética ao negar os movimentos do real em prol de uma razão que já pode ser suprassumida.

Assim, pretende-se aqui sugerir que as relações políticas que encontramos na atualidade, imbricadas de alianças e outras ligações escusas, quando não criminosas, e que o senso comum julga como “falha de administração”, “necessidade de aprimoramento” etc.; são expressões próprias da política que ignora determinações essenciais da constituição social, não por incapacidade técnica e sim por necessidade de se afirmar como razão coerente, que não o pode ser pela constituição que lhe engendra. Esvaziada intencionalmente das relações econômicas, que são alocadas como matéria distinta, sonega-se a ligação entre tais esferas com o propósito de firmar coerência onde não há, assim, é na medida que o capitalismo avança em suas contradições, exorbitando a concentração de renda e explicitando outros de seus elementos constitutivos, que se pode apresentar o discurso político atual realizado

---

<sup>3</sup> Como será visto neste estudo, as categorias que carregam a possibilidade de contribuição para a sociabilidade humanizadora são aquelas que permitem o desenvolvimento da sociedade sem ter em suas bases de produção e reprodução da vida a apropriação dos meios de produção e das objetivações sociais de forma privada, conformando assim relações de livre associação.

pelos representantes dos detentores dos meios de produção<sup>4</sup> e do capital financeiro<sup>5</sup> como degenerescência.

Tem este trabalho, portanto, a tarefa de dialogar com a construção histórica que propõe a política como condição *sine qua non* para a vida em sociedade, para tal, apresentamos a ideia marxiana, que posteriormente foi desenvolvida por István Mészáros em sua obra “Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição” (2011) de que, no desenvolvimento histórico, o capitalismo constitui-se sobre as bases da alienação e estranhamento do trabalho frente ao mundo, possibilitando as relações sociais que carregam a desumanização do ser social.

Sobre *alienação e estranhamento*, duas categorias chaves para entender o presente trabalho e a argumentação marxiana, é necessário demarcar que são movimentos no bojo da produção material que incita o homem à desrealização de seu gênero. A alienação, como exteriorização do trabalho dentro do modo de produção capitalista onde o produtor está apartado dos meios de produção, assim, apartado do controle, do consumo e da circulação do fruto de seu trabalho, apresenta aos trabalhadores o objeto do seu trabalho como estranho e hostil ao ser que o produz e, sendo o mundo social produto da atividade dos homens, o estranhamento engendrado por estas mesmas relações de produção se faz do produtor frente ao mundo, frente aos outros homens e até frente a si mesmo, como não reconhecimento de sua participação na vida social e assim a não participação de seu gênero, desumanizando o humano.

Será brevemente apresentada a ontologia do ser social lukacsiana, com o intuito de explorar o trabalho como categoria central para o desenvolvimento do ser social e, também, em momento posterior, analisaremos a exploração da força de trabalho e como a produção capitalista é legatária dos resultados materiais e imateriais da sociabilidade, porém apropriada privadamente, refuta o trabalho como

---

<sup>4</sup> Em 2017, segundo pesquisa realizada pela organização não governamental britânica Oxfam, antes do Fórum Econômico Mundial que ocorre em Davos, na Suíça, cerca de 7 milhões de pessoas que compõem o grupo dos 1% mais ricos do mundo ficaram com 82% de toda riqueza global gerada.

<sup>5</sup> “Em 2017, Banco do Brasil, Bradesco, Itaú Unibanco e Santander Brasil lucraram R\$ 64,9 bilhões, alta de 21%.” Fonte: <http://www.valor.com.br/financas/5341329/lucro-de-grandes-bancos-cresce-21>.

humanizador e coloca a exteriorização do ser em suas objetivações como perda de si e não mais como contribuição à omnilateralidade.

É justamente a carência de humanidade descrita que plasma manifestações de realização fantástica do ser, como a religião e mesmo a política, pois, no segundo caso, é requerida uma cisão do homem em político e social, fato que representa alienar parte da sociedade, ou mesmo parte da vida de um ser, da participação política. Sugerindo que na esfera política seriam resolvidos os estranhamentos frente ao mundo, próprios da sociedade burguesa, é criada então uma esfera que supostamente seria capaz de elevar enquanto indivíduos à condição de portadores da consciência de pertencimento ao gênero humano, mas isto, como toda realização fantástica, é falsa.

É demonstrado com precisão por Mézáros, em sua obra já citada, que os quesitos apresentados como o sistema de produção capitalista e a sociabilidade engendrada por tal sistema são contraditórios, apresentando defeitos estruturais que não podem ser controlados, assim como será demonstrado neste estudo. Tal incontornabilidade representa a perda de si do homem da regência da vida e a tentativa deste controle sociometabólico do capital é justamente a conformação do Estado.

Desta forma, entende-se a política e o Estado como conformações necessárias a uma determinada sociabilidade engendrada pelo modo de produção capitalista e não como necessidade para realização do ser social. Será visto, à frente, qual então será o local da política no caminho à emancipação humana, pois uma vez ontonegativada, ou seja, referida a sua dispensabilidade em outra conformação social, não é possível continuar encarando-a como finalidade última, intrínseca ao ser social. Tal ato constitui apologética.

De acordo com Chasin (2009, p. 25), “[...] antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de ter compreendido.” Assim, em vistas de reconstruir o pensamento marxiano, é demonstrado neste trabalho uma continuidade da argumentação de tal autor, que se complexifica ao passar do tempo. Suas formulações trilham um caminho desde seus escritos ditos de juventude às suas obras de maturidade.

Para fins de análise, foram tomados os três principais movimentos do pensamento marxiano no que diz respeito a constituição das categorias aqui

estudadas. Cabe registrar influência importante que a obra de José Chasin se conforma nesta trajetória pelos seus estudos sobre a esfera da *ontonegatividade da politicidade*.

No capítulo 1 será realizada uma breve aproximação com os traços constitutivos do pensamento de Marx, recorrendo à discussão de uma ontologia marxista revelada por Lukács, no intuito de apontar categorias que contribuem para o desenvolvimento da sociabilidade humana e a centralidade da economia na produção e reprodução da vida humana. Passando ao ponto em que se inicia a abordagem das obras marxistas por leitura direta, os movimentos do pensamento marxiano aludidos anteriormente começam a ser explorados em sua própria obra: o primeiro na época da Gazeta Renana (1842) se faz como crítica ao Estado por não garantir a universalidade social, diferenciando-se do segundo movimento por ainda evocar o Estado como portador desta possibilidade. No segundo movimento apresentado neste capítulo, o autor reconhece a incapacidade das instituições políticas estatais, não por uma conformação imperfeita e sim por sua própria estrutura.

São abordados os “Debates acerca da lei sobre o furto da lenha”, publicados na Gazeta Renana (1842), a “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (1843), e sua “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” de 1844, publicada nos Anais Franco-Alemães, trazemos ainda alusões ao “Prefácio à contribuição para a Crítica da Economia Política” (1859) e as “Teses sobre Feuerbach” (1845). Neste capítulo inicial, o intuito é demonstrar a inflexão do pensamento marxiano de uma visão ainda permeada pelo hegelianismo ao seu pensamento que reconhece a incapacidade das instituições do Estado responderem à outra coisa senão sua base.

O terceiro dos movimentos aludidos é demonstrado no segundo capítulo, com estudo sobre as diferentes naturezas e assim finalidades da emancipação política e emancipação humana, expondo o argumento marxiano de que o Estado tem suas bases na sociedade civil, e por isso se configura como expressão das relações de contradição presentes nessa sociedade, expressa, portanto, a propriedade privada. Assim sendo, o Estado por si não é capaz de efetivar a mediação entre o particular e o genérico, sendo antes expressão de tal cisão. Para tal lançou-se mão do uso dos textos “Sobre a questão judaica” e as “Glosas críticas marginais ao artigo ‘O Rei da

Prússia e a Reforma Social' de um prussiano”, ambos de 1844, e procurou-se indicar em tais obras o verdadeiro papel da política no projeto de emancipação humana.

Conclui-se o capítulo com a finalidade de explorar, ainda que inicialmente, os movimentos constitutivos da alienação e estranhamento do homem frente ao mundo burguês e às possibilidades de ultrapassá-los pelo revolucionamento de sua base: o modo de produção onde há uma autonomização da atividade econômica da organização estatal e o fruto da atividade vital é expropriado do produtor como cerne do modo de produção capitalista. Apresentando os argumentos marxianos que, se tomados em sentido prospectivo, por apresentarem uma possibilidade de generalização razoável, demonstram que as possibilidades de realização humana estão para além de uma luta pela democracia burguesa por direitos. Encontra-se, necessariamente, na reapropriação das forças sociais vitais como rompimento com a alienação. Neste capítulo é utilizada a discussão sobre os “Manuscritos econômico-filosóficos” e “Crítica ao programa de Gotha” (1875).

Para concluir esta dissertação, tem-se ainda a intenção de empregar os conceitos de dois grandes pensadores que realizaram contribuição necessária à teoria social crítica: José Chasin e István Mészáros.

Como posto anteriormente, o professor José Chasin contribuiu para este estudo desde suas primeiras linhas, quando o recorte a ser feito parecia delinear a questão da política como fundamentalmente ligada ao modo de produção capitalista, assim, parece necessária uma aproximação maior com suas formulações e proposituras, que caminham no mesmo sentido das colocações marxistas, mas com adensamento significativo para a tradição social crítica. Já István Mészáros contribui com este trabalho principalmente pela relevância de seu pensamento no constructo teórico de J. Chasin, assim pretendemos, mesmo que em uma aproximação breve, apreender seus traços fundamentais explorando as questões postas sobre Capital, Trabalho e Estado.

## **1 APROXIMAÇÃO DA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO MARXIANO**

### **1.1 Uma aproximação lukacsiana: ontologia, trabalho e ser social**

Para alcançar a centralidade do presente escrito, faz-se necessário realizar algumas considerações, mesmo que feitas de forma introdutória, sobre a ontologia lukacsiana do ser social e, assim, apresentar complexos categoriais que ostentam uma positividade ontológica na construção do pensamento marxiano. Para tal, será abordada a obra de Gyorgy Lukács em sua maturidade, “Para uma ontologia do ser social”, recorrendo ainda a autores que contribuem para o entendimento de tão magnífica obra.

Ao suscitar uma ontologia crítica como esqueleto da obra marxista, Lukács requisita a possibilidade de uma ontologia não dogmática, que fundamente o desenvolvimento histórico genérico sob um duplo movimento entre transformações teleologicamente postas pelos homens e causalidades naturais, bem como as causalidades engendradas no interior da sociedade. Pois, no entendimento da centralidade da economia na produção e reprodução da vida humana e do papel da história na constituição das formas moventes nas obras de Marx, se encontram elementos que afastam o homem moderno de ser o resultado imediato da própria teleologia, afastando assim sua ontologia de ser um processo lógico-dedutivo, apresentando-se como um processo histórico, suscetível às formas moventes que escapam à consciência do homem, sendo esta um elemento tardio, porém não menos importante<sup>6</sup>.

Marx, como poderá ser visto em ponto próximo a ser discutido neste trabalho, ao realizar a crítica à Hegel, supera a ontologia lógico-dedutiva e a identificação sujeito-objeto e, ao realizar a crítica a Feuerbach, pontua a não separação entre homem e natureza, mas a necessidade do olhar à natureza pela sua relação com os homens. Vincula, portanto, o desenvolvimento do ser social a uma base de seres orgânicos, que por sua vez têm como base os seres inorgânicos, propondo, neste

---

<sup>6</sup> Sobre a prioridade ontológica: longe de ser uma forma de hierarquizar as categorias em grau de importância, trata-se da possibilidade de uma categoria existir anteriormente a outra, mas não o inverso. Neste caso, “Pode haver ser sem consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente”. (LUKÁCS, Para uma ontologia do ser social, livro I, p. 307)

argumento, além da especificidade do desenvolvimento do ser social e a existência de esferas ontológicas distintas, porém articuladas, a possibilidade de encontrarmos traços, mas não em uma dedução direta, nas formas mais complexas, de suas bases.

Citando Lukács:

Nesse tocante, devem ser sublinhados particularmente alguns momentos, sobretudo este: o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados “domínios do espírito”. De modo igualmente enérgico, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do “darwinismo social”. As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, todavia, é um processo dialético, que *começa com um salto, com o pôr teleológico no trabalho*, para o qual não pode haver nenhuma analogia na natureza. (LUKÁCS, Para uma ontologia do ser social, livro I, p.199, grifos próprios)

Este salto que Lukács menciona se refere à forma genérica do momento predominante em Marx. Ele supõe necessariamente a criação do novo e não somente a reprodução em uma determinada esfera. Trata-se de uma ruptura ontológica no interior de uma processualidade histórica-biológica. Lessa diz:

... o salto corresponde ao momento negativo de ruptura, negação, da esfera ontológica anterior; é este momento negativo que compõe a essência do salto. Todavia, a explicitação categorial do novo ser não se esgota no salto. Requer um longo e contraditório processo de construção das novas categorias, da nova legalidade e das novas relações que caracterizam a esfera nascente. Esse longo processo, cuja positividade (afirmação do novo ser) contrasta com a negatividade do salto, é o processo de desenvolvimento do novo ser. (LESSA, p.19, 2007)

Sempre sobre as afirmações lukacsianas, o trabalho, atividade teleologicamente posta, se configura com e no desenvolvimento da linguagem e das relações sociais como categorias decisivas, sendo assim, o ser social emerge como



um complexo de, ao menos, três complexos sociais, a linguagem, as relações sociais e o trabalho. De acordo com Lukács (1979, livro II, p. 35), "... é claro que a socialidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem etc. surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto à sua essência, simultaneamente".

O trabalho ganha a centralidade da discussão uma vez que as outras categorias são puramente sociais. Citando Marx em "O Capital", Lukács denota que a categoria Trabalho carrega consigo a inter-relação necessária entre as três esferas ontológicas: o ser social, a natureza orgânica e a inorgânica.

...inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. Com razão, diz Marx: "Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana". (LUKÁCS, livro II, p. 35)

Entendendo a ontologia do ser social como o "complexo concreto da socialidade como forma de ser", a necessária transformação da natureza para garantir a existência dos homens é investigada por Lukács a partir do legado de Marx e Engels como Pôr Teleológico, por haver uma prévia ideação do resultado que orientará o trabalho posto, diferentemente da esfera biológica onde se executa uma ação por necessidade de sobrevivência, algo próprio da adaptação de determinada espécie, sem a mediação da consciência em seus atos.

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. (MARX apud LUKÁCS, livro II, p. 37)

O trabalho, como momento predominante da passagem da esfera orgânica à social, como categoria movente teologicamente orientada da realidade, é apresentada

pelo pensador húngaro com momentos decisivos, envolvendo necessariamente o complexo Objetivação-Exteriorização:

- a) A prévia ideação, como projeção abstrata e singular de planejamento, que pondera a necessidade e a existência de formas materiais que possibilitem executar determinado objetivo, determina a direção dos atos do indivíduo, mas somente ganha materialidade no *momento da objetivação*. Este momento, por conter a intenção posta e as causalidades naturais e postas, resultará em uma existência nova e distinta da finalidade concebida previamente, como o “nascimento de uma nova objetividade”, conforme Lukács (livro II, p. 37).

Para o filósofo húngaro, ao incorporar determinações oriundas de um pôr teleológico, a causalidade dada pela natureza e a causalidade posta pelos atos humanos são formas particulares da causalidade, concebida como princípio de automovimento que basta a si próprio. Entre a prévia ideação e o objeto dela resultante se interpõe a objetivação, ou seja, o complexo de mediações que, em cada caso, possibilita a consubstanciação de um novo ente através da transformação teleologicamente orientada do real. (LESSA, p. 5, 2007)

A objetivação é composta por um conjunto de atos e cada ato promove cadeias causais na realidade que fogem da consciência e da possibilidade de controle do indivíduo. Com isso, Lukács afirma que sempre há um tanto de acaso sobre o momento de objetivação, pois não há como prever exatamente o comportamento dos materiais envolvidos na produção deste novo objeto, entre outras causalidades naturais. Há ainda as causalidades que são geradas a partir das cadeias causais de um pôr teleológico, seja envolvido nesta objetivação ou não, sendo causalidades postas que, assim como as naturais, são movimentos autofundados que podem confrontar a objetivação em curso, direcionando-a para além da orientação teleológica.

- b) Entre a prévia ideação e a objetivação há um processo de mudança tanto material quanto subjetivo. Enquanto surgimento de nova existência, o objeto tem sua própria história que não coincide diretamente com o sujeito que o idealizou. Já este sujeito realizou ponderações sobre o domínio necessário para tal empreendimento e, ao se deparar com as causalidades,

vê a necessidade de adquirir novas habilidades, assim, passa por modificações em sua subjetividade, criando respostas novas, mas também novas necessidades, simultaneamente.

Na medida que a produção de uma nova existência apresenta ao mundo um produto do trabalho ontologicamente novo, apresenta também a representação da individualidade, um momento de *exteriorização* do ser que empreendeu o pôr teleológico em tal produção. Importante sublinhar que esta não é uma remissão à identidade sujeito objeto de Hegel. Indivíduo e objeto são ontologicamente distintos nesta argumentação.

Concluindo a explanação deste momento, merece destaque, ainda que breve, o fundamento do Caráter de Totalidade do Ser: Uma prévia ideação ao ser objetivada entra em relação com as existências já postas. Objetos, situações e outros indivíduos (objetivamente e subjetivamente) são influenciados por esta nova existência, que também é influenciada, afirmando o processo de sucessiva generalização do novo e, assim também, da sociabilidade.

Esta elevação dos pores teleológicos individuais em tendências genéricas, historicamente localizadas no desenvolvimento humano em sua forma social, escapa da total apreensão dos indivíduos pelo caráter causal que assume seu desenvolvimento, não é sendo uma teleologia global e sim a representação das individualidades elevadas à tendência de desenvolvimento genérico. Portanto, é por meio dos momentos de objetivação/exteriorização, com a imensidão de cadeias causais engendradas que o conjunto das relações sociais se complexifica e a sociabilidade avança.

### c) Estranhamento<sup>7</sup>

O momento de exteriorização do ser, aludido anteriormente, plasmando a subjetividade dos indivíduos em novas existências, se mostra como perda-de-si em determinados modos de desenvolvimento da sociedade, como no

---

<sup>7</sup> Ver nota de rodapé nº16 neste estudo.

modo de produção capitalista, dito por Lukács “como um fenômeno exclusivamente histórico-social, que emerge em certos picos do desenvolvimento em curso” (livro II, p. 419).

Esta alienação que pode elevar a forma de sociabilidade em determinados períodos históricos ao coadunar pores teleológicos individuais em tendências humano-genéricas, pode também realizar no mesmo caminho mediações estranhadas que servem à negação da sociabilidade. Esta relação alienação-estranhamento é trazida por Lukács:

...Contudo, quando se aborda esse problema, jamais se deve esquecer que ontologicamente a origem do estranhamento na alienação de modo algum significa uma afinidade evidente e incondicional desses dois complexos do ser: é fato que certas formas de estranhamento só podem surgir da alienação, mas esta pode perfeitamente existir e atuar sem produzir estranhamentos. (Livro II, p. 302)

A questão do estranhamento-alienação voltará a ser abordada em momento oportuno deste trabalho. Mais importante, neste momento, é a indicação da possibilidade de tendências humano-genéricas derivadas de pores teleológicos e causalidades se apresentarem à sociabilidade como entrave de desenvolvimento, figurando como ontologicamente negativas.

Sempre sobre as afirmações de Lukács, é importante trazer à tona que tais tendências fazem parte do desenvolvimento da sociabilidade e podem, em determinados momentos, garantir a sociabilidade, ao passo que reúnem conhecimentos e necessidades de diversos indivíduos.

Argumenta Lukács que a complexificação das relações sociais termina por dar origem a complexos sociais voltados a atender às necessidades específicas oriundas dessa evolução. Se intensifica a divisão social o trabalho, surgem o comércio, as classes sociais, o Estado, a família monogâmica. O conhecimento se complexifica, dando origem à educação como um complexo social específico e a especializações antes desnecessárias e impossíveis. A política, a arte, o esporte, etc., são alguns de tantos outros complexos mediadores da vida social que surgem como decorrência do «afastamento das barreiras naturais». (LESSA, p. 10, 2005)

Dado que a sociedade como tal não possui consciência própria, a associação das consciências individuais em tendências é legatária da locupletação do trabalho originada no complexo objetivação/exteriorização, como já aludido anteriormente. Recorrendo à categoria em que Marx apresenta o “recuo das barreiras naturais” como a crescente preponderância, apesar da indissolúvel vinculação com sua base natural, dos momentos sociais, Lukács explicita que é a condensação das subjetividades que provoca as generalizações em complexos sociais específicos, promovendo um afastamento cada vez maior do momento em que os homens se encontravam na esfera orgânica, mesmo que este processo escape à consciência dos indivíduos inseridos e afetados:

Marx e Engels pensaram algo bem diferente sobre isso. Engels diz sobre a práxis social em geral: Porém, do fato de as vontades singulares – cada uma das quais querendo aquilo que a sua constituição física e as circunstâncias externas, em última instância econômicas (seja as suas próprias bem pessoais ou as da sociedade em geral), demandam – não alcançarem aquilo que querem, mas se fundirem numa média geral, numa resultante comum, ainda não se deve concluir que elas devam ser consideradas = 0. Pelo contrário, cada uma contribui para a resultante e, na mesma proporção, está contida nela. (Livro II, p. 311)

Assim, ao remeter o devir da humanidade à sua própria construção histórica, as tendências humano-genéricas, sejam impulsionadoras ou dificultadoras do desenvolvimento da sociabilidade humana enquanto gênero, só podem ser originadas nos processos de objetivação-exteriorização dos pores individuais em relação com as causalidades existentes e engendradas no processo de reprodução social.

