

MARX E A TRIPLA CRÍTICA ONTOLÓGICA

MARX AND THE TRIPLE ONTOLOGICAL CRITICISM

Henrique Leão Coelho¹

Wesley Sousa²

RESUMO: O texto em tela visa delinear a tripla crítica ontológica que consigna a “virada marxiana” na obra de Karl Marx. O artigo busca definir a pertinência e evolução da teoria marxiana que se engatou a partir de um acerto de contas contra as imputações dos redutos idealistas. Ademais, o texto demonstra o diapasão ontológico da obra do autor alemão em detrimento das interpretações epistemologistas. As obras seminais que iremos apreender, respectivamente, e de maneira breve, aqui, são: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Sobre a Questão Judaica* e *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Textos, esses, produzidos no decurso dos anos 1843 e 1844.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria marxiana. Especulativismo. Política. Economia política.

ABSTRACT: The text in question aims to outline the triple ontological criticism that marks the “Marxian turn” in the work of Karl Marx. The article seeks to define the pertinence and evolution of Marxian theory, which has been engaged from a settling of scores against the imputations of idealistic redoubts. In addition, the text demonstrates the ontological diapason of the work of the German author to the detriment of epistemological interpretations. The seminal works that we will grasp, respectively, and briefly, here are: *Critica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Sobre a Questão Judaica* and *Manuscritos Econômico-filosóficos*. These texts were produced during the years 1843 and 1844.

KEYWORDS: Marxiana theory. Speculativeism. Politics. Political economy.

INTRODUÇÃO

Quando vamos pensar a instauração teórica de Marx, devemos inaugurar a perquerição através de suas três críticas ontológicas (CHASIN, 1988). A crítica à ontologia Idealista Objetiva de Hegel, crítica à posição especulativa que remete a um ser de abstração carente de determinações, demonstrando-na como uma inversão, como uma falha no reconhecimento da realidade efetiva. A segunda e interrelacionada crítica ontológica, qual seja, aquela que recai sobre a politicidade. Nesse caso, a crítica incide

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Sociólogo, Mestre e Doutorando em Estudos Organizacionais, Trabalho e Sociedade. rickcoelho@hotmial.com orcid: 0000-0003-3657-1414

² Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), Filósofo e Docente em filosofia, Editor-chefe do portal de humanidades Acervo Crítico. wesleysousa666@outlook.com orcid: 0000-0001-7638-5275

<https://doi.org/10.36311/1982-8004.2020.v13.n2.p27-52>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

sobre a sedimentada apreensão da politicidade enquanto atividade inerente “ao ser do homem”, através da qual, Marx mostrará o caráter contingente da práxis social política, em detrimento das especulações ontopositivas (CHASIN, 1988) acerca da política. A terceira crítica ontológica é, por sua vez, a crítica à economia política, que vai perdurar e se aprofundar durante toda obra marxiana, e que irá denunciar seu aspecto ideológico-burguês (mesmo quando relativamente progressista, atinente à sociabilidade burguesa ascendente), isto é, sua exposição de um inexorável essencialismo da relação-capital, portanto, seu naturalismo em relação à sociedade burguesa. Marx, em suma, quer revelar o homem face ao estágio de desenvolvimento capitalista e sua qualidade ontoprática (CHASIN, 2009) possibilitadora de supressão dos estágios alienantes e estranhados, prosseguindo a auto-construção humana através da superação das múltiplas interdições sociais da propriedade privada, dessa feita, individualidade e generidade não emuladas como antagonismo.

Adentraremos nesse texto, portanto, em alguns nuances da tripla crítica ontológica marxiana. De antemão, pode-se afirmar, são críticas diversas e relacionadas, que se apresentam na medida do enriquecimento teórico de Marx, dotando a todas elas um certame reflexivo, uma interdeterminação, produzindo uma interpenetração crítica abrangente das esferas diversas do ser social. É nesse sentido que em uma crítica se pode espelhar a outra, na medida em que derivam da mesma concepção materialista e histórica, edificada, cada uma, segundo a “matriz particular do problema enfrentado”. Os textos principais que iremos apreender, respectivamente, e de maneira breve, aqui, são: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Sobre a Questão Judaica* e *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Textos, esses, produzidos entre 1843 e 1844.