Como já afirmado, não é pretensão neste trabalho realizar uma discussão meticulosa sobre a ontologia do Ser Social, mas o que se faz expor nesta breve digressão é a imersão promovida por Lukács na teoria marxista, apontando categorias ontologicamente positivas nas obras do pensador alemão.

Isto posto, convém suscitar, com grande destaque, na primeira parte de sua obra, onde Lukács aponta nos escritos de Marx o “ponto de partida marxiana do ser social” (286), nomeando como uma “ontologia materialista da natureza” erigida sobre a “prioridade ontológica da economia” (289). É ainda onde serão apontadas, para desenvolvimento posterior na segunda parte de sua obra, questões sobre as quais

não convém abordar neste estudo, como o “papel decisivo da diferença, da oposição e da conexão entre fenômeno e essência”, de onde se ergue a crítica de Marx às falsas representações na tentativa de “restaurar no pensamento a realidade autêntica” (294).

Mas, de singular apoio para a construção deste trabalho é a passagem em que Lukács discute a peculiaridade da nomenclatura da obra “Crítica da Economia Política”:

Naturalmente, a referência imediata diz respeito à crítica dos pontos de vista econômicos burgueses – que por isso mesmo já é bastante importante; mas também está implícito o aspecto para o qual temos chamado a atenção, ou seja, a ininterrupta crítica ontológica imanente de todo fato, de toda relação, de toda conexão relativa a leis. (p. 297)

Demarcamos tal passagem, pois a pretensão, ao longo deste trabalho, é de afirmar tal enunciado evidenciando, na construção do pensamento marxiano, uma crítica sobre a política e o estado como complexos ontonegativos, relacionando a prática política e a criação do estado como conformações determinadas historicamente a partir de um determinado tipo de relação de produção, onde há a apropriação privada de objetivações essencialmente sociais, e não como complexos que necessariamente contribuem para o pleno desenvolvimento da sociabilidade e humanização dos seres.

## 1.2 Inflexão do Pensamento de Marx: da Politicidade Idealista rumo à Originalidade

### **Política: Sua essência negativa como predicado intrínseco ao ser social**

Remeter imediatamente a significação da ideia de política a uma necessidade do pleno desenvolvimento do Ser humano, como se constituísse por excelência arena de resolução de conflitos da vida social, é positivar esta ideia, como vem sendo feito desde a Grécia Antiga até as filosofias políticas ocidentais modernas. Mas, para desvelar a verdadeira razão de ser da política, é necessário ir além desta visão e, repetindo os caminhos trilhados por Marx e percorridos por José Chasin, ultrapassar tal concepção tradicional.

O grande problema de tal concepção naturalizada da política é que, ao aparecer sem precisão histórica, como categoria ideal, fundamenta a existência de um Estado que somente pode ser ideal<sup>8</sup> também, pois se tomada como categoria movente da realidade social, as práticas políticas se mostram imperfeitas, insuficientes à ideia de resolução de conflitos sociais. Mesmo essa imperfeição, aparentemente, não é suficiente para revelar que a política não é predicado intrínseco ao ser social. Faz-se necessário então revelar tal caráter histórico para entendermos que a política foi constituída pelos homens, sendo resposta teleológica não às anomias sociais pontuais, mas sim à própria causa de ser de tais anomias.

É, portanto, necessário precisar a política como surgida em determinado momento histórico como dimensão reguladora de uma nova sociabilidade que se apresentava: a sociedade dividida em classes sociais. Propõe-se aqui o uso de um nível de generalidade razoável ao afirmar que desde que o homem adquire a capacidade da produção de excedente econômico e da expropriação deste excedente, constituindo a propriedade privada, emergem as lutas de classes, próprias das relações de reprodução da vida coadunadas pela exploração do trabalho alheio. Esta é a história que conhecemos até hoje, que constitui, segundo Marx, a pré-história da humanidade. Tais relações de apropriação privada requisitam uma esfera que se traduz nas instituições políticas/jurídicas, tal esfera é requisito para a regulação dos processos baseados em dominação material, em relações de poder entre os homens. Assim, em qualquer período histórico, na pré-história da humanidade, há disputa pelo excedente econômico, havendo também em qualquer sociedade a necessidade destas superestruturas políticas estatais que materializam as leis e os direitos. Tal abstração se sustenta até então na historicidade concreta.

Assim, a política emerge sobre a existência de forças incontroláveis de exclusão, próprias das sociedades de classes, como tentativa de mediação para garantia da continuidade do poder exercido economicamente, na tentativa de conter tais forças ou simplesmente legitimar a negação da existência de tal

---

<sup>8</sup> A categoria *Estado* foi pensada em Hegel na tríade que emerge sobre o conceito chave de seu pensamento que é a *vontade*. Juntamente com a família e a sociedade civil, o Estado aqui representa a reintegração dos interesses antagônicos da sociedade civil. Tais formulações são resultado de um sistema idealista que denota a realidade a partir do pensamento.

incontrolabilidade. A afirmação de sua essência como negativa vem, portanto, pelo fato de não ser predicado intrínseco ao ser social, sendo que sua contribuição é dada para as vias contraditórias da humanização, já que mesmo como regulador das relações de poder e dominação, se concretamente considerada, a política é meio pelo qual a sociedade se complexifica em suas relações, mesmo que contraditórias.

Cabe aqui um alerta: A tarefa que se mostra aqui não deve ser entendida em nenhum momento como tentativa escolástica de resolução de conflitos inexistentes materialmente e sim um olhar atento às sociedades que encerram na política a possibilidade de garantia de mediação entre as classes, na tentativa de realização de uma vida em sociedade que asseguraria a capacidade de contemplação de interesses de todos os indivíduos. Assim, é possível uma aproximação da reconstrução do pensamento marxiano, destacando elementos presentes em seus escritos de juventude até às obras de maturidade, ressaltando a aproximação com o materialismo que é decisiva para a maturação de seu pensamento.

### **Marx nos limites da politicidade idealista**

Destacamos a trajetória do pensamento de Marx, reconstruindo-o desde os escritos de juventude (década de 1840) até a sua fase madura (década de 1850 em diante) na tentativa de alcançar uma máxima aproximação possível com tal construção. Este mesmo movimento é feito pelo próprio autor no prefácio de 1859 para a *Contribuição à Crítica da Economia Política*, que traz elementos da inflexão de seu pensamento rumo à originalidade.

Como é sabido, Marx se encontra em um primeiro momento nos limites do pensamento político idealista, claramente ainda sob influência plena do pensamento hegeliano, encontrando na política e no Estado possibilidades de resolução justa aos problemas materiais da sociedade, relaciona assim o pensamento político ao ser social como expressão ineliminável deste. Este momento em que Marx se encontra em meio à esquerda hegeliana merece destaque, ainda que aproximativo, para que se atente ao fato de que o pensamento marxiano ainda não está completamente formado, aparece como certa extensão do pensamento idealista transcendental hegeliano, portanto a visão que nos chega da relação entre indivíduo, sociedade e



Estado em Marx é, neste momento, ainda balizada por outras determinações que não o Materialismo Histórico<sup>9</sup>.

É em Berlim, na década de 1830, em seus estudos universitários, que Marx se liga ao grupo de jovens hegelianos que cultivam pretensões políticas prussianas<sup>10</sup>. Marx particularmente cultiva a pretensão de assumir cadeira acadêmica, apoiado em Bruno Bauer. Tais ideias são frustradas quando Frederico Guilherme IV ascende ao trono e não corresponde em nada com as expectativas, pelo contrário: as publicações ligadas a esquerda hegeliana são fechadas e os professores ligados ao hegelianismo, incluindo Bruno Bauer, são expulsos das universidades. Apesar do fracasso, tais fatos se mostram frutíferos, pois lançam os jovens hegelianos para fora de suas salas de estudo direto para a realidade material, trazendo questões sobre o Estado e a política para a discussão que culminará na fundação de um jornal em 1842, A Gazeta Renana.

Como não poderia deixar de ser, apresentamos a célebre citação de Marx sobre a importância de tal período:

Os meus estudos profissionais eram os de jurisprudência, com que, todavia, só me preocupei como disciplina secundária, ao lado da filosofia e da história. Em 1842-43, sendo redator da Gazeta Renana vi-me pela primeira vez no difícil transe de ter que opinar sobre os chamados interesses materiais. (MARX, 2014, p. 2)

É em pouco menos de um ano, entre 1842-43, que Marx produz entre 30 a 40 artigos para a Gazeta Renana, sendo que nos últimos meses desempenhou função de redator chefe no jornal. É decisivo para a trajetória de Marx tal contato com as questões da realidade material, mas tal fragmento é aqui apresentado no intuito de

---

<sup>9</sup> Abordagem metodológica desenvolvida por Marx onde há a primazia do ser sobre a ideia, partindo de aproximações sucessivas com o fenômeno. Tal reconstrução teórica dos processos constitutivos históricos sociais permite chegar a uma máxima aproximação possível do que seria a essência das formas moventes.

<sup>10</sup> “Durante os anos de 1838 a 1840, a maior parte dos jovens hegelianos empenhava-se na escrita teológica. Entre os neo-hegelianos, havia um grupo, representado pelos *Anais de Halle* e por Arnold Ruge (...) e pretendiam serem os ideólogos do Estado prussiano em luta contra o cristianismo. Em 1840, a ascensão ao trono de Frederico-Guilerme IV era acolhida pelos jovens hegelianos como o primeiro passo para a efetiva transformação da Prússia num Estado racional.” (BELTRAME, 2009, p. 46)

demonstrar o caminhar do pensamento de Marx de um momento, que de acordo com os estudos e aproximações de José Chasin, se configura como uma “fase pré-marxiana” ao que se será seu pensamento “maduro”:

Com efeito, nos artigos de A Gazeta Renana, Marx é um adepto vibrante da linha de pensamento – clássica e de origem tão remota quanto a própria filosofia – que identifica na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Em outros termos, estado e liberdade ou universalidade e civilização ou hominização se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social, e nessa condição – eterna, sob modos diversos, que de uma ou outra maneira a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade. Politicidade como atributo perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações. (CHASIN, 2012, p. 43)

Para explorar o pensamento deste período em que Marx se vê às voltas com a oposição ao governo prussiano, foram elencados os debates acerca da lei sobre o furto de lenha, em que o autor demonstra sua visão de Estado e política ainda permeada pela concepção positiva herdeira de Hegel, onde a vida em sociedade encontraria uma esfera de mediação acima dos interesses particulares.

Tal discussão se faz sobre quais seriam as sanções a serem adotadas contra a população que, repetindo costume antigo, recolhia lenha nos bosques, ato que seria agora considerado roubo. Marx escreve então uma série de artigos, publicados em 25/10, 27/10, 30/10, 01/11 e 03/11 de 1842 abordando a noção de propriedade, assim procede crítica ao direito que estaria se sobrepondo ao costume como nova relação social que maleficia os pobres de maneira mais pungente.

A lei não está isenta do dever universal de dizer a verdade. Ela tem esse dever duplamente, porque é a voz universal e autêntica da natureza jurídica das coisas. Não é, pois, a natureza jurídica das coisas, que se atém à lei, mas a lei à natureza jurídica das coisas. Quando, porém, a lei denomina roubo de lenha uma ação que apenas é um delito de lenha, então a lei mente, e o pobre é sacrificado a uma mentira legal. (MARX, 1998, p. 255)

Ao que nos parece, Marx inicia a elaboração da contraposição do Estado à propriedade privada quanto à contradição posta na impossibilidade de apropriação da população, sendo que o Estado abandona a sua universalidade quando representa a propriedade privada, sobrepondo os interesses particulares aos comuns de toda população.

E não se nega por si mesmo este brutal ponto de vista que, em atos diversos, retém apenas uma determinação comum e abstrai as diferenças? Se toda violação da propriedade, sem distinção e sem determinação mais precisa, é roubo, não é toda propriedade privada um roubo? Não excluo, por meio da minha propriedade privada, a todo terceiro desta? Não violo pois, o seu direito de propriedade? Se negais a diferença entre os tipos essencialmente diversos do mesmo delito, então negais o delito como uma diferença do direito; desta forma superais o próprio direito, uma vez que todo delito tem um lado em comum com o direito. É, portanto, um fato tanto histórico quanto racional que o rigor, aplicado sem as gradações, anula todo efeito da pena, porque anula a pena como efeito do direito. (MARX, 1998, p. 277)

Apesar de esboçar traços de originalidade quanto à concepção da propriedade privada, pode-se perceber que neste momento o pensamento de Marx ainda não tomou forma por completo sobre algumas categorias, exigindo um comportamento da esfera real compatível com sua construção ideal, como quando faz a crítica ao Estado, contrapõe tal categoria ao que deveria ser, como se fosse possível que assim ela realmente fosse. Mas percebe-se também os embriões de fundamentos importantes na construção do pensamento marxiano como a ideia de que não é o Estado que subordina suas forças em favor de uma classe e sim o interesse racional de classe da sociedade que reduz o Estado ao interesse privado e, ainda, que o Estado se comporta de maneira diversa ao transformar costumes em direitos ou leis, dependendo da classe a que pertence o favorecido, apontando para a questão de um Estado de classe. Tais apontamentos sobre a construção do pensamento marxiano acerca dos problemas materiais e das relações econômicas se fazem consideráveis para demonstrar-se como processo que se eleva com o tempo e a densidade do pensamento.

Além de abordar a questão da propriedade, argumentando que recolher a lenha constitui trabalho e não roubo, pois a lenha caída a ninguém pode pertencer, Marx

elencas que o direito dos camponeses a tal costume emana de sua condição social e que tal direito concedido a tal classe elevaria sua participação no Estado.

Sobre o quê, afinal, discutimos?

Na verdade, a lei rejeita a diferença entre a recolha de lenha caída, o simples delito de lenha e o roubo de lenha. Ela suprime a diferença dos atos como determinante da ação, quando se trata do interesse do transgressor florestal, mas as reconhece quando se trata do interesse do proprietário florestal.

Mas nós homens pouco práticos, em defesa da massa pobre, política e socialmente desafortunada, recorremos ao que os sábios e eruditos servidores da chamada história tem encontrado como a verdadeira pedra filosofal, que transforma toda impura pretensão em puro ouro do direito. Nós reivindicamos à pobreza o direito consuetudinário, e não apenas o direito consuetudinário local, mas um direito consuetudinário que em todos os países é o direito consuetudinário da pobreza. Vamos ainda além, e afirmamos que o direito consuetudinário, por sua natureza, só pode ser o direito desta massa ínfima, despossuída e primordial. (MARX, 1998, p. 256)

E ainda:

Os direitos consuetudinários dos nobres se opõem por seu conteúdo à forma da lei geral. Não podem assumir forma de lei, porque são produtos da falta de lei. Esses direitos consuetudinários, enquanto pelo próprio conteúdo contrastam com a forma da lei, com a universalidade e a necessidade, demonstram precisamente que se trata de ilegalidades consuetudinárias e que não podem valer em oposição à lei, senão que as deve abolir e também, eventualmente, punir como contrárias à lei. (MARX, 1998, p. 258)

Devemos lembrar que estes escritos nos servem aqui de referência à visão positiva de Marx, neste momento, sobre a política, que pode ser exemplificada por diversas passagens em que evoca a ação política do Estado como força necessária, ou ainda quando aponta que o Estado teria como dever garantir interesses e, assim, a participação do povo em geral, incluídas as diferentes camadas sociais, sendo que a necessidade para tal parece ser um “legislador sábio”, que conduz o Estado a sua conformação ideal.

Vive, portanto, nestes costumes da classe pobre, um instintivo sentido de direito. A sua raiz é positiva e legítima, e a forma do direito consuetudinário é aqui tanto mais conforme à natureza quanto a existência mesma da classe pobre constitui, até hoje, um mero costume da sociedade burguesa, que ainda não encontrou para ela um lugar adequado no âmbito da articulação consciente do estado. (MARX, 1998, p. 261)

O legislador sábio prevenirá o delito para não precisar puni-lo, mas não o prevenirá entorpecendo a esfera do direito, mas eliminando a essência negativa de todo impulso jurídico, abrindo com isso, uma esfera positiva de atividades. Não se limitará a remover a impossibilidade dos componentes de uma classe integrarem uma esfera de direitos mais amplos, mas elevará a própria classe à possibilidade real de ter direitos. E se o estado, para isso, não é bastante humano, rico e generoso, é, ao menos seu dever incondicional não transformar em crime aquilo que só as circunstâncias tornam uma transgressão. Deve proceder com maior moderação, encarando como desordem social o que só com maior injustiça poderia castigar como delito anti-social, senão combaterá o instinto social crendo combater a forma anti-social do mesmo. (MARX, 1998, p. 262)

Assim, ele pensa uma política que abre uma “esfera positiva de possibilidades”, porém aponta que as circunstâncias materiais da vida têm de ser pensadas. Como que atenta à terrenalidade, se voltando aos camponeses e ao modo de vida determinado pela situação de camponês, percebe que deste terreno material brotam determinações que têm de ser melhor exploradas. Ainda como ponto de destaque destes escritos – para a tarefa aqui – é a dissertação sobre a relação entre o Estado e o cidadão, demonstrando que o Estado rompe com a universalidade, requisito lógico à ideia de Estado, demonstrando a falta de razão do Estado prussiano:

Mas o estado precisa ver no delinqüente de lenha mais do que um delinqüente, mais do que um inimigo da lenha. Cada um de seus cidadãos não está ligado com ele por mil nervos vitais? E pode o estado cortar todos esses nervos, só porque um cidadão cortou, sem autorização, um nervo apenas? Também num infrator de lenha o estado precisa ver um homem, um membro vivo, no qual corre o sangue de seu coração, um soldado que deve defender a pátria, uma testemunha cuja voz deve valer diante do tribunal, um membro da comunidade capacitado a ocupar cargos públicos, um pai de família cuja existência é sagrada, e, antes de tudo, um cidadão do estado. E o estado não pode excluir facilmente um de seus membros de todas essas

determinações, porque amputa a si mesmo toda vez que faz de um cidadão um delinqüente. Mas, sobretudo, o legislador ético considerará como a mais séria, dolorosa e delicada das operações incluir na esfera da atividade delituosas uma ação que até agora era irrepreensível. (MARX, 1998, p. 263)

Pode-se perceber como o Estado é apresentado como possuidor de um elemento universalizante, uma ligação idealista que promoveria o reencontro do homem consigo mesmo, ao passo que se liga por mil nervos vitais ao indivíduo singular unindo-o aos demais indivíduos em uma comunidade, mas há ainda a passagem “e o Estado não pode excluir facilmente um de seus membros de todas essas determinações, *porque amputa a si mesmo* toda vez que faz de um cidadão um delinqüente” que demonstra esse pensamento marxiano que se movimenta cada vez mais para a realidade material, descendo para o chão da sociedade civil.

Sobre este período, José Chasin nos traz uma carta de Marx endereçada a Arnold Ruge, argumentando que o olhar para esta e a carta que a seguirá, aponta o momento preciso da evolução do pensamento marxiano, ainda sobre a postura positiva frente a política:

Prototípica é a carta de maio de 43, igualmente enviada a Ruge. Nela os vínculos do Marx pré-Marxiano à determinação positiva da politicidade são exemplares e exuberantes. A principiar por uma frase lapidar: “Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar republicano”. E logo em seguida, com a mesma aura, lê-se: “Em primeiro lugar a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acendida outra vez nos corações /.../. Só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade outra vez numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático”. (CHASIN, 2012, p. 45)

Tais formulações evidenciam que Marx continua preso às opções da politicidade idealista, estando circunscrito a uma concepção democrática, pois aponta para uma revolução de sofridos e pensantes oprimidos dentro de tais limites, indicando que alçar à democracia seria alcançar um mundo mais humano. Quatro meses mais tarde, após sua retirada para os estudos, Marx redigirá outra carta à Ruge, na qual ele assume mais claramente o conflito interno do Estado político, já que é “o resumo das lutas práticas da humanidade” e, como tal, expressa suas

contradições. Tal análise de Chasin será referida novamente em ponto próximo neste estudo.

Assim, tendo em análise os escritos da Gazeta Renana e a análise de Chasin sobre as cartas à Ruge no período da Gazeta, por mais que Marx apresente aproximações interessantes, atinge nestes escritos no máximo a questão e não as respostas. Ao concluir, ainda nos escritos da Gazeta, pela irracionalidade do Estado prussiano, não encontra plenamente o porquê. Seu pensamento, ainda permeado pelo idealismo hegeliano, requisita o Estado e a participação política neste Estado.<sup>11</sup>

Mesmo assim, há um avanço rumo às suas formulações futuras mais contundentes ao reconhecer diferentes interesses materiais em jogo, ao passo que o Estado desce ao nível da propriedade privada quando legisla a favor de interesses particulares, que são minoritários e não do conjunto da população.

### **Maturação do pensamento marxiano**

No prefácio de 1859 à “Contribuição para a Crítica da Economia Política”, Marx localiza sua saída da Gazeta e, assim, da vida pública “para o quarto de estudos” exatamente pela necessidade entendida de se debruçar sobre as questões dos “interesses materiais” com as quais se defrontou na Gazeta. É uma necessidade de um aporte teórico suficiente para lidar com tais questões. Buscaremos demonstrar que ocorre uma maturação do pensamento de Marx, em que são gestadas suas críticas: à Hegel e seu sistema filosófico idealista, à Filosofia Política francesa e concepções ocidentais tradicionais da política e da formação do Estado, e por fim, à Economia Política. Duas destas críticas têm seus passos iniciais importantes, em termos de ganhar corpo e consistência, nos debates que trava em 1843 na “Crítica da Filosofia

---

<sup>11</sup> Nos “debates sobre a Liberdade de Imprensa e a Publicação das Discussões da Dieta”, publicado na Gazeta Renana em maio de 1842, Marx discute a representação por estamentos: As dietas eram formadas por representantes dos príncipes, dos cavaleiros, das cidades e das comunas rurais, dependendo, para a participação na eleição dos representantes, a sua propriedade de terra. “A questão é se a província deve ou não ter *consciência da ação de seus representantes*. Ao mistério do governo deve juntar-se o novo mistério da representação? Também no governo o povo é representado. A nova representação do povo por estamentos estaria absolutamente privada de sentido, se seu caráter específico consistir que não atua pela província, mas por si mesma.

do Direito de Hegel”, que culminará, conforme esclarece mais tarde, no seguinte resultado:

Que tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de "sociedade civil", e que a anatomia da precisa ser procurada na economia política. (Marx, 2014, p. 3, grifos nossos)

A crítica de 43, em que Marx dialoga com os parágrafos que tratam do Estado nos “Princípios da Filosofia do Direito” de Hegel, se mostra um texto de transição, que avança nos processos de ruptura com o idealismo filosófico e político. A crítica feita não é somente sobre a contraposição à primazia do Estado e sim sobre o procedimento hegeliano especulativo que coroa toda formação de Estado como racional, como momento de triunfo e elevação à racionalidade, assim se faz também a crítica sobre o tipo de sociabilidade que exige e engendra a existência de tal Estado, identificando e revelando a distância que a argumentação hegeliana toma do mundo sensível, firmando como sujeito a própria ideia em vez dos seres sensíveis, da realidade material.

O pensamento de Hegel é admitido por seus legatários sob pontos distintos de sua teoria, sendo cindido entre duas acepções que encontramos na literatura nomeadas com esquerda e direita hegelianas: avia um grupo que saudava o sistema filosófico ideal especulativo hegeliano, ato necessário para sustentar o poder monárquico e havia a esquerda hegeliana que se ateve ao método dialético, onde as contraposições negam as determinações postas, movendo-as ininterruptamente,. Este é o grupo que denunciará o conteúdo da filosofia de Hegel como um elemento teológico racionalizado, que parte do abstrato para o concreto.

Assim, Marx continua se afastando e realizando críticas às construções ideais de Hegel, exemplo pungente pode ser tomado sobre a possibilidade posta por Hegel da conciliação entre duas esferas naturalmente distintas da vida (política e social) pelo Estado Moderno (monarquia). Marx, ao discordar, enuncia que tal conciliação seria possível somente pela via democrática, pois tal distanciamento é constituído



historicamente pela sua contraditoriedade quanto á participação decisória em tal sistema.

Acompanhando a indicação da argumentação de José Chasin, tais mudanças de posição evidenciam que começa a ser gestada a visão materialista de Marx, com uma profunda influência de Feuerbach<sup>12</sup> que é quem denota esta nova orientação ontológica. Feuerbach é o hegeliano de esquerda que propõe um retorno das ideias ao homem, incluindo sua base natural, como ponto de partida do pensamento. Claro que, para o pensamento de Marx, a experiência da Gazeta Renana enriquecerá tal “aroma feuerbachiano” por ultrapassar as críticas religiosas do autor, mas tal fato não descredencia a crítica em que se requisita uma filosofia que emane da realidade material, do mundo sensível.

Marx avista nos escritos de Feuerbach o conceito de alienação quando este critica o sistema hegeliano por tornar a realidade produto da abstração, como uma realização que extrai do seu devido lugar a realização do ser. Tal argumento aparece sobre a religião como forma de alienação, revelando que o pensamento religioso é uma projeção do próprio homem, de atributos humanos que estão separados de si, alienados de si, como citado por Celso Frederico:

“Abstrair é pôr a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem fora do homem, a essência do pensamento fora do ato de pensar. Ao fundar todo o seu sistema nestes atos de abstração, a filosofia de Hegel alienou o homem de si mesmo”. (FEUERBACH apud FREDERICO, 1995, p. 41)

Sendo, de acordo com Feuerbach, o homem o único animal capaz de se tomar como ser e como objeto, a proposta apresentada para tal impasse é uma reforma da filosofia que, partindo dos sentidos, estabeleça o homem como centro, que reconcilie o homem com ele mesmo e com a natureza – no sentido de essência distintiva de um ser particular – por adorar a humanidade e a sua natureza como são, com suas

---

<sup>12</sup> Feuerbach publica seus textos, que foram muito influentes, entre o fim de 1830 e à primeira metade da década de 1840, que são recebidos por Marx, Engels e os hegelianos de esquerda de forma geral com muito entusiasmo.

possibilidades materiais reais, suspendendo tal alienação como projeção de si mesmo.

Frente à crítica de Feuerbach á Hegel, Marx, enriquecido com as experiências materiais da Gazeta Renana, aclama tal crítica como sendo a única filosofia que, sendo original, se opõe à Hegel, traçando caminho definitivo ao materialismo. Apesar de, em um primeiro momento, Marx ter reconhecido o conceito feuerbachiano de gênero humano como sociedade, realiza a crítica, ao longo dos anos seguintes, por seus apontamentos estarem muito mais afeitos à natureza do que à política<sup>13</sup>, deixando as questões sobre o ser de lado da discussão ao invocar um homem genérico abstrato. Feuerbach não mantém militância política, apesar de Marx insistir em sua participação à crítica do Estado prussiano, decide em determinado momento se recolher em uma aldeia, apontando neste cenário a “contaminação atmosférica das cidades” (Feuerbach apud Celso Frederico, 1995, p. 28) como fator determinante à filosofia especulativa alemã.

Assim, na crítica de 43, feita por Marx durante sua lua de mel, formula a ideia do antagonismo entre a sociedade civil e o Estado político como uma alienação. O Estado político seria “essência alienada da sociedade civil” que outorga seu poder decisório aos governantes estatais, num movimento de esvaziamento dos seres particulares, possuindo, pela exposição de Hegel, um poder de reintegração da sociedade, que é formada por interesses diversos. Para tal mazela, Marx propõe a democracia direta, pois acredita que o Estado assim será dirigido por todos. Mais uma vez salienta-se que tal posição que ronda a politicidade idealista, em que se vê a possibilidade de resolução da questão do Estado instituindo um poder decisório aberto à sociedade civil.

Marx, recém-casado, vai para Paris logo depois de realizar as anotações críticas á Hegel, lá o autor tem contato com o movimento operário anticapitalista, estuda a revolução francesa e a Economia Política inglesa, que se encontra traduzida para o francês, e funda, juntamente com Arnold Ruge, os Anais Franco-Alemães. Faz-

---

<sup>13</sup> Como a carta de Marx enviada à Ruge em março de 1843, citada por Celso Frederico (1995, p. 53) “Os aforismos de Feuerbach, a meu ver, não têm senão um defeito: remetem demais à natureza e muito pouco à política”.

se necessário, neste momento, alusão anterior ao resgate de José Chasin sobre as cartas de Marx à Ruge, justamente na discussão sobre a fundação dos Anais Franco-Alemães, em que se revela o pensamento marxiano já refeito sobre bases próprias, segundo Chasin:

Com efeito, a carta de setembro parece conter as primeiras manifestações dessa subversão teórica. Nela, Marx discute com Ruge a definição da linha de procedimento a ser adotada pelos Anais Franco-Alemães. Marx registra em primeiro lugar que “não só reina uma anarquia geral entre os reformadores, mas cada um também se vê obrigado a confessar que não tem ideia exata do que se trata de alcançar”. Sintomaticamente, ao inverso das certezas proclamadas nos artigos de A Gazeta Renana, Marx ressalta “que a vantagem da nova tendência consiste precisamente em que não tratamos de antecipar dogmaticamente o mundo, mas que queremos encontrar o mundo novo por meio da crítica ao velho”. (CHASIN, 2012, p. 47)

É nos anais Franco Alemães que se darão publicações importantíssimas para este assunto aqui proposto, como a “Introdução à Crítica da Filosofia de Hegel”, no início de 1844, em que o autor avança sensivelmente na compreensão das relações entre esfera política e base material, ganhando sentido e direção inéditos. Aliás, o ano de 1844 deve ser demarcado como “ano de inflexão ontológica no pensamento de Marx” (Frederico, 1995, p. 12), pois, aos 25/26 anos de idade, Marx elabora de forma decisiva um caminho a ser trilhado.

Outra publicação que demonstra a importância dos Anais Franco-Alemães é o artigo de Engels, autor com quem Marx manterá contato a partir de então, sobre Economia Política. Segundo o próprio Marx, no prefácio de 1859 sobre a formulação da crítica das categorias econômicas, ele “havia chegado por caminho diferente (veja-se o seu livro A situação da classe operária na Inglaterra) ao mesmo resultado que eu” (Marx, 1859).

Tal Introdução, escrita entre o final do ano de 1843 e janeiro de 1844, já em Paris, merece uma atenção detida para este estudo: Inicia trazendo uma crítica materialista à religião, demarcando o homem como base material da existência da ideia religiosa, que se apresenta como uma “consciência invertida do mundo” exatamente por ser expressão de seu “mundo invertido”. Com esta formulação, o sentido de lutar contra a religião ganha radicalidade, mas não se encerram em si, já

que as determinações de que florescem a religião continuariam a ser reproduzidas. Assim, a miséria religiosa expressa a miséria real e só pode ser abolida pela realização do homem. Como diz Marx (2010, p. 146), “a abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência de sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões”.

Trata-se então de modificar as bases materiais que geram as carências que nutrem o ideário de uma “realização fantástica” da humanidade. Marx guia seu olhar sobre como a forma de sociabilidade engendrada pela forma da produção cria essa necessidade de espelhamento fantástico do Homem, assim tal sociabilidade tem de ser criticada.

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a autoalienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo na crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política. (MARX, 2010, p. 146)

Requisitando à filosofia a tarefa de “desmascarar a autoalienação humana em suas formas profanas”, Marx conduz a discussão teológica ao plano terreno, marcando fortemente esta nova visão sobre a política em que é comparada à religião, ou seja, que existe por necessidade criada socialmente pelos homens e não por excelência da realização do ser social, assim como o homem faz a religião e não o contrário, o homem faz a política como autoalienação de si do mundo sensível.

Ao analisar a situação da Alemanha, Marx a descreve como “abaixo do nível da história e da crítica”, se referindo à Alemanha não ter se aberto ainda ao Estado Moderno, se configurando portando como um “moderno antigo regime”.

A crítica da filosofia alemã do direito e do Estado, que teve a mais lógica, profunda e completa expressão em I, surge ao mesmo tempo como a análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele associada e como a negação definitiva de todas as anteriores formas de consciência na jurisprudência e na política alemã, cuja expressão mais distinta e mais geral, elevada ao nível de ciência, é precisamente a filosofia especulativa do direito. Só a Alemanha poderia produzir a filosofia especulativa do direito - este pensamento extravagante e abstrato acerca do Estado moderno, cuja realidade

permanece no além (mesmo se este além fica apenas do outro lado do Reno) -, o representante alemão do Estado moderno, pelo contrário, que não toma em conta o homem real, só foi possível porque e na medida em que o próprio Estado moderno não atribui importância ao homem real ou unicamente satisfaz o homem total de maneira ilusória. Em política, os alemães pensaram o que as outras nações fizeram. A Alemanha foi a sua consciência teórica. A abstração e a presunção da sua filosofia seguiam lado a lado com o caráter unilateral e atrofiado da sua realidade. Se, pois, o status quo do sistema político alemão exprime a consumação do antigo regime, o cumprimento do espinho na carne do Estado moderno, o status quo da ciência política alemã exprime a imperfeição ao Estado moderno em si, a degenerescência da sua carne. (MARX, 2010, p. 151)

A crítica aqui se faz duplamente: Ao Estado político moderno, que se encontra apartado do ser humano real, com sua insuficiência de resolução das contradições da sociedade civil por parte de suas instituições e ao procedimento especulativo hegeliano, como expressão filosófica que coroa tais instituições com o poder real de elevar os embates empíricos ao interesse geral. Tanto o Estado político moderno na sua efetividade quanto a filosofia hegeliana na sua idealidade são impotentes para elevar o particular ao universal.

Sendo o Estado Moderno alemão historicamente conformado sobre reminiscências do passado, o antigo regime aparece como imperfeição oculta do Estado Moderno, mesmo que a Alemanha, no caso, não tenha desfrutado da passagem ao Estado moderno, por tal conformação histórica, experimenta as consequências econômicas de tal transição, assim, participa dos problemas modernos sem desfrutar de tal modernidade política.

A história real da Alemanha é então complementada por seu pensamento ideal filosófico, numa passagem lapidar, Marx demonstra qual o papel do pensamento ao se indagar sobre a possibilidade da crítica ser elemento suficiente para caminhar rumo à consciência do gênero humano:

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se ad hominem, e demonstra-se ad hominem logo que se toma radical. Ser radical é agarrar as coisas pela

raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem. O que prova fora de toda a dúvida o radicalismo da teoria alemã, e deste modo a sua energia prática, é o fato de começar pela decidida abolição positiva da religião. A crítica da religião termina com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem. Termina, por conseguinte, com o imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível – condições que dificilmente se exprimirão melhor do que na exclamação de um francês, quando da proposta de um imposto sobre cães: "Pobres cães! Já querem vos tratar como homens!" (MARX, 2010, p. 151)

Neste momento Marx ultrapassa em muito o materialismo sensualista de Feuerbach e requisita um humanismo, uma centralidade não do homem genérico, mas sim do ser social constituído no mundo sensível, já que tal mundo é criado e transformado pelo homem mediante seu trabalho, trazendo assim a centralidade da emancipação destes homens, pois é na base material que há possibilidade de nascer a revolução, contudo,

As revoluções precisam de um elemento passivo, de uma base material. A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização das suas necessidades. Corresponderá à monstruosa discrepância entre as exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã uma discrepância semelhante entre a sociedade civil e o Estado no interior da própria sociedade civil? Serão as necessidades teóricas diretamente necessidades práticas? Não basta que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento. (MARX, 2010, p. 152)

Assim, tal como o Estado é erigido sobre a sociedade civil, e não como base desta, as revoluções somente são possíveis quando sustentadas pelo povo e por suas carências, não sendo aceitável o ideário especulativo que requisita realizações fantásticas à realidade material. Tal comparação entre as discrepâncias das “exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã” sendo “semelhante à sociedade civil e o Estado” vem trazer à tona a impossibilidade de realização do Estado-pensado e imposto como representação de toda sociedade.

Por fim, é necessário apontar para um elemento importante neste trabalho e que será explorado em ponto a seguir, o da emancipação humana universal via revolução radical *versus* a emancipação política, advinda de uma revolução parcial.

Nesta introdução Marx aponta o que seriam tais revoluções, indicando o limite da emancipação política, aquela “que deixa de pé os pilares do edifício”. Questão importantíssima é a identificação do sujeito histórico capaz de realizar tais revoluções, tema que também terá uma exposição mais detida em breve neste estudo.

O que pretendemos ter demarcado nestas páginas precedentes é que Marx percorre um caminho, não havendo ruptura ou cisão, e sim uma construção em que alguns elementos são ultrapassados, conservando sua contribuição para elaboração posterior. Desde sua visão imersa no idealismo hegeliano, onde vê o Estado e a política como partícipes naturais do ser social, até quando negativa tal participação por entender que são constructos históricos sociais que a própria sociabilidade engendrada pelo modo de produção, se tomada como substância primeira, suprime tais construções. Na política estaria expressa a relação dicotômica sociedade civil e Estado da mesma forma que na religião estaria expressa a relação teologia e materialidade, sendo necessário se voltar contra as formas materiais que exigem tais exaltações que funcionam como alienação do homem de si enquanto gênero, enquanto espécie humana.

## 2 EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA

O horizonte das exposições aqui revisitadas paira sobre a questão da alienação do homem por ele mesmo frente ao mundo e a possibilidade de superação social da alienação, alçando o homem ao núcleo do pensamento. Um tema então abordado foi a crítica de Marx á especulação filosófica como caminho para emancipação, agora abre-se espaço para a discussão que Marx faz sobre as possibilidades e limites de tal ultrapassagem. Para tal, serão utilizados como base três escritos com grande proximidade de tempo entre si, expressando um mesmo momento precioso do pensamento marxiano. A saber, estes escritos são “A questão judaica”, a “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” e “Glosas críticas marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a Reforma Social’. De um prussiano”.

Tem este trabalho a tarefa de aproximação teórica de três movimentos do pensamento marxiano: Nos tempos da Gazeta Renana, com uma crítica ao Estado que não garante a universalidade ao se rebaixar à propriedade privada, Marx faz a crítica, mas ainda conserva a ideia de que o Estado deveria garantir tal universalidade. Um segundo momento é representado em 1843 nas críticas de Kreuznach, onde já se faz presente a impotência das instituições do Estado em elevar o particular ao universal como mediador dos opostos reais, mas ainda não há a conformação do pensamento do Estado de classes. Agora apresentamos o que seria o terceiro momento, em que Marx, discorrendo sobre a natureza do Estado que brota da sociedade civil, pretende demonstrar que o Estado por si não pode efetivar a mediação entre os interesses diversos na sociedade civil, pois é ele mesmo expressão das relações contraditórias da propriedade privada.

Trata-se aqui de entender que a emancipação clamada por Marx se refere à construção de uma sociabilidade que, tendo o homem como ponto de partida e chegada, permita o desenvolvimento pleno das potencialidades humanas, em que o caráter coletivo da vida seja real e não representativo ultrapassa a divisão entre interesse particular e social. Marx demonstrará que não é abolindo os interesses particulares que se alcançará o comunitário. Será necessário abolir a esfera de representação desses interesses, e é aqui que se retoma o fio condutor deste trabalho, pois Marx chegará neste momento às formulações que ontonegavam a política e reorganizam suas ideias sobre o Estado político.



Tais formulações aparecem formuladas na discussão que Marx promove sobre a obra “A questão judaica”, de Bruno Bauer, onde nos aponta que o antagonismo entre vida coletiva e individual não se resolve abolindo expressões deste antagonismo, como a religião, no caso da discussão feita por Bauer, é necessário investigar as causas de tal antagonismo. E mais, fazendo a crítica à emancipação política proposta no texto de Bauer, revela os limites de tal emancipação, que não pode ser remetida a emancipação humana universal, como Bauer o faz.

De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida? Tão somente a crítica à emancipação política mesma poderia constituir a crítica definitiva à questão judaica e sua verdadeira dissolução na “questão geral da época”. (MARX, 2010, p. 36)

Marx denota que a formulação de Bauer é falha, ao tomar para a crítica o “estado cristão e não o estado como tal”, Bauer se fecha na crítica teológica pois, se o Estado se portasse como Estado, isso é de forma política e não teológica, a crítica de Bauer se perde, pois não é feito ao Estado político e sim a ao Estado religioso, criticando a própria religião e não a conformação do Estado.

Criticamos a debilidade religiosa do Estado político ao criticar o Estado político em sua construção secular, independentemente de sua debilidade religiosa. Humanizamos a contradição entre o Estado e uma determinada religião, como, p. ex., o judaísmo, em termos de contradição entre o Estado e determinados elementos seculares, em termos de contradição entre o Estado e a religião de modo geral, em termos de contradição entre o Estado e seus pressupostos gerais. (MARX, 2010, p. 38)

Mas o maior erro de Bauer está em não examinar a relação da emancipação política com a emancipação humana em geral, equivalendo tais categorias. O Estado, ao promover a emancipação política do homem religioso, ele próprio se emancipa da religião, não assumindo nenhuma religião específica como religião do Estado, ele se afirma somente como Estado.

É na segunda parte do texto, intitulada “Bruno Bauer, ‘Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden’”<sup>14</sup>, que Marx aprofunda seus apontamentos quanto ao que há de teológico na questão posta por Bauer sobre a possibilidade de cristãos e judeus de emanciparem. Bauer coloca o judaísmo como crítica religiosa ao cristianismo, assim reduz tudo a uma questão teológica, pois toma como essência do judeu sua religião. Marx, ao ultrapassar a questão como puramente teológica, refaz a própria questão para “qual é o elemento social específico a ser superado para abolir o judaísmo?” (p. 55)

## **2.1 Emancipação política e as bases para constituição do Estado político**

De acordo com Marx (2010, p. 41), “a emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui.”

Emancipar-se é, basicamente, reapropriar-se da capacidade da condução da vida. Esta tomada de rédeas, da regência da vida nas próprias mãos, diz respeito, na discussão aqui realizada por Bauer, a um estamento que quer ter a possibilidade de professar sua religião mesmo estando em um país que mantém outra religião como a religião do Estado. O Judeu requisita que este Estado outorgue tal emancipação mediante o Estado político, por leis que aboliriam politicamente a religião dos assuntos do Estado. A questão é que a emancipação política não é aquela que se espera, livre de contradições:

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre [Freistaat, república] sem que o homem seja um homem livre. (MARX, 2010, p. 38)

Assim, pode o Estado, ao agir abolindo as religiões – conforme proposição Baueriana –, ver-se livre de tal impasse religioso: o homem que quisesse ser religioso o poderia fazer em sua intimidade, mas tal imposição não faria dos homens indivíduos menos religiosos pelo fato de o ser em sua intimidade.

---

<sup>14</sup> “A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres”.

Assim, para Marx (2010, p. 46), “a contradição em que se encontra o adepto de uma religião em particular com sua cidadania é apenas uma parte da contradição secular universal entre o Estado político e a sociedade burguesa.”

Temos revelada uma contradição do Estado com seus pressupostos gerais: o Estado regula tão e somente a esfera da vida que diz respeito às coisas comuns. Portanto, para se escusar de qualquer constrangimento, basta afastá-lo para a esfera da sociedade civil em que ele continua ativo.

Importante demarcar que este deslocamento para a esfera da vida privada não pode ser entendido apenas como realização do impasse, é ainda o gérmen de outro impasse do homem consigo mesmo: a cisão entre as esferas da vida genérica e da vida material e, com isso, as diferentes possibilidades de realizações na vida individual e na vida coletiva, sustentando um estranhamento entre o indivíduo e sua vida genérica.

Daí a formulação de Marx:

[...] Disso decorre que o homem se liberta de uma limitação, valendo-se do meio chamado Estado, ou seja, ele se liberta politicamente, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira abstrata e limitada, ou seja, de maneira parcial. [...]

[...] O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu envolvimento religioso, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua desenvoltura humana. [...]  
(MARX, 2010, p. 39)

O indivíduo que é politicamente emancipado recebe por meio de um intermediário, o Estado, tal liberdade que não é efetiva, pois o homem que se acha livre ainda traz consigo o constrangimento em sua vida particular. Sobre tal tema, ao analisar o ato de alguns Estados de abolir o censo, forma política de reconhecimento da propriedade privada, Marx revela que ao assumir como “distinções não políticas” as determinações sociais, o Estado as libera para agir “à sua maneira”, como propriedade privada, assim, demonstra que é parte dos mecanismos próprios do Estado tal incapacidade resolutiva e não defeito de uma ou outra conformação histórica, faz parte de sua natureza:

No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral, atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. (MARX, 2010, p. 40)

Essa incapacidade resolutiva é ponto determinante para a argumentação proposta neste trabalho e será retomada, na investigação realizada sobre tal incapacidade no texto “Glosas críticas marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a Reforma Social’. De um prussiano”. Cabe aqui um apontamento sobre a necessidade que surge, na investigação marxiana, de revolucionar as premissas do Estado político, da forma de sociabilidade engendrada a partir da propriedade privada.

Faz-se, neste momento, necessária investigação sobre a cisão, já aludida acima, entre “a vida genérica do homem em oposição a sua vida material” sendo apresentadas como esferas que se opõem, de um lado, a “comunidade política” onde vive como “ser comunitário” às voltas com o Estado e, de lado oposto, a “sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado”. A sociedade civil tenta se impor como vida genérica do homem, mas não o consegue, pois é na sociedade civil que continuam a existir os interesses da vida egoísta ou, como trazido por Chasin:

[...] da vida singular voltada e centrada sobre si mesma, ou seja, da vida que nega ou opõe ao gênero, que se contrapõe à universalidade, que se recusa à alteridade, ou seja, que é o oposto do altruísmo – vida centrada sobre as interconexões com os outros, vida afirmativa do gênero, supostamente contida na universalidade política. (CHASIN, 2012, p. 52)

Daí a exigência de uma dupla existência do homem como cidadão que participa dos assuntos políticos do Estado e como portador de direitos de interesse privado que

mantém sua vida real relegada a somente uma esfera da vida. Essa dupla existência é exatamente a consumação da emancipação política, não é parte constitutiva de um processo que caminha rumo à liberdade, pelo contrário, tal cisão é ela mesma todo o processo de emancipação politicamente possível. Em Chasin:

Ou seja, o gesto que cria politicamente a comunidade dos homens ao mesmo tempo a pulveriza civilmente. Gera, de fato, uma contradição entre elementos mutilados: a comunidade política não tem corpos, apenas evanescências éticas e jurídicas, enquanto os corpos dos indivíduos isolados são destituídos de qualquer comunidade, confinados que estão ao egoísmo naturalista, que os priva de qualquer responsabilidade ética ou traço humano em geral, mesmo porque o egoísmo, enquanto denominador comum, inerentemente dissocia e contrapõe. Numa só frase, o cidadão sem corpo e o homem sem gênero são ambos, efetivamente, contornos atroficos, resultantes de predicacões usurpadas. (CHASIN, 2012, p. 54)

Retornando à “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” que, publicado juntamente com “A questão judaica” nos Anais Franco-Alemães, apresenta a discussão sobre *emancipação humana universal e emancipação parcial, meramente política*. Faz-se necessário apontar que é neste texto, ao discutir a possibilidade de a Alemanha alcançar a revolução que a elevaria ao “nível oficial das nações modernas” ou mesmo para além, ao “nível humano”, que Marx (2010, p. 151) vai denotar que há “tarefas que só podem ser resolvidas por um único meio: a atividade prática [...] o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas”.

Assim, reivindicando saída material para os problemas materiais, Marx faz apontamentos sobre o que seria a revolução política: a que

[...] deixa de pé os pilares do edifício. [...] Uma determinada classe empreende, a partir de sua situação particular, uma emancipação geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe. (MARX, 2010, p. 154)

Tal revolução seria, como já aludido aqui, um passo à frente mas, também, como já demonstrado, não se pode de forma alguma findar a ideia de autoconstrução e reapropriação das forças sociais – pelo e para o próprio Homem – pela emancipação

propriamente política, pois não diz respeito à realização das individualidades e sim da subsunção delas à vida privada, polarizando a vida social e política como distintas.

### **Direitos do homem e direitos do cidadão**

Sobre a cisão da vida em esferas distintas, Marx distinguirá os direitos do homem privado dos direitos do cidadão, apontando que são direitos outorgados politicamente, mediante participação na vida política de uma determinada comunidade. São direitos civis, conquistados pelo membro da sociedade civil, indivíduo aquele carregado de determinações egoístas, que centraliza sua vida como “homem separado do homem e da comunidade”.

São concedidos a tal “mônada isolada recolhida dentro de si mesma” direitos naturais a igualdade, liberdade, segurança e propriedade, direitos que o autor vai discutir em sua fundamentação por se tratarem de direitos erigidos a partir das relações contraditórias, das separações entre os homens em seus interesses particulares, revelando a forma da sociedade civil. Na sociedade civil burguesa os direitos de forma geral servem para garantir um único direito supremo: a propriedade privada. Os indivíduos são livres para usufruir de sua propriedade, são iguais no direito de manter tal propriedade e têm sua segurança garantida em prol de exercer tal propriedade, assim:

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (à son gré), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade. Mas, acima de tudo, ela proclama o direito humano, “de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie”.<sup>15</sup> (MARX, 2010, p. 49)

Assim, os ditos Direitos do Homem, expressos na *Declaração Universal dos Direitos do Homem e Cidadão de 1791*, são caracterizados como direitos do homem

---

<sup>15</sup> “Gozar e dispor à vontade de sua propriedade, sua renda, os frutos do seu trabalho e da indústria”.

egoísta, sendo livres para se separar dos demais homens. A segurança, por exemplo, constituiria a garantia do ser separado da comunidade se firmar como egoísta, a sociedade como um todo é limite e não realização para tal homem pertencente à sociedade civil.

Sobre a distinção e correlação da sociedade civil para com o Estado político e seus membros são caracterizados por Marx como *homme* e o *citoyen*. Fica claro que, pela própria natureza da emancipação política, existe uma esfera em que o homem se porta como ser parcial, que se preocupa somente com a garantia de seus direitos particulares e que tal esfera é a sociedade civil, outra esfera oposta a esta é quando se porta ilusoriamente como ser genérico, a esfera da cidadania, da vida coletiva.

A questão que se mostra aqui é a aparência que a comunidade política toma como meio para realização da sociedade civil quando é acionada como garantidora dos direitos do homem, rebaixa o *citoyen* a servo do *homme* da sociedade civil.

Portanto, até mesmo nos momentos do seu entusiasmo juvenil levado ao extremo pela pressão das circunstâncias, a vida política se declara como um simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa. É verdade que suas práxis revolucionárias se encontra em flagrante contradição com a sua teoria. (MARX, 2010, p. 51)

Desta forma, a política é reduzida a simples meio de garantia dos direitos do homem egoísta no bojo da sociedade civil, portanto, para Marx (2010, p. 51) “a relação encontra-se invertida, o fim aparece como meio e o meio como fim”, assim a esfera política é subsumida à esfera de realização imediata de interesses particulares. O cidadão aparece como ser abstrato, uma vez que se escusa de sua individualidade para atuar como ser moral e o homem distinto deste toma a aparência da esfera que o ser social se mostra como real, autêntico. Atesta Marx (2010, p. 52): “Esse homem, membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do estado político. Este se reconhece como tal nos direitos humanos.

Essa cisão entre o homem privado e o cidadão nos revela também uma dupla forma de usurpar as forças sociais do ser. Como homem privado lhe são retiradas as forças pessoais, a representação individual frente à totalidade, e como cidadão lhe é retirada a identificação com os demais seres, usurpando a condição de gênero sendo

que o ser tem de se livrar, no mundo dos direitos, de suas questões individuais para participar de tal esfera.

Apresentada como a revolução da sociedade civil, Marx analisa a dissolução do antigo regime como tal: A feudalidade mantinha elementos da vida política na sociedade civil. Sendo modificada a relação posta entre indivíduo e Estado como totalidade pela cisão da sociedade em duas esferas de realização, é revelado um Estado que lida com seus próprios assuntos como se fossem privados a ele. A revolução política eleva os assuntos de Estado a assuntos do povo,

Desse modo, a revolução política superou o caráter político da sociedade burguesa. Ela decompôs a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, ou seja, nos indivíduos, por um lado, e, por outro, nos elementos materiais e espirituais que compõem o teor vital, a situação burguesa desses indivíduos. Ela desencadeou o espírito político que estava como que fragmentado, decomposto, disperso nos diversos becos sem saída da sociedade feudal; ela o congregou a partir dessa dispersão, depurou - o da sua mistura com a vida burguesa e o constituiu como a esfera do sistema comunitário, da questão universal do povo com independência ideal em relação àqueles elementos particulares da vida burguesa.

A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem egoísta. (MARX, 2010, p. 52)

Com isso permanece a demonstração de que a revolução política foi capaz de dissolver a sociedade em esferas da vida real e da vida política, mas não de revolucionar ou mesmo de pensar criticamente tais esferas. O limite da revolução política se revela ao entender que o homem não se emancipa por tal meio, não ultrapassa a religião, a propriedade privada ou o egoísmo, pelo contrário, ele recebe a libertação para a realização de seus próprios estranhamentos na sociedade civil burguesa.

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só



mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. (MARX, 2010, p. 40)

## Emancipação humana e revolução radical

Eis que:

Toda emancipação é redução (*Zurückführung*) do mundo humano e suas relações ao próprio homem.

A emancipação política é a redução (*Reduktion*) do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forças propres” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010, p. 54)<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> A citação é abordada, neste trabalho, por acreditar conter enunciado central para compreensão da concepção do autor sobre emancipação. Porém, levanta-se aqui uma questão sobre a tradução de algumas edições brasileiras que tivemos contato para entender como podem ser decisivas para o entendimento ou para suprimir parte de seu sentido. Para tanto, as edições foram cotejadas com a edição alemã, DIETZ VERLAG, Berlim, 1981 (WERKE – BAND I), que é aqui apresentada:

“Alle Emanzipation *Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst. Die politische Emanzipation ist die *Reduktion* des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person”. (p. 370)

Da tradução da editora Centauro, tradução de Silvio Donizete Chagas:

“Toda emancipação é a redução do mundo humano, das relações, ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente e, de outro, a cidadão do Estado, a pessoa moral”. (p. 42)

Muito próxima da editora Boitempo, tradução de Nélcio Schneider:

Assim, a emancipação humana seria o movimento capaz de recompor as forças sociais que foram alienadas do ser social como indivíduo e como gênero. Não sendo da ordem das liberdades outorgadas a ele por organismo externo e estranho, é fruto da autoconstituição constante dos seres sociais, capaz de recompor em uma só esfera o homem que foi cindindo pela emancipação política em homem egoísta e cidadão.

Será discutido mais adiante neste trabalho o movimento de perda de si engendrado pelas premissas contraditórias do seio da sociedade burguesa. Cabe aqui apresentar, mesmo que introdutoriamente, a perda de si como a mediação onde o homem é o ser que produz o mundo objetivo de riquezas às expensas de sua própria vida e a favor da propriedade privada. A revolução radical seria a possibilidade de restituir o homem dele mesmo, já que não se resumiria a adquirir direitos que salvaguardam o ser social das contradições da produção e sim a tentativa real da anulação de tais contradições.

Na questão judaica, Marx analisa os elementos sociais que fazem um judeu e não os elementos teológicos, como Bruno Bauer faz.

Não procuremos o mistério do judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real.

Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade *prática*, o *interesse próprio*.

---

“Toda emancipação é *redução* do mundo humano e suas relações ao *próprio homem*.

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral. (p. 54)

Da editora Expressão Popular, tradução José Barata-Moura:

[Sumprime o primeiro período, e segue:] “Toda emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, a indivíduo egoísta independente; por outro, a cidadão, a pessoa moral”. (p. 71)

Assim, percebe-se que tais traduções ou reduzem o sentido de *Zurückführung* equivalendo-o ao sentido de *Reduktion* ou, até mesmo suprimem sua existência no corpo do texto. Já em outra tradução, de Artur Morão, encontramos como:

“Toda emancipação é uma *restituição* do mundo humano e das relações humanas ao próprio Homem.

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo *independente* e *egoísta* e, por outro lado, a *cidadão*, a pessoa moral.” (p. 30)

Assim posto, como *restituição*, o termo *Zurückführung* ganha sentido mais claro, que expressa uma reapropriação das forças sociais se referindo a uma emancipação humana em sentido radical. O que se sugere aqui é que, ao equivaler ambos sentidos a *Reduktion*, que seria uma redução do homem a uma esfera menos humana, talvez se perca a exposição dos dois sentidos de emancipação aqui apresentados no original alemão, suprimindo o sentido de uma emancipação mais ampla.

Qual é o culto secular do judeu? O *negócio*. Qual é o seu deus secular? O *dinheiro*.

Agora sim! A emancipação em relação ao *negócio* e ao *dinheiro*, portanto, em relação ao judaísmo prático, real, seria a autoemancipação da nossa época.

Uma organização da sociedade que superasse os pressupostos do negócio, portanto, a possibilidade do negócio, teria inviabilizado o judeu. (MARX, 2010, p. 56)

Assim, antes mesmo de realizar suas análises nos “Manuscritos Econômico-Filosóficos” já sinaliza que existem bases sociais que produzem determinadas contradições e que, para abolir as contradições é necessário que se revolucione suas bases. Essa é a tarefa de uma revolução radical: ir às bases da contradição e solucioná-la ao abolir a possibilidade de sua existência.

Resgata-se, neste ponto, mesmo que brevemente, a discussão de Marx na “Introdução da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, sobre a necessidade de uma base material para as revoluções e que uma *revolução radical* só é possível uma vez que represente as necessidades radicais da sociedade, trazendo para este texto o que seria a revolução radical, aquela que revolucionaria as premissas da formação do Estado e da política.

Elementar lembrar que os Manuscritos Econômico-Filosóficos, ou Manuscritos de Paris, são redigidos sobre influência de toda a Europa, tendo contato com o operariado e suas lutas, com o modo de produção e estrutura capitalista que se complexifica, e é com tal acúmulo que Marx faz o apontamento de quem seria o sujeito capaz de elevar o homem à verdadeira história da humanidade por uma revolução radical, por meio da:

Formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil; de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos; de uma esfera que possua caráter universal porque seus sofrimentos são universais e que não exige uma reparação particular porque o mal que lhe é feito não é um mal particular, mas o mal em geral, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas que oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si

mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipa-las a todas o que é, em suma, a perda total da humanidade portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma redenção total do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o proletariado. (MARX, 2010, p. 156)

Neste momento, aquela ideia de grupo amorfo que o "povo" tomava nas formulações de Marx é abandonada em prol de uma formulação mais robusta, que lhe dá uma forma mais perceptível na história. O proletariado aparece como "pobreza produzida artificialmente" que provém da "desintegração aguda da sociedade", ou seja, é tal classe que produz a vida material sem se apropriar dela, base da relação contraditória da propriedade privada. Marx encontra, portanto, o sujeito antagônico do próprio capitalismo, pois o proletariado é expressão das bases contraditórias do que será exposto mais tarde por Marx como sistema de produção e reprodução da vida material.

### **A indispensabilidade da revolução, ultrapassando limites da administração política**

No mesmo sentido de entender a miséria a que o proletariado está exposto e as bases elementares de tal, há de se resgatar a preciosa discussão do escrito publicado em agosto de 1844, "Glosas críticas marginais ao artigo 'O rei da Prússia e a Reforma Social'. De um prussiano". Tal escrito demonstra a força do pensamento de Marx em sua tese que tem centralidade neste trabalho: o Estado e a política são erigidos sobre as contradições da propriedade privada, logo, numa revolução radical deverão ser extintos. Assim, a política não é predicado intrínseco do ser social, no sentido das essências absolutas, ainda que em alguma porção possa ser entendida como momento necessário, mas ao que interessa aqui, se abolidas as determinações materiais em que ela se apoia, a própria *relação política de disputa do Estado* será abolida.

Assim, o escrito marxiano que aqui será exposto contribui na discussão da emancipação política *versus* emancipação humana, ao manter a polarização entre um "intelecto político" e um "intelecto social", expondo as determinações da razão política não conseguir assumir a causa dos males sociais. Este ponto voltará a ser abordado

adiante, antes, é necessário um resgate a que se refere ao diálogo dos pensadores para tornar esta discussão mais desenvolvida em conteúdo.

Arnold Ruge escreve artigo sobre a reação do rei a partir de uma revolta dos trabalhadores tecelões que, de acordo com Ivo Tonet, em apresentação do texto aqui explorado, constituiu o primeiro ato público de revolta do proletariado na Alemanha. Ruge, identificado como “um prussiano” remete crítica ao tratamento do Rei a tal revolta por manter a resposta na esfera administrativa retrógrada, reforçando a participação da Alemanha como responsável por adormecer o caráter político de tal fato. Os alemães em geral e até mesmo os próprios proletários não teriam, para Ruge, a dimensão das implicações que a revolta poderia encadear.

A crítica de Marx a esta suposta incapacidade de compreensão alemã ser creditada a questão política se faz citando a Inglaterra como país político por excelência, assim, implicada a lógica da argumentação de Ruge, seriam os Ingleses capazes de compreender os males sociais como pauperismo e também de combatê-los. Ora, o que se materializa na Inglaterra, segundo Marx, não é essa potência de ação contra os males sociais e sim uma alternância ao crédito dos mesmos, hora a uma “educação descuidada” hora aos partidos políticos e, mesmo os partidos reproduzem este pensamento das causas do pauperismo, creditando-as sempre aos seus oponentes:

Na medida em que a burguesia inglesa admite que o pauperismo é uma responsabilidade da política, o whig condissera o tory e o tory o whig a causa do pauperismo. Segundo o whig, o monopólio da grande propriedade fundiária e a legislação protecionista contra a importação de cereais são a fonte principal do pauperismo. Segundo o Tory, todo mal reside no liberalismo, na concorrência, no exagerado desenvolvimento industrial. Nenhum dos partidos encontra a causa na política em geral, pelo contrário, cada um deles a encontra na política do partido adversário; porém, ambos os partidos sequer sonham com uma reforma da sociedade. (MARX, 2010, p. 3)

Sobre o aumento do pauperismo ser creditado à “falha de administração e de assistência” pelo rei da Prússia, Marx revela que este não é o único a pensar desta maneira. Na própria Inglaterra as medidas administrativas são visitadas sem sucesso, o imposto para os pobres administrado pelas paróquias serve de exemplo, porém:

A lição geral que a política da Inglaterra tirou do pauperismo se limita ao fato de que, no curso do desenvolvimento, apesar das medidas administrativas, o pauperismo foi configurando-se como uma instituição nacional e chegou por isso, inevitavelmente, a ser objeto de uma administração ramificada e bastante extensa, uma administração, no entanto, que não tem mais a tarefa de eliminá-lo, mas, ao contrário, de discipliná-lo. Essa administração renunciou a estancar a fonte do pauperismo através de meios positivos; ela se contenta em abrir-lhe, com ternura policial, um buraco toda vez que ele transborda para a superfície do país oficial. Bem longe de ultrapassar as medidas de administração e de assistência, o Estado inglês desceu muito abaixo delas. Ele já não administra mais do que aquele pauperismo que, em desespero, deixa agarrar-se e prender-se. (MARX, 2010, p. 6)

A crítica é feita não só à Ruge e sim à ciência social burguesa como tal, que idealiza as possibilidades de aperfeiçoamento da política como forma de resolução das contradições imanentes da sociedade, como já demonstrado neste trabalho. Portanto, os males sociais, como o pauperismo, não podem ser prerrogativas para se buscar uma revolução política nos termos aqui discutidos, pois tal revolução não alteraria em nada as dinâmicas engendradas pelas bases da sociedade burguesa. Com isso, Marx em uma questão, condensa:

Pode o Estado comportar-se de outra forma?

E segue:

O Estado jamais encontrará no "Estado e na organização da sociedade" o fundamento dos males sociais, como o "prussiano" exige do seu rei. Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal no fato de que não ele, mas o seu partido adversário, acha-se ao leme do Estado. Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado.

O Estado é o ordenamento da sociedade. Quando o Estado admite a existência de problemas sociais, procura-os ou em leis da natureza, que nenhuma força humana é capaz de comandar, ou na vida privada, que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que depende dele. [...]. (MARX, 2010, p. 7)

E ainda não sendo a ineficácia de estancar os males sociais uma falha momentânea da política e sim sua própria essência, a limitação da política e assim do Estado político na resposta dos males sociais se converte na administração dos mesmos, pois,

O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda, frente às consequências que brotam da natureza a-social desta vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas consequências, a impotência é a lei natural da administração. [...] Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela. Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio da sua vida, na essência da sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida. (MARX, 2010, p. 8, grifos nossos)

Passagem riquíssima esta, em que observamos o pensamento de Marx sobre o Estado político, carregado das construções teóricas de todos estes anos, suprassumido o idealismo inicial da influência de Hegel, admitida e superada a contribuição do materialismo de Feuerbach, permeado pelas vivências da Gazeta e agora de Paris, pensamento que evolui meses antes no diálogo com Bruno Bauer, Marx formula o Estado como sustentado na contradição entre sociedade civil e política, existindo assim como antítese da vida privada.

Sobre o intelecto político, expressão teórica da perspectiva da classe burguesa, Marx revela que, quanto mais político, isto é, quanto mais forte o Estado político de um país, menos ele estará disposto a procurar na própria organização do Estado a causa dos males sociais, isso porque o intelecto político é incapaz de enxergar as verdadeiras causas dos males. “O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política” (2010, p. 8). A argumentação que levasse em conta a totalidade encontraria a causa dos males sociais na própria sociedade

burguesa e, retomando a citação acima, “Nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio da sua vida, na essência da sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida”(2010, p .8).

Ainda sobre o intelecto político e agora sobre o proletariado:

Quanto mais evoluído e geral é o intelecto político de um povo tanto mais o proletariado - pelo menos no início do movimento - gasta suas forças em insensatas e inúteis revoltas sufocadas em sangue. Uma vez que ele pensa na forma da política, vê o fundamento de todos os males na vontade e todos os meios para remediá-los na violência e na derrocada de uma determinada forma de Estado. Demonstração: as primeiras revoltas do proletariado francês. Os operários de Lyon julgavam perseguir apenas fins políticos, ser apenas soldados do socialismo. Deste modo, o seu intelecto político lhes tornou obscuras as raízes da miséria social, falseou o conhecimento dos seus objetivos reais e, deste modo, o seu intelecto político enganou o seu instinto social. (MARX, 2010, p. 12)

Ruge despreza a capacidade de reconhecimento do valor de tal revolta por parte dos tecelões, mais uma vez é criticado por Marx, que vê na insurreição o ponto nevrálgico que deve ser abordado, a questão da identificação de classe e o julgo do pilar das relações da sociedade: A propriedade privada.

Lembre-se, antes de mais nada, a canção dos tecelões, aquela audaz palavra-de-ordem de luta na qual lar, fábrica e distrito não são mencionados uma vez sequer e na qual, pelo contrário, o proletariado proclama, de modo claro, cortante, implacável e poderoso, o seu antagonismo com a sociedade da propriedade privada. A revolta silesiana começa exatamente lá onde terminam as revoltas dos trabalhadores franceses e ingleses, isto é, na consciência daquilo que é a essência do proletariado. A própria ação traz este caráter superior. Não só são destruídas as máquinas, essas rivais do trabalhador, mas também os livros comerciais, os títulos de propriedade, e enquanto todos os outros movimentos se voltavam primeiramente contra o senhor da indústria, o inimigo visível, este movimento volta-se também contra o banqueiro, o inimigo oculto. Enfim, nenhuma outra revolta de trabalhadores



ingleses foi conduzida com tanta coragem, reflexão e duração<sup>17</sup>. (MARX, 2010, p.10)

Assim, Marx sinaliza que a revolta em questão não finda seu horizonte na política, pelas suas reivindicações e questões formuladas a partir da perspectiva de classe, traz à discussão diferença radical entre emancipação política e emancipação humana. Ao discutir o que seria elemento originário de qualquer revolução, revela o isolamento de parte da sociedade da comunidade como um isolamento de esfera própria da humanidade, uma negação das possibilidades de realização humana. Assim, a revolução política, consistiria em esta determinada parte da sociedade que se encontra apartada da comunidade intentar superar tal cisão dentro dos limites da política e do Estado, já uma revolução social:

[...] se situa do ponto de vista da totalidade porque - mesmo que aconteça apenas em um distrito industrial - ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana. Ao contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do poder. O seu ponto de vista é aquele do Estado, de uma totalidade abstrata, que subsiste apenas através da separação da vida real, que é impensável sem o antagonismo organizado entre a ideia geral e a existência individual do homem. Por isso, uma revolução com alma política organiza também, de acordo com a natureza limitada e discorde dessa alma, um círculo dirigente na sociedade às custas da sociedade.

[...] Toda revolução dissolve a velha sociedade; neste sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder, neste sentido é política.

---

<sup>17</sup> Nos olhos sombrios /nenhuma lágrima, / Sentados ao tear, eles / rangem os dentes: / – Alemanha, tecemos tua / mortalha, / Tecemos nela a tripla / maldição – /Tecemos, tecemos! // Maldição sobre o Deus /ao qual rezamos / no frio do inverno /e passando fome. /Esperamos e persistimos / em vão – / Ele nos iludiu, nos tapeou, / zombou de nós – / Tecemos, tecemos! // Maldição sobre o rei, / o rei dos ricos, /que da nossa miséria não / se condeou, /que de nós extorque até / o último vintém, / e como a cães nos manda / fuzilar – / Tecemos, tecemos! // Maldição sobre o falso / solo pátrio, / onde só viçam humilhação / e vergonha, / onde cada flor bem cedo / é vergada, / onde podridão e mofo / deleitam os vermes – / Tecemos, tecemos! // Voa a lançadeira, range / o tear / Tecemos sem parar, dia / e noite velha – / Velha Alemanha, tecemos /tua mortalha, / Tecemos nela a tripla / maldição – /Tecemos, tecemos! (MARX, et al., 2010)

[...] Contudo, se é parafrásico ou absurdo uma revolução social com uma alma política, é racional, ao contrário, uma revolução política com uma alma social. A revolução em geral - a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações - é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político. (MARX, 2010, p. 13)

E agora sim é possível a referência à política como momento e não como esfera de realização do ser social, pois nesta passagem, ao evocar a necessidade do *ato político à passagem ao socialismo*, Marx salvaguarda o pensamento de uma desqualificação da política como um todo, ela se torna momento necessário que logo após conseguido revolucionar às verdadeiras bases da forma social da sociedade burguesa que se encontram na produção da vida, o proletariado poderá se *desembaraçar* dela, abolindo-a.

Encerra-se tal período deste trabalho com citação que Marx nos aponta elementos da emancipação verdadeiramente humana e da autoconstituição do ser, dessa retomada do homem pelo próprio homem que tem sido aludida aqui. Ao discutir o elemento de toda revolta – a separação da comunidade –, Marx atinge que a separação se dá pelo trabalho e que tal separação se torna cisão entre o trabalhador e o que é verdadeiramente humano:

Mas a comunidade da qual o trabalhador está isolado é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Essa comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana. A essência humana é a verdadeira comunidade humana. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política. Deste modo, por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela encerra em si uma alma universal; e por mais universal que seja a revolta política, ela esconde, sob as formas mais colossais, um espírito estreito. (MARX, 2010, p. 12)

## **2.2 A forma da produção da vida como elemento determinante aos estranhamentos sociais**

Ao compreender que não há a possibilidade da realização plena do ser apenas pela via política, pois as contradições imanentes da produção do capital não podem ser resolvidas em tal esfera, tais contradições são entendidas como a própria base de tal sistema, assim, se faz necessário pensar a forma da produção e o encadeamento desta forma no estranhamento do ser frente ao mundo.

Na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais.

O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. (MARX, 2014, p. 3)

Importante demarcar a argumentação anterior nesta dissertação, em que a superação de tal estranhamento pelo trabalho não alienado não geraria uma esfera política mais perfeita, pelo contrário, seria ela mesma a supressão da política na supressão da necessidade de esfera de resolução das contradições, já que tais contradições seriam igualmente abolidas.

Para o momento da ultrapassagem da crítica à política idealista para a crítica à economia política, onde o pensamento de Marx se desenha com traços próprios, o ano de 1844 se fez, como já aludido anteriormente, especialmente frutífero. Como exposto, em tal ano Marx se encontra em Paris e, assim, tem contato com o operariado francês, fato que será decisivo para a identificação do sujeito histórico revolucionário. Para demarcar a efetivação da transição do pensamento marxiano da positividade à negatividade ontológica da política, e assim voltar sua atenção às questões da produção da riqueza como produção e reprodução da vida humana, sugerimos um exame aprofundado em duas obras, uma do ano aqui citado: “Os manuscritos econômico-filosóficos” e outra posterior, a “Crítica ao programa de Gotha” (1875).

Reafirma-se o caminho aqui seguido retomando uma passagem já aludida no primeiro capítulo deste trabalho sobre a conclusão de Marx, em 1859, de que sua

investigação, aqui refeita, resulta no enunciado em que as estruturas que são erigidas e sustentadas pela sociedade se baseiam. Afirma Marx (2014, p. 3): “Nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de ‘sociedade civil’, e que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política”.

A citação é propositalmente retomada para aludir que tais obras que serão aqui exploradas são do trato das condições materiais de vida. Marx executa trabalho primoroso na investigação da Economia Política, sempre evocando a vida, as condições materiais de existência, que têm sua expressão definida pela forma da produção. Entender a produção não somente como produção de riqueza e sim como produção e reprodução da vida humana é argumento inédito e de Marx<sup>18</sup> (2010, p. 19): “Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil, etc., na medida em que a economia nacional mesma, ex professo, trata destes objetos.”

E, ainda, de acordo com Marx (2010, p. 91): “O trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador. O trabalhador [produz], portanto, a si mesmo, e o homem enquanto trabalhador, enquanto mercadoria, é o produto do movimento total”.

Marx discorrerá nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, sobre como a economia nacional (economia política), expressão pensada organizativa do modo de produção, pressupõe a propriedade privada sem maiores esclarecimentos de seus fundamentos, plasmando seus pressupostos em todas as esferas da vida humana, demonstrando que a força de trabalho, que é única posse do trabalhador, o reduz:

A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à condição de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em

---

<sup>18</sup> Quem atribui força e ineditismo a tal pensamento é, como citado na primeira parte deste estudo, Györg Lukács, como em: “Temos, portanto, que no caminho do jovem Marx se delineia com clareza aquela orientação no sentido de concretizar, as formações, as conexões, etc. do ser social, que – em sentido filosófico – alcançará seu ponto de inflexão nos estudos econômicos Marxianos. Essas tendências encontram sua primeira expressão adequada nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, cuja originalidade inovadora reside, não em último lugar, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tonando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas.” (LUKÁCS, 1979, p. 14)

relação inversa à potência (Macht) e à grandeza (Grösse) da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos, portanto a mais tremenda restauração do monopólio, que no fim a diferença entre o capitalista e o rentista fundiário (Grundrentner) desaparece, assim como entre o agricultor e o trabalhador em manufatura, e que, no final das contas, toda a sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade. (MARX, 2010, p. 79)

Desta forma, as diversas manifestações da existência humana são permeadas pelo modo de produção da vida material e mesmo a consciência é produto do ser social e não o contrário, como já preconizado aqui na referência ao Prefácio de 1859:

O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência.

Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é senão a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais se desenvolveram até ali. (MARX, 2014, p. 3)

Assim, Marx investigará a relação da propriedade privada – e suas contradições – com a desvalorização do homem como meio de produção, sendo que:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a valorização do mundo das coisas (Sachenwelt) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (Menschenwelt). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (MARX, 2010, p. 80)

Daqui surgem as bases para a magnífica argumentação marxiana, já mencionada no primeiro capítulo, a respeito da exteriorização e objetivação do trabalho como perda de si dos trabalhadores, uma vez que a efetivação do trabalho

se faz como transferência de vida do trabalhador para o produto o qual não se apropriará, configurando o objeto como estranho ao ser que o produz.

Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto do seu trabalho como [com] um objeto estranho estão todas as consequências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (ausarbetet), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (fremd) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. (MARX, 2010, p. 81)

Esta existência fora de si que o trabalhador reproduz em sua objetivação, que se torna alheia e hostil a ele, se conforma como um estranhamento do próprio mundo humano, uma vez que tal mundo material e social é produzido pelo trabalho dos homens. Assim, Marx atinge o arremate de seu argumento sobre a alienação do homem frente ao mundo não poder ser resolvido em um Estado político, pois suas bases estão no estranhamento engendrado pelo modo de produção e as bases e o poder do Estado político, como já demonstrado, são erigidos sobre a própria contradição deste modo de produção.

O estranhamento aqui aludido como não reconhecimento se eleva à questão do gênero humano, pois, ao passo que o trabalho, atividade vital e essencial à reprodução da vida, é tido como *meio* e não como base da existência humana, a própria vida genérica é tida como meio para a satisfação da vida individual

Pois primeiramente o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem apenas como meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é porem a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (art) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como meio de vida. (MARX, 2010, p. 84, grifos nossos)

A vida produtiva como sendo a vida genérica se explica pelo homem produzir universalmente, diferente dos animais que cada qual produz para si o quanto

necessita, assim, para Marx (2010, p. 85), “o objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*”. Desta forma, nas relações da propriedade privada, onde essas objetivações da vida se separam do produtor e se contrapõem a ele, altera-se a relação entre produtor e produto:

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertence a um outro homem fora do trabalhador. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser fruição para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranhado sobre o homem. (MARX, 2010, p. 85)

Assim, da premissa do afastamento do homem de si como perda do próprio gênero, Marx reconstrói sua argumentação concernente à propriedade privada agora sobre bases econômicas, partindo do trabalho estranhado demonstrando a relação de dominação entre os homens:

Através do trabalho estranhado, exteriorizado, {Entäusserung} o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como queira se nomear o senhor do trabalho) com o trabalho.

A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, {Entäusserung} da relação externa (äusserlichen) do trabalhador com natureza e consigo mesmo.

A propriedade privada resulta portanto, por análise, do conceito de trabalho exteriorizado {Entäusserung}, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem estranhado.<sup>19</sup> (MARX, 2010, p. 87)

---

<sup>19</sup> Foi feita a opção, neste estudo, pelo uso da tradução dos Manuscritos Econômico-Filosóficos realizada por Jesus Ranieri para as edições da Boitempo Editorial por questões de acesso à obra. Contudo, parece aqui oportuno demonstrar mais uma vez como questões de tradução são essenciais para o entendimento do texto, pois na tradução utilizada há uma equivalência de dois termos que acaba por diminuí-los enquanto categorias da realidade movente. Sugerimos então que, ao traduzir o termo *Entäusserung* como exteriorização, se perde o sentido que Marx concerne ao texto original, já que tal

O próprio trabalhador produz esse objeto que se plasma como mercadoria externa e estranha a si, vive então o estranhamento como perda do produto de seu trabalho, como não reconhecimento de si no mundo. A exteriorização do produto no interior das relações de produção da propriedade privada se configura como atividade da perda-de-si vital do produtor para outrem, ou seja, como alienação.

Sobre esta contradição entre produção e apropriação ou entre propriedade privada e trabalho, Marx cita que a Economia Política Clássica discutirá tal tema, mas mesmo sobre o posicionamento que o trabalho é a essência subjetiva da riqueza, reforça o que já foi aludido aqui como a ausência de pressupostos, que toma por fato o que precisa ainda ser investigado, desta forma identifica e afirma o trabalho em geral como este que aliena e desumaniza o homem.

A economia política não reconhece no trabalho estranhado a desumanidade que se engendra, tomando o ser que é negado nessas relações como o homem em geral. Tal contradição, para Marx, seria a própria contradição do trabalho estranhado elevada à meio de produção novamente, pois a propriedade privada se ergue como consequência e fundamento do trabalho estranhado e “mais tarde esta relação se transforma em ação recíproca”.

### **Prospectivas a uma nova sociabilidade**

Quanto à possibilidade real para a realização da emancipação humana, Marx aponta que é na emancipação do homem do trabalho estranhado que paira seu horizonte, discorrendo sobre o sujeito capaz de elevar a humanidade a um novo patamar de relações de produção e apropriação, de sociabilidade e de realizações realmente humanas:

Da relação do trabalho estranhado {Entäußerung} com a propriedade privada depreende-se, além do mais, que a emancipação da sociedade da

---

termo se refere à exteriorização no interior do estranhamento (*Entfremdung*), ou seja, como perda-de-si vital do produtor no interior das relações de produção da propriedade privada, como alienação.

Portanto para os fins deste trabalho, será utilizado o sentido de *Entäußerung* como *alienação* e o sentido de *Entfremdung* como *estranhamento* e, sempre que possível, será indicado o uso por meio de chaves { }. Para um estudo da questão, convém conferir as categorias *Lebensäußerung*, *Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung* nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844”. De Monica Hallak.



propriedade privada etc; da servidão, se manifesta na forma política da emancipação dos trabalhadores, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação. (MARX, 2010, p. 88)

A produção produz o homem não somente como uma mercadoria, a mercadoria humana, o homem na determinação da mercadoria; ela o produz nesta determinação respectiva, precisamente como um ser desumanizado (Entmenschts Wesen) tanto espiritual quanto corporalmente – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas. (MARX, 2010, p. 92)

Desta forma, numa generalidade razoável em sentido prospectivo, deve o trabalho estranhado ser suprassumido se a finalidade for ultrapassar este estranhamento humano de si e do mundo.

Uma vez que “No modo (art) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species”, o próprio trabalho como esta atividade provedora da alienação tanto de si mesmo quanto do outro e assim do mundo, deve ser abolido por ser a base dos estranhamentos no mundo, em todas as possíveis expressões: Religiosa, política, etc., ou seja, a atividade como a base para coagulação do inumano nas representações/instituições que se constituem para assegurar as relações da propriedade privada deve ser ultrapassada.

Quanto á “forma política da emancipação dos trabalhadores”, carrega o mesmo sentido da forma política que a revolução social radical tem de assumir, a forma política enquanto momento de destronamento da relação de poder existente, com conteúdo social, como esta suprassunção das relações da propriedade privada, assumindo a possibilidade de uma universalidade real.

A partir da constatação do trabalho afirmado pelas teorias burguesas como atividade base à propriedade privada que desumaniza o ser social, Marx lançará suas formulações de uma possibilidade de ultrapassagem destas formas no complemento ao caderno II dos manuscritos de Paris, onde tratará sobre a propriedade privada e o comunismo.

A supressão do estranhamento-de-si faz o mesmo caminho que o estranhamento-de-si. Considera-se, primeiro, a propriedade privada só em seu aspecto objetivo – mas, ainda assim, o trabalho como sua essência. A sua forma de existência, é portanto, o capital, que deve ser suprimido ‘enquanto tal’ (Proudhon) [...] O comunismo é, finalmente, a expressão positiva da propriedade privada supressa, acima de tudo a propriedade privada universal. (MARX, 2010, p. 103)

A humanidade se defronta com a questão criada por ela própria, a questão em que a humanidade se colocou é representada na forma da sociabilidade ligada às formas de consciência engendradas pelo modo de produção. Assim, a propriedade privada, tal como aparece, é produto histórico social que ao mesmo tempo que lança o ser social em esfera de alienação e estranhamento frente ao mundo e coloca à classe trabalhadora a necessidade e a possibilidade da superação dessas relações. O comunismo aparece, portanto, como projeção que a humanidade alcançaria pela reapropriação das forças sociais.

Marx inicialmente apresenta, criticamente, formas de consciência comunistas que tem um desenvolvimento precário tanto prático quanto teórico, contestando tais formulações que se prendem à ordem fenomênica como a possibilidade de um comunismo rude ou de um comunismo de natureza política, democrático ou despótico, onde o estranhamento ainda permeia as relações de produção, salvaguardando o horizonte em que deve ser pensado o comunismo não como uma comunidade de reapropriação de coisas e sim da reapropriação das forças sociais, como: “[...] condição de supressão (Aufhebung) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si (Selbstentfremdung) humano, e por isso apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem”. (MARX, 2010, p.105)

É requisitado ao homem um retorno a suas relações humanas, uma superação das relações da propriedade privada em prol de relações de outro patamar, um patamar superior de realizações quanto à produção e apropriação, relações consigo e com o outro, como seres partícipes da sociabilidade humana. É alçar o homem a um novo tempo que corresponderá à relação do homem com o trabalho como atividade vital realizadora. Por isso, é uma volta a si mesmo como gênero humano, que edificaria novas relações, próprias ao homem, em que não haveria mais espaço para a relação política como disputa do Estado, ou mesmo para a conformação de um

Estado político, pois tais instituições não seriam mais requisitadas para o jugo da vida em sociedade.

A propriedade privada material, imediatamente sensível (*sinnliche*), é a expressão material-sensível da vida humana estranhada. Seu movimento - a produção e o consumo – é a manifestação (*offenbarung*) sensível do movimento de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc; são apenas formas particulares da produção e caem sob a sua lei geral. A supressão (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a supressão positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, família, Estado etc.; à sua existência humana, isto é, social. (MARX, 2010, p. 106)

Sendo uma reapropriação das forças sociais produtivas, em um “retorno pleno” do “homem para si, enquanto homem *social*, isto é, humano”, como um ser que se autodetermina e enquanto tal um ser aberto, não haveria também o afastamento de parte da sociedade da comunidade, pois as relações de produção não mais dividiriam os homens entre *com* e *sem* propriedade, causa da cisão e da contradição entre sociedade civil e poder político, assim, nesta nova sociabilidade ao falarmos de sociedade nos referiríamos àquela comunidade real, como conjunto dos homens, já aludida aqui.

Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (MARX, 2010, p. 105)

Tais formulações marxianas não pretendem dizer exatamente como seria o comunismo, mesmo porque se referem a abertura de novas possibilidades para vida e não fim em si, bastam prospecções como esta para entender que somente por uma revolução radical poderíamos superar a forma da produção que engendra os

estranhamentos do homem frente ao mundo, mostra assim que o florescimento de um reino da liberdade se daria por este caminho, pelo revolucionamento das bases da sociabilidade burguesa. Em 1859, no “Prefácio à Contribuição para a Crítica da Economia Política” o autor aqui estudado fará um resgate de tais argumentos:

De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em obstáculos a elas. E se abre, assim, uma época de revolução social.

Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura erigida sobre ela.

[...]A grandes traços podemos designar como outras tantas épocas de progresso, na formação econômica da sociedade, o modo de produção asiático, o antigo, o feudal e o moderno burguês. As relações burguesas de produção são a última forma antagônica do processo social de produção, antagônica, não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que provém das condições sociais de vida dos indivíduos.

As forças produtivas, porém, que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para a solução desse antagonismo.

Com esta formação social se encerra, portanto, a pré-história da sociedade humana. (MARX, 2014, p. 4)

É a construção desta argumentação que Marx já preconizava na Introdução da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, ao dizer sobre a possibilidade positiva da emancipação humana, ao requisitar a classe de “cadeias radicais” que é, ela mesma, expressão das relações desumanizadoras no bojo da propriedade privada e possibilidade de ultrapassagem da mesma. Resgatamos ainda, nas glosas de 44, o mesmo sentido de afirmação que o homem, enquanto isolado da comunidade pela forma de desumanidade que o trabalho toma na sociedade burguesa, é elemento revolucionário em busca de realizações verdadeiramente humanas.

Sobre o tema do comunismo é oportuno a visita à “Crítica ao programa de Gotha” uma vez que pode ser considerada como uma das obras onde Marx pensou o comunismo com mais detalhes de forma e conteúdo. Tais escritos datam de 1875 e se fazem como observações ao que seria adotado como programa de princípios pelo

Partido Social-Democrata da Alemanha que está sendo constituído pela junção da Associação Geral dos Trabalhadores Alemães com o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores, este último onde Marx se encontra. A crítica se dará pelo programa ser permeado pelas ideias de Ferdinand Lassalle que suscitam justamente uma forte relação do Partido com o Estado como poder absoluto.

Nosso objeto aqui é uma sociedade comunista, não como ela se desenvolveu a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de sair da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu. (MARX, 2012, p. 30)

É criticando as premissas do futuro programa do Partido que Marx (2012, p. 28) formula algumas questões prospectivas quanto ao interior da sociedade comunista, como ao criticar a formulação a seguir: “A libertação do trabalho requer a elevação dos meios de trabalho a patrimônio comum da sociedade e a regulação cooperativa [genossenschaftliche] do trabalho total, com distribuição justa do fruto do trabalho”.

O trecho acima fornece uma rica interpretação sobre como seria a questão da distribuição da produção neste novo modo de produção: Ao explicar sobre como a sentença “distribuição justa do fruto do trabalho”, denota que, além da justiça ser algo subjetivo e dúbio, “fruto do trabalho” é uma noção vazia. Se tomado o “fruto do trabalho” como “produto social total”, a redistribuição da produção somente se daria após a separação de uma parcela para a substituição dos desgastes dos meios de produção, parcela para expansão da produção e parcela para um fundo de emergências, ainda assim seriam denotado valores para o custo da administração, para sanar os custos do que é geral ao uso de todos como saúde e educação e para sustentar aqueles que são ou se encontram incapazes ao trabalho.

Assim, o que era, em uma primeira formulação considerado possível, a apropriação integral do fruto do trabalho, se mostra descabida, pois a apropriação será, de qualquer forma, parcial. Mas há de se considerar que o que não será apropriado de forma direta pelo produtor será direcionado a sua reprodução de vida também, servindo à comunidade.

Na sociedade em que os meios de produção se tornariam comuns, a forma valor que o trabalho e os meios de subsistência são expressos, será abolida, sendo que:

[...] em oposição à sociedade capitalista, os trabalhos individuais existem não mais como um desvio, mas imediatamente como parte integrante do trabalho total. A expressão “fruto do trabalho”, que hoje já é condenável por sua ambiguidade, perde assim todo sentido. (MARX, 2012, p. 30)

A ideia que Marx expressa contra as formulações que levam o “igual direito” a cabo no programa é que não importará para o consumo que supra as necessidades do produtor a quantidade de trabalho que ele é capaz de fornecer ao trabalho total da sociedade, pois, se mantida a troca de valores como a forma de mercadorias, o direito assegurado seria aquele direito burguês, que expressa o direito de ascender à condição de diferença no seio da sociedade.

Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade.

[...] Além disso: um trabalhador é casado, o outro não; um tem mais filhos do que o outro etc. etc. Pelo mesmo trabalho e, assim, com a mesma participação no fundo social de consumo, um recebe, de fato, mais do que o outro, um é mais rico do que o outro etc. A fim de evitar todas essas distorções, o direito teria de ser não igual, mas antes desigual. (MARX, 2012, p. 32)

Assim, o autor discorre que o comunismo inicialmente poderia incorrer em erros como este, de tomar a questão da distribuição equitativa como necessidade primeira da eliminação da sociabilidade burguesa, sendo a distribuição do consumo reflexo da distribuição das condições da produção, não podem ser tomados como esferas separadas, mas:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela,

a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas[39] forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!”. (MARX, 2012, p. 33)

Na crítica ao ponto 5 da primeira seção do programa, Marx aborda a questão do internacionalismo na luta pela libertação dos trabalhadores que é preconizado pelo programa como uma consciência à “fraternização internacional dos povos”, mas a atuação seria inicialmente dentro do Estado nacional. A crítica posta é sobre a redução da organização internacional proposta, sendo, de acordo com Marx, necessária mesmo nos atos iniciais da organização dos trabalhadores, já que os burgueses se unem fraternalmente entre os diversos países para combatê-los. Elucida ainda que:

A ação internacional das classes trabalhadoras não depende de maneira alguma da existência da “Associação Internacional dos Trabalhadores” . Esta foi apenas uma primeira tentativa de criar um órgão central voltado para aquela atividade - tentativa que, pelo impulso que deu ao movimento, teve uma eficácia durável, mas que, em sua primeira forma histórica, tornou-se impraticável após a queda da Comuna de Paris. (MARX, 2012, p. 37)

Na seção em sequência do escrito aqui estudado, Marx ainda discorrerá sobre importantes pontos como a questão da “superação do sistema salarial juntamente com a lei de bronze do salário” proposta no programa. De acordo com Marx, tal questão é posta ao partido mesmo depois de ter outra tese sobre os salários já difundida, a tese que:

O salário não é o que aparenta ser, isto é, o valor do trabalho ou seu preço, mas apenas uma forma disfarçada do valor ou preço da força de trabalho e ficou claro que o trabalhador assalariado só tem permissão de trabalhar para sua própria vida, isto é, para viver, desde que trabalhe de graça um determinado tempo para o capitalista que o sistema inteiro da produção capitalista gira em torno do aumento desse trabalho gratuito graças ao prolongamento da jornada de trabalho ou do crescimento da produtividade, uma maior pressão sobre a força de trabalho etc.; que, por conseguinte, o

sistema do trabalho assalariado é um sistema de escravidão e, mais precisamente, de uma escravidão que se torna tanto mais cruel na medida em que as forças produtivas sociais do trabalho se desenvolvem, sendo indiferente se o trabalhador recebe um pagamento maior ou menor. (MARX, 2012, p. 38)

Assim, Marx denuncia o quão leviano é tal programa, que ao tentar combater a “lei de bronze”<sup>20</sup> assume a teoria da economia burguesa que, em última instância, denotará que nem mesmo a socialização dos meios de produção seria capaz de proporcionar o fim da miséria, atribuindo-lhe causas naturais. Assim posta, a tentativa do programa não combate as determinações do “sistema do trabalho assalariado”, pois tal como as ciências burguesas, toma a essência do fenômeno pela sua aparência e o resultado de tal ato é a dispensável conclusão a que chegam, que tal luta seria “pela eliminação de toda desigualdade social e política”, sendo que ao abolir o trabalho alienado e a assim as determinações constituintes da divisão de classes sociais a desigualdade social e política não encontraria sequer solo para florescer.

Ao criticar a proposição apresenta na seção III do texto, qual seja:

O Partido Operário Alemão exige, para conduzir à solução da questão social, a criação de cooperativas de produção com subvenção estatal e sob o controle democrático do povo trabalhador. Na indústria e na agricultura, as cooperativas de produção devem ser criadas em proporções tais que delas surja a organização socialista do trabalho total.” (MARX, 2012, p. 40)

Fica apresentada a tendência do posicionamento lassalliano quanto a dicotomia Estado e trabalhadores não se configurar como oposição direta e sim uma relação que pode ser permeada. Ao exigir que o Estado crie e conceda subvenção às cooperativas, o programa subestima o trabalhador, que perde aquele protagonismo como sujeito histórico portador da possibilidade de conduzir a humanidade à um novo

---

<sup>20</sup> Baseada na economia política clássica de Ricardo e Malthus, propõe que os salários não podem ser menores que um mínimo necessário a subsistência do trabalhador, justificando-se pela pretensa teoria de que a massa de trabalhadores crescerá mais rápido que a produção de meios para sua subsistência, ignorando que o valor do salário é dado pelo grau de extração da mais valia produzida.



patamar de sociabilidade. Para Marx (2012, p. 40): “E ainda mais quando se trata de um povo trabalhador que, ao apresentar essas exigências ao Estado, expressa sua plena consciência de que não só não está no poder, como não está maduro para ele!”.

É um retorno às exigências feitas ao Estado, uma volta a necessidade de revoluções políticas, onde os argumentos marxianos, já apresentados neste trabalho, como da incapacidade estrutural do próprio Estado conduzir a humanidade a outro conjunto de determinações de sociabilidade, são ignorados, o que leva o autor a descrever que tal proposição é uma regressão do “ponto de vista do movimento de classes para o do movimento de seitas”, de onde segue:

O fato de que os trabalhadores queiram criar as condições da produção coletiva em escala social e, de início, em seu próprio país, portanto, em escala nacional, significa apenas que eles trabalham para subverter as atuais condições de produção e não têm nenhuma relação com a fundação de sociedades cooperativas subvencionadas pelo Estado! No que diz respeito às atuais sociedades cooperativas, elas só têm valor na medida em que são criações dos trabalhadores e independentes, não sendo protegidas nem pelos governos nem pelos burgueses. (MARX, 2012, p. 41)

É na seção IV que a argumentação de Marx se torna mais cara ao trabalho aqui apresentado. Ele discutirá duas proposições apresentadas no programa que se referem ao Estado, primeiro ao que seria o “Estado livre” que o Partido pretende alcançar, sendo que para o autor a verdadeira motivação dos trabalhadores deveria ser “[...] converter o Estado, de órgão que subordina a sociedade em órgão totalmente subordinado a ela [...]”.

O Partido Operário Alemão – no caso de adotar esse programa – mostra que as ideias socialistas não penetraram nem sequer a camada mais superficial de sua pele, quando considera o Estado um ser autônomo, dotado de seus próprios “fundamentos espirituais, morais, livres”, em vez de afirmar a sociedade existente (e isso vale para qualquer sociedade futura) como base do Estado existente (ou futuro, para uma sociedade futura). (MARX, 2012, p. 42)

Assim, Marx se defronta com as mesmas questões sobre o Estado que já na década de 1840 combatia: o Estado como “ser autônomo” que existe independente da sociedade e assim, pode conduzi-la. A segunda proposição que Marx discutirá gira

em torno de tal problemática: “B) ‘O Partido Operário Alemão exige, como base espiritual e moral do Estado[...]’”. Com tais pressupostos o Partido Social-Democrata Alemão estaria, de acordo com Marx, por “um truque, nem honrado e nem digno” requisitando uma república democrática como se tal conformação política fosse mais adequada à um engendramento social diferente do vivido.

Até mesmo a democracia vulgar, que vê na república democrática o reino milenar e nem sequer suspeita de que é justamente nessa última forma de Estado da sociedade burguesa que a luta de classes será definitivamente travada, mesmo ela está muito acima desse tipo de democratismo, que se move dentro dos limites do que é autorizado pela polícia e desautorizado pela lógica.

Que por “Estado” entende-se, na verdade, a máquina governamental ou o Estado, na medida em que, por meio da divisão do trabalho, forma um organismo próprio, separado da sociedade [...]. (MARX, 2012, p. 44)

Prosseguindo na argumentação, revela-se que o programa que será assumido pelo Partido está muito mais ao terreno das revoluções políticas que ao das revoluções radicais, uma vez que as propostas feitas mantêm as bases da produção de pé, mantendo também a organização do Estado. Como já exposto, o ordenamento deste Estado deveria se reconfigurar politicamente para a ultrapassagem do mesmo, quanto a isto, Marx trará uma formulação preciosa que não pode ser tomada sozinha, com riscos de ser mal interpretada:

Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a ditadura revolucionária do proletariado. Mas o programa é alheio tanto a esta última quanto ao futuro ordenamento estatal da sociedade comunista. (MARX, 2012, p. 43)

Lembremos que este é o momento necessário para ultrapassagem para outra forma de sociabilidade e que o comunismo se dará não no prolongamento de tal “ditadura do proletariado”, mas sim após esse momento político que é, ela mesma, sua destituição. Assim, na processualidade da revolução vão-se abandonando as

formas políticas na mesma medida que vão se fortalecendo as forças genuinamente sociais reapropriadas ao homem.

Pretende-se aqui ter demarcado que o deslocamento do entendimento da *política, especialmente no sentido de relação política de disputa do Estado*, como categoria que concerne sentido de finalidade e realização do ser social, passando pela investigação que revela que os fundamentos se encontram no sentido da manutenção da propriedade privada - que representa a expropriação do trabalho do homem que se plasma em formas de estranhamento e alienação. Assim sendo, a possibilidade de uma esfera política mais desenvolvida que atenda plenamente às necessidades sociais se torna nula e, sendo que combater suas manifestações é tarefa infrutífera, é necessário voltar às suas bases e combater o trabalho estranhado e as relações da propriedade privada como única forma de combater as formas sociais de alienação.

### 3 DUAS CONTRIBUIÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Lança-se mão, neste capítulo final, de duas abordagens orientadas pelo pensamento marxiano demonstrado até aqui, utilizando obras de José Chasin e István Mészáros, que avançam em um mesmo sentido, mas adensam com proposições particulares o pensamento de Karl Marx. Em um primeiro momento serão discutidas as proposições de José Chasin, de onde surgiram os elementos centrais de sustentação da presente dissertação. Em seguida, recorreremos à István Mészáros, valendo-nos principalmente da obra “A montanha que devemos conquistar”.

#### 3.1 José Chasin: ontonegatividade da politicidade

O pensamento de José Chasin, principalmente o conteúdo exposto em “Marx: a determinação ontonegativa da politicidade<sup>21</sup>, foi o eixo estruturante da abordagem das obras de Karl Marx neste trabalho. A orientação, aqui, se deu pelo mesmo caminho que J. Chasin percorreu anteriormente, mas, considerando o momento histórico de sua elaboração – tendo sido gestado desde a década de 1970<sup>22</sup>, sua análise não alcançou, em sua completude, a inadequação da organização política do Estado frente à agudização exponencial das determinações estruturais do sistema do capital, sendo à época ainda profunda a tendência de *reinvocação salvacionista da política*, fato que não encobria o esgotamento da própria política.

Com isso, tomada a rota traçada por J. Chasin, a inflexão do pensamento marxiano é demonstrada no primeiro capítulo deste trabalho não para atestar uma divisão em seu pensamento com vistas de descredenciar uma fase carente de maturação – nominado por J. Chasin como um pensamento pré-marxiano, mas sim para tomar de análise o movimento do próprio pensamento, afirmando a construção ideal das categorias como captura da realidade material, ao passo que eram apreendidas por Marx.

---

<sup>21</sup> Texto inacabado, apresentado no XVII Simpósio Nacional de História, promovido pela Anpuh e realizado em São Paulo, de 19 a 23 de julho de 1993. Publicado em Verinotio Revista On line – nº 15, Ano VIII, ago. 2012, ISSN 1981-061X.

<sup>22</sup> A miséria brasileira – 1964-1994: Do golpe militar à crise social. Santo André: Ad Hominem, 2000.

A pretensão aqui foi a de ter demonstrado nas obras de Marx a orientação chasiniana da ontonegatividade da politicidade, estendendo a questão à organização do Estado e propondo que a politicidade ontonegativa é aquela que participa do Estado, conservando as relações erigidas a partir da propriedade privada. Mas parece oportuno discorrer, ainda que de forma breve, sobre a contribuição de J. Chasin para a tradição marxista, evitando assim uma leitura imprecisa de suas colocações.

Em 1984 José Chasin apresenta texto no Encontro Nacional de Filosofia promovido pela ANPOF, em Diamantina (MG), que é publicado pela revista ensaio 13, intitulado “Democracia política e emancipação humana”. Guardada a necessária referência à conjuntura histórica nacional, J. Chasin debate com *o coro pela democracia* se estaríamos a abrir mão da emancipação humana para nos contentarmos com um arranjo político realizado pelo alto e exaltado como democratização do poder do Estado. Tendo como alicerce as derrotas históricas da classe operária frente ao capital, a requisição à democracia aparece, sempre aqui, de acordo com J. Chasin, como resultado dos deslocamentos das contradições próprias do modo de produção sob a égide do capital, sustentadas em seu interior por determinado tempo, assunto que abordaremos brevemente adiante neste estudo, mas que neste momento diz respeito a uma falsa aparência que carrega um sentido validador, exatamente pela urgência histórica que se experimenta no momento.

J. Chasin explicita sua aproximação com o pensador István Mészáros, e assumindo profundas conexões entre Capital, Trabalho e Estado, destaca o papel do *poder político na autorreprodução ampliada do universo regido pelo capital; e, vice-versa*, já apontando para a definição que veremos a seguir sobre o papel do Estado no sistema do capital e sobre a disputa política de poder, define:

A questão, para Marx, posta da perspectiva do trabalho, cifra-se precisamente pela ruptura do anel vicioso. Ou seja, antes de tudo há que romper com o círculo perverso da própria política. Pondo-se com isto nas condições de desenvolver a luta contra o poder do capital na esfera do próprio capital. Desde suas expressões mais antigas, a concepção marxiana da política é negativa, e, por maiores que tenham sido as modificações ao longo

de seus escritos, a definição negativa da política permaneceu. (CHASIN, 2012, p. 23)

Assim, constata desde já que Marx requisita um *modo de ação* social diverso da disputa política pelo poder de Estado, já que a esta forma cabe as *tarefas negativas ou preparatórias* e não a emancipação humana, delimita assim o limite da ação política que jamais poderá propor a transformação radical do complexo social. Com tais considerações, como não poderia ser diferente, conclui que a democracia perpetua a *totalização recíproca entre sociedade civil e Estado*.

Entre democracia e emancipação põe-se, assim, a diferença que há entre forma de dominação e efetivação de liberdade. Ao limite, na vigência da segunda, fica excluída a primeira, no mínimo por inutilidade. A questão hoje, porém, não é esta. O ponto, em verdade, é bem outro: na presença brutal da dominação sobre o trabalho, que fazer em prospectiva com a ideia e a prática da democracia? Em primeiro lugar, é óbvio, retomá-la como política. Ou seja, como mediação, instrumento, e neste sentido pensá-la na sua real estrutura reprodutora de nexos e liames substantivos. E assim compreendê-la para além de uma simples mágica angelical das formas. Se ela só pode ganhar a trama e a lógica de sua matriz, se ela só pode ser política como política da “sociedade civil”, então sua verdade, sob a regência do capital, só pode ser ou a conhecida verdade liberal dos proprietários ou então a verdade possível dos trabalhadores que neguem a placenta do capital. Ou seja, a democracia poderá ser mediação, ferramenta de combate, na medida em que não for tomada como verdade parcial e limitada da emancipação, mas compreendida como tendo na emancipação a sua verdade real e global. (CHASIN, 2012, p. 25-6)

A partir de então, no texto aqui citado, Chasin passa a requisitar uma ressignificação da democracia de uma perspectiva do trabalho, como possibilidade de fugir do círculo de autodeterminação entre política e capital. Como ponto de interesse deste estudo destacamos sua análise do momento histórico brasileiro (1989), onde relata sua tese sobre o trânsito da forma ditatorial à forma institucional como um arranjo feito pelo auto, evidenciando que o sistema do capital se objetivou de forma específica no Brasil, denominada pelo autor como *Via Colonial*, que, apesar de suas especificidades, conserva o imperativo econômico sobre a disputa política de poder de Estado.

A necessidade de rompimento com a atual *política econômica* aparece, mesmo que não signifique imediatamente erigir nova sociabilidade a partir de nova forma de organização livremente associada da produção, mas como horizonte. Parece importante tal demarcação, pois ainda não há referência neste texto ao qual recorreremos, mas a construção do conceito de uma metapolítica perpassará a questão do horizonte que repousa determinadas ações, como uma prática social distinta da ação política de disputa do poder de Estado, que denuncie os limites desta forma de democracia e que retorne as forças sociais que foram usurpadas da sociedade pela forma atual de política.

Com uma grande diferença de tempo e também de densidade, elencamos a obra “Estatuto ontológico e resolução metodológica” (2009, Boitempo) por se tratar da forma mais acabada da elaboração chasiniana. É nesta obra, como o próprio nome já anuncia, que Chasin vai resgatar um estatuto ontológico na obra marxiana, com explícita inspiração em Lukács, assume que os enunciados concretos de Marx são afirmações ontológicas que partem das sucessivas aproximações com o real, como categorias moventes do real.

É nesta obra que o autor aponta para além da afirmação da continuidade do pensamento marxiano que procura elementos da sua juventude na obra de maturidade, mas afirma um “questionamento e subsequente abandono de todo complexo teórico que, até então, inseria sua reflexão”, de acordo com Chasin (2009, p. 53). Como apresentado nos capítulos anteriores, traça caminho de demonstração nas obras de Marx de um momento que nomeia *pensamento político pré-marxiano de Marx*, com a evocação da política como arena de disputa de interesses coletivos, capaz de elevar o particular ao universal, e sua viragem, com a posição que a política, como disputa de poder de Estado, é historicamente localizada no jogo de regulações próprios das relações regidas sob a égide da propriedade privada, não sendo predicado intrínseco do ser social. Com tal, Chasin indica uma revolução ontológica no pensamento marxiano:

O salto extremo, que vai da sustentação ardorosa do Estado racional como demiurgo da universalidade humana à negação radical de sua possibilidade, consubstanciado pela emergência de um complexo determinativo que se lastreia como reprodução ideal do efetivamente real, transcende as condicionantes mais próximas – dúvidas e influências – e dá início à

instauração de uma nova posição filosófico-científica e à sua correlata postura prática. (CHASIN, 2009, p. 63)

As implicações desta nova posição e postura prática irão emanar de toda a produção de Marx a partir de então, mas Chasin chama atenção para o momento de viragem, determinante para o pensamento maduro de Marx e para a constituição e imbricação entre as três críticas, ter sido gestado na crítica à política. Chasin repõe a relevância do pensamento de Marx sobre a política aduzindo a necessidade de restituição das forças sociais alienadas à política, pois somente realizada e esgotada tal crítica, poderá se elevar à crítica da economia política, por isso Chasin cunha a *expressão determinação ontonegativa da politicidade*, projeta consideração estipulando relevância, uma vez que

Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do ser social. Donde, é ontonegativa, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua pré-história. É no interior da intrincada trajetória dessa pré-história que a politicidade adquire sua fisionomia plena e perfeita, sob a forma de poder político centralizado, ou seja, do Estado moderno (CHASIN, 2009, p. 64).

O caminho trilhado na abertura de horizontes para alcançar a crítica da economia política, passando pela crítica ao pensamento especulativo que se torna também crítica ao Estado, é exatamente o caminho que próprio Marx percorreu em suas formulações, já que expor a usurpação das forças sociais, alienadas à política, é passo relevante para entender a usurpação das forças sociais na apropriação privada do trabalho social. Chasin indica que, ao ser possível expor o *lado negativo do trabalho*, se evidencia a resolução social que requer tal contradição, impulsiona assim a elevação de tal problemática ao solo da prática metapolítica.

Sobre o conceito de metapolítica, Chasin assume o postulado marxiano desenvolvido também por Mészáros, como veremos em momento oportuno, sobre a indispensabilidade da atuação (meta)política enquanto possibilidade de restituição de



forças sociais. Diz respeito à atuação que, repousando sobre o horizonte da emancipação humana universal, restitui as energias sociais se desfazendo simultaneamente. A prática que Chasin requisita se faria necessária na sociedade pós-capitalista no longo processo de dissolução do poder político de Estado, mas, mesmo que dentro dos limites do sistema do capital, havendo perspectivas emancipatórias, a prática política tem de manter o postulado da restituição das forças sociais usurpadas como criação de condições mais favoráveis à organização de um novo sistema sociometabólico de produção e reprodução social da vida. Segundo Chasin (2009, p. 65): “praticar uma política orientada pela superação da política, fazer uma política que desfaça a política, pois seu escopo é a reconversão e o resgate das energias sociais desnaturadas em vetores políticos”.

### **3.2 István Mészáros: Estado e crise estrutural**

Mészáros, ao construir sua análise, assume de pronto a definição do momento histórico que toma para tal feito, e assim o faz na introdução de “A montanha que devemos conquistar”, demarcando a necessidade de analisar o Estado considerando a crise estrutural do capital e seu aprofundamento contemporâneo.

Sob as condições de aprofundamento da crise estrutural do sistema do capital, os problemas do Estado tornam-se, inevitavelmente, cada vez maiores. Pois, na forma há muito estabelecida do processo de tomada de decisão política global, o Estado deveria proporcionar a solução para os problemas que obscurecem nosso horizonte, mas não consegue fazê-lo. Pelo contrário, tentativas de medidas corretivas de Estado – desde intervenções militares perigosas para enfrentar colapsos financeiros graves em uma escala monumental, incluindo as operações de resgate do capitalismo privado realizando pela sempre crescente dívida pública da ordem de trilhões de dólares – parecem agravar os problemas, apesar das vãs garantias em contrário. (MÉSZÁROS, 2015, p. 15)

Assumindo o entendimento do Estado como conformação incapaz de responder à administração da vida pública, o autor corrobora com o ideário marxiano exposto nesta dissertação de um suposto dever ser do Estado que se mostra na atividade prática inatingível. O processo histórico em que se evidenciam as manifestações cotidianas do aprofundamento da crise estrutural do capital somente reforça o distanciamento deste espelhamento fantástico – o dever ser do Estado

plasmado como função administrativa da vida pública – como representação absolutamente distinta de sua verdadeira natureza, que não pode ser corrigida, apenas revelada.

Ao que nos parece, Mészáros não somente assume pressupostos marxianos aqui já contextualizados, mas avança na leitura marxiana ao compor análise da realidade contemporânea e definir o papel da conformação do Estado, assim, em capítulo intitulado de “O fim da política liberal democrática” discorre sobre como as relações de poder empregadas a partir da sociedade de classes antagônicas afirmadas pela propriedade privada se sobrepõe como modo de decisão política, flexionando a democracia a uma conformação meramente formal. Neste mesmo sentido, Mészáros sinaliza a vinculação de respostas à crise estrutural, sob a ótica do Estado, de possibilidades que são:

[...] explícita ou implicitamente, sempre baseadas no pressuposto de que a alienação da tomada de decisão política em geral, há tempos historicamente estabelecida, materializada nos Estados modernos, deve manter-se permanentemente a única estrutura possível de gestão social em geral. (MÉSZÁROS, 2015, p. 35)

O conteúdo posto em oposição a tais possibilidades demonstra a validade do pensamento marxiano. Uma vez que a capacidade de percepção dos elementos coadunados em determinações da crise estrutural do capital participa, necessariamente, de uma concepção crítica da formação do Estado, exposta como “tomada de decisões no processo sociometabólico sob o domínio do capital”, de acordo com Mészáros (2015, p. 36), a questão do *fenecimento do Estado* posta por Marx ganha importância não somente pelo seu horizonte, mas por revelar a verdadeira natureza do Estado em seus processos.

Sobre tal matéria, Mészáros conserva a insistência marxiana da invalidade de uma abolição formal do Estado, como conformações de tomada de decisões políticas, e principalmente a imensa necessidade de reafirmação de tal horizonte, assim como Marx faz na “Crítica do programa de Gotha”, na tentativa de afastar que, em uma unificação, a classe trabalhadora abra mão de princípios revolucionários e se conforme apenas como requerente de melhores condições de vida e de trabalho no interior do atual modo de produção.

Ao discutir “A ilusória limitação do poder do Estado”, buscando as bases do poder político de decisão global que os Estados assumem, Mészáros faz emergir a problemática da identificação imediata do Estado com o Direito, apontando a existência de mediações entre o Estado, como forma de poder político estabelecido, e as regras de funcionamento de um determinado quadro legal instituído. Revelar o caráter de “ilegalidade do Estado como regra recorrente em períodos de grandes crises”, como posto por Mészáros (2015, p. 47), precede o argumento da não equivalência de tais categorias, porém abre a necessidade do debate sobre a relação de poder que exercem entre si, apontando que:

[...] o poder é que estabelece o direito, e não o contrário [...]

Naturalmente, a modalidade particular de afirmar por meio da legislação do Estado, o suposto imperativo para a imposição e legitimação da lei do mais forte [might-as-right] muda historicamente. Mas as determinações fundamentais permanecem as mesmas, enquanto o próprio Estado existir sob qualquer forma. (MÉSZÁROS, 2015, p. 49)

O Estado se afirma por meio do direito, mas o constructo de leis em que se apoia será reconhecido a partir de sua força, chamada aqui por Mészáros de lei do mais forte, é o monopólio estatal da violência e a afirmação da *ilegalidade incorrigível*, ao cometer os diversos tipos de violência em suas práticas próprias de Estado. Assim, em um mesmo sentido que Marx analisa as propostas de sanções a serem aplicadas sobre o furto da lenha, em 1842, o autor faz remissão à questão da greve dos mineiros de 1984 no Reino Unido:

As mentiras cínicas e ideologicamente embelezadas enunciadas em nome da “defesa da democracia” não devem ser confundidas com a própria realidade. Na prática do Estado, não surpreende que a vã tentativa de justificar o injustificável acrescenta insulto à injúria, primeiro atuando da forma mais ilegal/inconstitucional possível contra os mineiros e depois denunciando-os –nas próprias palavras de Margaret Thatcher – como “o inimigo eterno”. (MÉSZÁROS, 2015, p. 58)

Esta ilegalidade incorrigível do Estado, descrito ainda por Mészáros como *privilegio autolegimatório do Estado*, nos remete ao comportamento do Estado como representação de um determinado estamento ou classe, já aludido neste trabalho no

pensamento de Marx. A convergência das duas ideias prossegue ao remeterem as contradições encontradas na conformação estatal ao modo de produção e reprodução da vida ou, como nomeado por Mészáros, à ordem sociometabólica do sistema do capital, e não tão somente ao próprio Estado que serve de manutenção a esta ordem.

Anunciando a necessidade de um desenredar prático através de uma mudança radical da sociedade, Mészáros realiza análise do Estado Democrático Liberal, estendendo sua crítica às demais conformações possíveis de Estado. Destaca a autojustificação do Estado como tendência característica da teoria liberal/utilitarista, de afastar a validade ou mesmo necessidade de questionamento fundamental, utilizando da dissimulação da questão de classes individualiza determinações e antagonismos correspondentes a um determinado modo de produção e naturaliza a subsunção de um determinado grupo. Mészáros (2015, p. 68) elabora sobre este cenário afirmação que é possível reconhecer no entrelaçamento cotidiano entre direito e cargos eletivos: “[...] tanto o processo de legislação e seu quadro estruturalmente condicionado se tornam um completo mistério, confundindo as questões debatidas em vez de esclarecê-las.”

Com tais apontamentos, Mészáros elabora a necessidade de ultrapassagem das conformações políticas de Estado, argumentando que apenas *as características operacionais e processuais* podem estar em algum nível de disputa política, uma vez que um Estado que se examine sobre a *viabilidade e sustentabilidade* de sua própria existência é impraticável, dadas as relações de poder dispostas pelas determinações da forma atual de produção, pela ordem sociometabólica do sistema do capital.

Ao interesse do objeto deste estudo, destacamos ponto de relevância em alargamento expressivo da tradição marxiana na obra aqui analisada, no capítulo 7, “A ordem sociometabólica do capital e o Estado em falência”. Mészáros, ao sintetizar o papel da conformação de Estado no capitalismo não somente como complementar ao sistema sociometabólico do capital, mas devendo ser o retificador das expressões das incoerências estruturais do sistema de produção frente à reprodução social:

Assim, o funcionamento saudável da sociedade depende, por um lado, da natureza das ações produtivas materiais, de acordo com as condições históricas específicas que definem e moldam seu caráter, e, por outro lado, da modalidade do processo geral de tomada de decisão política que

complementa o processo sociometabólico, tal qual ativado na multiplicidade das unidades reprodutivas, materiais particulares, ajudando-as a coerir em um todo sustentável. Sob algumas condições históricas – especialmente sob o domínio do capital como ordem sociometabólica de reprodução – essa coesão é possível somente se a dimensão de controle político geral se constituir como órgão de tomada de decisão separado/alienado de algumas das funções mais vitais. Pois as formações do Estado do sistema do capital devem agir como corretivos necessários por tanto tempo quanto forem historicamente capazes de cumprir tais funções corretivas – para alguns defeitos estruturais identificáveis na própria natureza das estruturas reprodutivas materiais. (MÉSZÁROS, 2015, p. 93)

Aponta que as tais funções corretivas são atribuição primária da organização política do Estado, materializando a proteção aos excessos destrutivos na ordem da reprodução material, nunca em sentido de superação e sim pela *preservação da centrifugalidade competitiva do capital*. Assim, em época de aglutinação das expressões dos defeitos estruturais do capital, esta conformação de Estado capitalista moderno se encontra *em falência* pelo requisito ontológico de regulação de forças antagônicas, demonstrando, em sua incapacidade, a própria impossibilidade de coesão à sustentabilidade, própria do sistema do capital. Com tal enunciado, convém reafirmar mais uma vez a impossibilidade de uma esfera de aperfeiçoamento do Estado político.

Assim, sendo complementar ao sistema sociometabólico do capital, com sua natural condição corretiva, o Estado moderno se apresenta indivisível de sua base, não sendo, portanto, uma superestrutura erigida com base em uma estrutura econômica da sociedade, pois ele mesmo é base para uma materialidade política de sustentação jurídica. Com tal exposição, fica evidente que as relações de poder político, para além das protocolares, noticiadas pelas mídias como casos específicos de má administração pública, fazem parte de uma superestrutura erigida a partir, e indissociável, do caráter ontológico do poder político de Estado.

Com tais colocações, Mézáros direciona que “a montanha a ser conquistada” não é a tomada do Estado pelo poder político, uma vez que a materialidade que sustenta o Estado está além da disputa política democrática. Assim como apontado por Marx, a questão a ser tomada como central é a forma da produção e reprodução da vida, matéria que o Estado não se debruça não por sua conformação mais ou

menos democrática, progressista ou o que se queira nomear, mas sim por sua incapacidade de realizar tal crítica que pousa sob sua própria base.

A questão fundamental, portanto, em seus termos materiais de referência, é a expropriação e a apropriação alienada do trabalho excedente enquanto tal, não apenas esta ou aquela forma particular disso, e em termos da estrutura de comando político geral das determinações regulatórias alienadas de hoje, o Estado enquanto tal. Ambos permanecem ou caem juntos. O tempo disponível da humanidade não pode ser liberado sem isso. Essa é a montanha que devemos conquistar. (MÉSZÁROS, 2015, p. 103)

Mas, como não podemos deixar de apontar a um possível leitor descuidado, Mézszáros em nenhum momento rebaixa sua crítica a uma desqualificação da disputa pelo poder político de Estado, apenas situa que a mesma não compõe horizonte central na organização de uma nova forma de produção e, assim, de novo metabolismo social. Relembra a função negativa da política em Marx, com a ponderação da indispensabilidade da disputa de esferas do Estado, já que a *parcialidade crônica da política* pode influenciar em algum grau as esferas processuais e operacionais que servem ao capital, mas que por sua própria natureza não são absolutamente controladas.

Como caminho necessário a ser trilhado em uma transição, o autor nos remete novamente à Marx com a prospecção da necessidade de restituição dos poderes sociais usurpados da sociedade pela política, esta deve ser a tarefa socialista a se preocupar. Em consonância com esta tarefa, explicita que a função negativa da política se materializa realizando as *funções destrutivas da transformação social*, mas à *reestruturação do sociometabolismo* a política não se adequa.

A dominação do capital sobre o trabalho é de caráter fundamentalmente econômico, não político. Tudo o que a política pode é fornecer as “garantias políticas” para a continuação da dominação já materialmente estabelecida e enraizada estruturalmente. Consequentemente, a dominação do capital não pode ser quebrada no nível da política, mas apenas as garantias de sua organização formal. (MÉSZÁROS, 2015, p. 134)

Assim sendo, a orientação da prática política de setores que se definem como socialistas, que defendem a emancipação humana com a abolição da exploração do

homem pela apropriação privada do resultado do trabalho social, deve promover a restituição dos poderes sociais em sentido prospectivo de restituição da universalidade da sociedade em detrimento do fenecimento da forma parcial que a vida cotidiana adquire frente a usurpação do poder decisório pelo Estado, mesmo que esta restituição só possa ser alcançada plenamente com a revolução social.

A questão posta pelo autor é que mesmo que o sistema do capital não tenha estabelecido um comando unificado mundial de regulação e correção de suas contradições fundamentais, os estados, em sua dinâmica competitiva própria do capital, foram capazes de cruzar as fronteiras, estabelecendo um mundo globalizado que Marx já apontava como imperativo de tal modo de produção. Assim, Mészáros aponta ainda a problemática do alargamento histórico dos limites do sistema do capital com o deslocamento das suas contradições. Mesmo que se movimento no interior de tais limites, não sendo assim um movimento infinito, mas é capaz de possibilitar um tempo maior de sustentação até a saturação de tais contradições, este é o campo do Estado e de sua sustentação política.

Revelando que o Estado deve ser negado, mas que ao mesmo tempo não deve ser mantida a atuação no interior do Estado, Mészáros propõe a tarefa que se desenha durante a *maturação de algumas condições objetivas* para a ação do campo socialista, e reafirmando a relevância do pensamento marxista, Mészáros (2015, p. 162) atenta que *faltam mediações* que precisam ser construídas, postulando que “é simplesmente impossível traduzir diretamente as perspectivas últimas em estratégias políticas aplicáveis”, advertindo com tal sobre um *conflito entre temporalidades*, já que o ato na realidade imediata não é capaz de traduzir todo seu horizonte histórico.

Nesse sentido, a radical transcendência do Estado é um lado da moeda, representando os horizontes finais de toda estratégia socialista. Como tal, deve ser complementado pelo outro lado, a saber, pelo projeto de mediações concretas pelas quais a estratégia final pode ser traduzida em realidade. A questão é, portanto, como reconhecer, por um lado, as demandas da temporalidade imediata sem ser por elas aprisionado; e, por outro lado, como permanecer firmemente orientado para as perspectivas históricas últimas do projeto marxiano sem se afastar das determinações candentes do presente imediato.

Já que para futuro previsível os horizontes da política como tal não podem ser transcendidos, significa simultaneamente “negar” o Estado e atuar no seu interior. Como órgão geral da Ordem Social estabelecida, o Estado é inevitavelmente predisposto a favorecer o presente imediato e resiste à realização das generosas perspectivas históricas da transformação socialista que postulam o fenecimento do Estado. Assim, a tarefa se define como um duplo desafio, visando:

Instituir órgãos não estatais de controle social e crescente auto-administração que podem cada vez mais abarcar as áreas de maior importância da atividade social no curso na nossa “transição da transição”; e, conforme permitam as condições

Produzir um deslocamento consciente nos próprios órgãos estatais -em conjunção com (1) e através das mediações globais internamente necessárias - de modo a tornar viável a realização das perspectivas históricas últimas do projeto socialista. (MÉSZÁROS, 2015, p.165)

Sobre todo o exposto, o ponto final a ser ressaltado da teoria marxiana, adensada pelo pensamento de Mézáros, analisado na obra aqui citada, é que a possibilidade de restituição das forças sociais à sociedade deve ser o imperativo da prática política socialista, inclusive da que se movimenta apenas dentro dos limites da administração do Estado sem o horizonte de transcendê-lo. A alternativa desenhada pelo autor é estabelecida a partir do reconhecimento da dimensão de sua realização, requisita um deslocamento dos órgãos estatais e a instituição de órgãos de controle social logo após estabelecer que a legitimidade da administração do Estado é assegurada por uma materialidade política de sustentação jurídica.

Fica evidente que não há uma relação imediata entre a conquista do poder de Estado e a tomada do controle sociometabólico da reprodução social, já que a organização do trabalho mantém uma dependência estrutural em relação à organização do sistema do capital que é assegurada pela divisão estrutural hierárquica do trabalho. Logo, o que se requisita, com vistas à emancipação humana, é uma *reestruturação radical da totalidade do processo sóciorreprodutivo*, pois, uma vez que *o pilar fundamental de suporte do capital não é o Estado e sim o trabalho*, somente tal empreendimento abarcaria as inter-relações das dimensões



fundamentais do sistema: Capital, Trabalho e Estado. De onde o autor conclui, sobre a organização pós-capitalista e a questão do necessário fenecimento do Estado:

A crítica necessária do poder do Estado, com o objetivo de reduzi-lo e ao final superá-lo só tem sentido se for praticamente implementado, em seu ambiente sociometabólico/material-reprodutivo. Pois, o “fenecimento” do Estado implica não apenas o “fenecimento” do capital (como o controlador objetivado e reificado da ordem social-reprodutiva), mas também a autotranscedência do trabalho da condição de subordinado aos imperativos materiais do capital imposta pelo sistema prevalecente da divisão estrutural/hierárquica de trabalho e poder estatal. Isso é possível apenas se todas as funções de controle do sociometabolismo – que sob todas as formas de dominação do capital devem estar investidas na estrutura de comando material e política de um poder de tomada de decisão alienado – forem progressivamente apropriadas e positivamente exercidas pelos produtores associados. Nesse sentido, o afastamento estrutural objetivo das personificações do capital (em vez do político – jurídico insustentável por si mesmo) por meio de um sistema de autoadministração genuíno é a chave para a reconstrução bem sucedida das estruturas herdadas. (MÉSZÁROS, 2015, p. 171)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Machado – Rapaz, a solução mais fácil era botar o Michel.

Jucá – [concordando] Só o Renan que está contra essa porra. “Porque não gosta do Michel, porque o Michel é Eduardo Cunha”. Gente, esquece o Eduardo Cunha, o Eduardo Cunha está morto, porra.

Machado – É um acordo, botar o Michel, num grande acordo nacional.

Jucá – Com o Supremo, com tudo.

Machado – Com tudo, aí parava tudo.

Jucá – É. Delimitava onde está, pronto.

Machado – Parava tudo. Ou faz isso... Você viu a pesquisa de ontem que deu o Moro com 18% para a Presidência da República?

Jucá – Não vi, não. O Moro?

Machado – É aquilo que você diz, o Aécio não ganha porra nenhuma...

Jucá – Não, esquece. Nenhum político desse tradicional não ganha eleição, não.

Machado – O Aécio, rapaz... O Aécio não tem condição, a gente sabe disso, porra. Quem que não sabe? Quem não conhece o esquema do Aécio? Eu, que participei de campanha do PSDB...

Jucá – É, a gente viveu tudo.<sup>23</sup>

A pretensão na realização deste trabalho foi, sobretudo, contribuir na elucidação das potencialidades e limites da política e do Estado, entendendo por fim que se faz necessária uma ultrapassagem de tais esferas, pela revolução social e imediata restituição das forças sociais usurpadas à política, sendo impossível uma via de aperfeiçoamento que modifique ontologicamente tais categorias. Tal afirmação é

---

<sup>23</sup> Diálogo divulgado pela Folha de São Paulo em maio de 2016 entre o Senador Romero Jucá (PMDB-RR) e o ex-presidente da Transpetro Sérgio Machado, autor da gravação. Transcrição disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/05/1774018-em-dialogos-gravados-juca-fala-em-pacto-para-deter-avanco-da-lava-jato.shtml>.

possível após percorrer o caminho proposto por José Chasin, retomando as leituras de Marx, e refazendo a fundamentação chasiniana que perpassa pela ontologia de Lukács e assume traços importantes das formulações de Mészáros.

O que é necessário ainda dizer aqui neste percurso é sobre a necessidade de compreender a função determinada ontologicamente do Estado e como a política, entendida como disputa política do poder de Estado, atende a estas determinações a partir de uma sustentação jurídica. A partir desta apreensão poderemos embasar, talvez em estudo futuro, os limites do estado como executor de políticas públicas e, ainda, entender também quais instâncias de poder são passíveis de disputa na proposta da via democrática burguesa, evidenciando desde este estudo que o poder de Estado não é efetivamente exercido somente pela instância política protocolar que atinge os níveis de poder internos ao Estado, como a história bem vem nos demonstrando.

Ao que nos parece, ao fim deste estudo, é que o Estado se ergue como o encarregado das correções necessárias dos excessos das expressões da contradição do sistema do capital e a política modula o Estado sobre quais expressões devem ser consideradas excessivamente ultrajantes à humanidade e quais são admissíveis. Assim, apontando para um horizonte humanamente emancipador, se conclui que somente esgotada a crítica à política será possível realizar a crítica econômica, a demonstração do fundamento do valor no trabalho e assim a definição do sujeito revolucionário que sustentará a restituição das forças sociais atualmente usurpadas.

Porém, é necessário considerar o tempo histórico e a maturação das condições sociais e materiais para que tais críticas ganhem corpo e densidade, assim, não cabe relegar dispensabilidade à política, pois em nada afetaria sua existência concreta, sobretudo se consideramos, como bem dito por Mészáros (2015, p.103), que “os corretivos da formação do estado no capital sempre foram *problemáticos*, mesmo na fase ascendente de desenvolvimento do sistema, mas, na fase descendente, eles se tornam cada vez mais aventureiros/arriscados”.

Assim, o que resta ao momento na prática política é repor como meta a revolução social, enquanto se promove, a qualquer oportunidade, a devolução do poder decisório à sociedade, recompondo as forças sociais. Sobre suscitar uma prática metapolítica, “aquela que vai se desfazendo”, ou seja, aquela que vai

restituindo as forças sociais ao passo que as perde, contribuindo para a construção das condições necessárias para o rompimento de uma nova atitude humano societária política, que seja da perspectiva do trabalho. Parece que, se assim colocada, não é tarefa que deve ser adiada até o pós-capitalismo, mas aplicada, dentro dos limites históricos possíveis, como perspectiva para uma nova sociabilidade.

Mesmo sem ser o objetivo principal desta dissertação, parece plausível a tentativa de estabelecer nexos entre a discussão aqui realizada com a realidade objetiva, mesmo que por uma breve remissão aos fatos últimos da conjuntura política brasileira. Para início, lembremos o posicionamento de Chasin, colocado em 1990<sup>24</sup>, sobre a extinção da esquerda *enquanto uma atitude humano sociedade política da perspectiva do trabalho*, havendo somente uma posição na extremidade das posições, isso porque a perspectiva revolucionária foi retirada como meta. No mesmo bojo destas afirmações, Chasin cita os partidos que se reivindicam herdeiros da tradição revolucionária, mas que no seu *ato político concreto, na sua ideação*, transitam dentro da lógica burguesa.

Entender que no Brasil, neste ano de 2018 em especial, está conformado um poder político de Estado sem base de sustentação representativa, mas legitimado por um aparato político que por sua vez se sustenta juridicamente, é de fundamental importância para determinar a relevância deste estudo. A ocorrência dos acontecimentos vem sendo gestada desde a tomada do poder Executivo por setores que alcançam sustentação social capaz de executar políticas públicas de grande alcance, mesmo que se movimentando pela lógica burguesa e jamais alterando a correlação de forças reais do sistema do capital, minimizam as expressões da questão social.

Aqui cabe apontar que a crítica feita por J. Chasin, 13 anos antes da primeira eleição exitosa para Presidente de Lula pelo Partido dos Trabalhadores, foi realizada há tempos, já a requisição que se conformasse uma prática metapolítica dos governos conformados sob esta base é apologética. Não cabe a reivindicação de um comportamento dissímil à proposta inicial, e tal proposta não se mostrou

---

<sup>24</sup> Ver anexo I - Transcrição livre de entrevista à TV Independência de Maringá em 29/09/1990.

revolucionária desde sua constituição. Como colocado na apresentação deste estudo, não será abordada a conformação do Partido dos Trabalhadores, pois a apresentação da determinação ontonegativa da politicidade dispensa tal revisão para os fins aqui determinados. Como a promoção dos deslocamentos das contradições próprias do sistema sociometabólico do Capital encontra também seus limites, a insustentabilidade do governo do PT, deposto por *impeachment* em agosto de 2016 foi puramente política, com determinada e essencial sustentação jurídica. A deposição de uma Presidenta eleita legitimamente sob acusação de crime em uma ação meramente administrativa<sup>25</sup>, é a marca que neste estágio da maturação das forças do Capital se fez insustentável uma democracia participativa.

Com todas as ponderações aqui expostas, o que nos cabe no momento atual é considerar a orientação possível, mas principalmente a orientação necessária, pois a sustentação social em uma conformação que dá continuidade a usurpação das forças sociais, como a história bem nos mostra, não é fator suficiente para sustentar reformas que proponham a inibição do avanço do domínio do Capital sobre o Trabalho. De tudo, o que fica é a necessidade da prática que recoloca a revolução social como meta, enquanto na prática política a disputa pelo poder de Estado tem de ser feita com a proposta de dissolução da politicidade da sociedade, unificando a cisão entre sociedade civil e sociedade política.

---

<sup>25</sup> Denúncia nº 01/2016: “Denúncia por crime de responsabilidade, em desfavor da Presidente da República, Dilma Vana Rousseff, por suposta abertura de créditos suplementares por decretos presidenciais, sem autorização do Congresso Nacional (Constituição Federal, art. 85, VI e art. 167, V; e Lei nº 1.079, de 1950, art.10, item 4 e art. 11, item II); e da contratação ilegal de operações de crédito (Lei nº 1.079, de 1950, art. 11, item 3)”. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/125567>.

## BIBLIOGRAFIA

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. **J. Chasin: a ontonegatividade da politicidade em Marx.** *Verinotio - Revista Online*. nº 9, 2008, Ano V.

ARBIA, Alexandre Aranha. **Contornos de uma práxis sindical: curvatura teórica e ideológica nas concepções e práticas da Central Única dos Trabalhadores.** 2010. 169 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

BELTRAME, Jonece. **A teoria da emancipação humana no pensamento de Marx: da Gazeta Renana aos Anais Franco-Alemães.** Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *campus* de Toledo-PR, 2009.

BOITO JR., Armando. **Estado e Burguesia no Capitalismo Neoliberal.** In Revista de Sociologia e Política. Universidade Federal do Paraná. V. 28. 2007. p. 57-73. Disponível em . Acesso em: 17 fev. 2018.

CHASIN, José. A determinação ontonegativa da politicidade. **Verinotio - Revista Online**. nº 15, 2012, Ano VIII, p. 43-60.

\_\_\_\_\_. **A miséria brasileira.** Santo André: Ad Hominem, 2000.

\_\_\_\_\_. **Estatuto ontológico e resolução metodológica.** São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. **Marx no tempo da Nova Gazeta Renana.** São Paulo: Ensaio, 1987.

CHESNAIS, François. **Crise vem pôr a nu os limites históricos do sistema capitalista.** In Esquerda.net. Disponível [http://www.esquerda.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id](http://www.esquerda.net/index.php?option=com_content&task=view&id) Acesso em 08 de out. 2017.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Notas sobre cidadania e modernidade.** In Revista Praia vermelha. Rio de Janeiro: UFRJ, 1º semestre de 1997. Vol. 1. Nº 1.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e Política: a dualidade de poderes e outros ensaios.** 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.

EIDT, Celso. **O Estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842-1843).** 1998. 286 f. Dissertação (Mestrado em

Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: [http://www.verinotio.org/di/di4\\_racional.pdf](http://www.verinotio.org/di/di4_racional.pdf). Acesso em: 12 maio 2018.

FERREIRA, André Luiz Silva. **Trabalho, estranhamento e comunismo em Marx**. 6º Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Unesp. V. 4, nº 1, 2001. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/andreferreira.pdf>. Acesso em: 14 maio 2018.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx (1843-1844: as origens da ontologia do ser social)**. São Paulo: Cortez, 1995.

\_\_\_\_\_. **Nas trilhas da emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

HALLAK, Monica. **As categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844**. 1999. 177 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: [http://www.verinotio.org/di/di3\\_categorias.pdf](http://www.verinotio.org/di/di3_categorias.pdf). Acesso em: 12 maio 2018.

IASI, Mauro. **As metamorfoses da consciência de classe**. O PT entre a negação e o consentimento. São Paulo: Expressão popular, 2006.

LESSA, Sérgio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. Ijuí-RS: Unijuí, 2007.

\_\_\_\_\_. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. **Mundo dos Homens**. Trabalho e Ser Social. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2002.

LUKÁCS, Györg. **As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem**. In: Revista Temas de Ciências Humanas. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1978

\_\_\_\_\_. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ontologia do Ser Social: Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979b.

MARX, Karl. **A Comuna de Paris**. Belo Horizonte: Aldeia Global, 1979. Coleção Fundamentos.

\_\_\_\_\_. **A questão judaica.** Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/Marx\\_questao\\_judaica.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/Marx_questao_judaica.pdf). Acesso em: 15 maio 2018.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel:** Introdução. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Crítica do programa de Gotha.** São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. **Debates acerca da lei sobre o furto da lenha.** Gazeta Renana nº298, 300, 303, 305 e 307. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. **Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a Reforma Social". De um Prussiano.** São Paulo: Expressão Popular, 2010.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômico-Filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Miséria da filosofia.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.

\_\_\_\_\_. **Prefácio à Contribuição para a Crítica da Economia Política.** Disponível em: <http://www.Marxists.org/portugues/Marx/1859/contcriteconpoli/introducao.htm>. Acesso: 19 maio 2018.

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

\_\_\_\_\_. **Teses sobre Feuerbach.** Disponível em: <http://www.Marxists.org/portugues/Marx/1845/tesfeuer.htm>. Acesso em: 17 maio 2018.

\_\_\_\_\_. **Zur Judenfrage.** Berlinm: Dietz Verlag, 1981.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista.** São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Sagrada Família,** ou, a A Crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes: Boitempo, 2011.

. \_\_\_\_\_. **Lutas de classes na Alemanha.** São Paulo: Boitempo, 2010.

MÉSZÁROS, István. **A montanha que devemos conquistar:** reflexões acerca do Estado. São Paulo: Boitempo, 2015.

\_\_\_\_\_. **A teoria da alienação em Marx.** Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.



\_\_\_\_\_. **Para além do Capital:** rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2011.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia Política: uma introdução crítica.** São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. TONET, Ivo. **A propósito de "Glosas Críticas"**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis.** 2. ed. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

**ANEXO: Transcrição de entrevista de José Chasin à TV Independência de Maringá em 29/09/1990**

**Entrevistadora:** Terminou hoje o 4º Congresso Estadual de Sociólogos na Universidade Estadual de Maringá. O professor de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, José Chasin, também participou do encontro com o tema “O homem na crise contemporânea”. Ele veio falar sobre as mudanças sociais da última década. Boa noite, professor. Como você analisa as mudanças no leste europeu?

**José Chasin:** Nada surpreendente na medida em que é preciso considerar que o que ocorreu ao longo de mais de meio século no leste europeu foi uma transição para além do Capital, mais uma tentativa de trânsito que se viu frustrada a partir das bases demasiadamente insuficientes, das bases materiais, que não permitiram a progressão no sentido do socialismo. Ou seja, é preciso pensar como um conjunto de experimentos onde baixo nível de desenvolvimento econômico impediu o itinerário do capital. Sociedades se formaram de um novo tipo, porém inteiramente díspares em relação ao ideal socialista, de modo que o que se observa agora é pura e simplesmente uma explicitação por inteiro daquilo que poderíamos fatalmente considerar o insucesso pesadoso de todos os experimentos iniciado em 17.

**Entrevistadora:** Marx estava errado, professor?

**José Chasin:** Não, Marx não estava errado. A história simplesmente criou uma situação em que países que não tinham condições de transitar para o socialismo foram precisamente aqueles onde o tempo permitiu que rompessem com o Capital sem ter as condições de constituir uma nova base econômica e a partir dela uma nova ordem societária que de fato passasse para além dos limites da tragédia capitalista.

**Entrevistadora:** O referencial político da esquerda acabou com a crise no leste europeu, professor? O que é esquerda hoje?

**José Chasin:** A esquerda hoje está morta, no Brasil e internacionalmente. Extinguiu-se por completo a esquerda, enquanto uma atitude humano-societária política da perspectiva do trabalho. O que existem são posições na esquerda, ou seja, na extremidade de um leque de posições políticas que são orientadas pela lógica do Capital. Isto é muito distinto efetivamente de esquerda. Partidos como os que conhecemos no Brasil, PT e PSDB e outros que tais, mesmo os que se consideram

herdeiros de uma tradição revolucionária, podem ser herdeiros na abolição, na subjetividade, mas no seu ato político concreto na sua ideação, na sua teoria, no seu modo de conceber a própria prática são partidos com alguma generosidade na extremidade da lógica burguesa.

**Entrevistadora:** Professor, para terminar, já tivemos Nova República, Estado Novo, agora Brasil Novo e Novo Paraná. Qual o significado do uso da palavra “novo”?

**José Chasin:** No Brasil o uso da palavra “novo” é a reiteração do que há de mais velho. Todos esses “novos” foram reiterações daquilo que vinha ocorrendo na fase imediatamente anterior. Pensemos a transição que se deu do regime militar para o regime do Sarney, foi uma autorreforma pelo alto, ou seja, uma acomodação sobre forma institucional do mesmo teor autocrático que caracteriza as nossas elites econômicas e dominantes do país.

**Entrevistadora:** Muito obrigado pela sua presença em nosso estúdio, tenha uma boa noite, fique com a gente.

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=8ISDBjy9f7E>. Acesso em: 20 jun. 2018.