MARX E A CRÍTICA AO ESPECULATIVISMO

No primeiro texto, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, produzido na retirada de Marx ao gabinete de Kreuznach entre maio e outubro de 1843, a influência de Hegel não é indispensável, quanto antes, enforma o diálogo crítico central. A esfera da política, ainda não perpassada por uma crítica marxiana acabada; vigora e viceja positivamente pertencente ao universo democratista radical convictamente afirmado pelo autor alemão de Trier. Entretanto, vejamos, em tom de avanço e de precípua apresentação da crítica ontológica presente e da vindoura (crítica ontológica da politicidade), que o Estado não é visto de maneira especulativa como subordinante (como em Hegel) da sociedade civil, o que implica, sobremaneira, em uma crítica já incisiva e pertinente ao Idealismo Objetivo de Hegel e ao seu modo de conceber o estado e a política, em suma, uma crítica tenaz à demiurgia idealista da Ideia, seu autoengendramento logicista e sua reconciliação consigo na monarquia constitucional.

Resplandece como plataforma inexorável para a instauração da filosofia marxiana, a crítica ao idealismo hegeliano, ao mesmo tempo em que se efetiva concomitantemente o preâmbulo da crítica da politicidade. Existe, no entanto, no texto em tela (*Crítica de 43*) um brio democratista na medida em que a “comunidade política” ainda poderá vicejar como realização das diversidades particulares que organizam e dinamizam a sociedade civil. Há, nesse ínterim, uma inflexão decisiva, na medida em que Marx encontra seu objeto de estudo privilegiado e preponderante: a sociedade civil. A sociedade civil, no entanto, não é dissecada aperfeiçoadamente, isto é, não tem a sua essência alcançada em seus nexos mais determinativos.

Marx revisa criticamente a questão do Estado e da monarquia constitucional edificada por Hegel. É neste momento, sobretudo, que há um marco de sua guinada à concepção materialista e histórica como inflexão filosófica fundamental e diretora. É neste instante, também, que se apodera do objeto que configura veementemente sua atenção na totalidade articulada do ser social, qual seja, a sociedade civil, destacando sua preponderância em relação ao Estado: ao fim do Manuscrito, a letra marxiana informará que o monarca não é a carnatura da Ideia, mas a carnatura acidental da propriedade privada soberana (MARX, 2010). Em contraste, a sociedade civil aparece acobardada e subsidiária ao Estado, na visão Idealista de Hegel.

Vejamos que a crítica que está sendo objetivada, plasmada no terreno da filosofia, é uma crítica que dialoga com a peculiaridade da filosofia alemã da própria época: a ênfase idealista personificada por Hegel e sua onipresença acadêmica. Destaca-se, contudo, que o texto não foi expresso e teleologizado para uma publicação, mas como manuscrito autoexplicativo que erigiu bases investigativas críticas para a configuração de um pensamento que superou as primeiras passadas, quer dizer, que se elevou a um ponto de maior precisão e complexidade apreensiva.

Entende-se, tendo em conta a biografia intelectual de Karl Marx, que a acepção de “verdadeira democracia”, neste momento, persiste ainda tonicamente ligada a uma ontopositividade do terreno político, embora a demiurgia idealista hegeliana venha a ser rechaçada. Em síntese, a crítica ontológica ao Estado Político não se expressa em todo seu acabamento, embora a própria politicidade (e o complexo do Estado) não ganhe lugar de momento preponderante, causa formante da sociedade civil, reversão explícita do especulativismo hegeliano, em que a sociedade civil aparece como predicado do predicado (ENDERLE, 2000). Contudo, o autor ainda não enfrenta integralmente a distinção crucial entre “emancipação política” e “emancipação humana”, na qual chegará no próximo livro, dada sua própria superficialidade quanto à “anatomia da sociedade civil”. É por isso, sobremaneira, que o texto em tela não pode ser lido de forma autonomizada, mas entendido no todo da obra de Marx.

O livro que veio a surgir dos manuscritos de Marx trata dos parágrafos 261 ao 313 dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. O texto, como consta, está distribuído em 39 cadernos. Marx principia, portanto, pela crítica do parágrafo 261 onde já se desvela sobriamente o Idealismo de Hegel: neste, o autor idealista expressa que a liberdade concreta está na identidade entre “interesses particulares” e “interesses gerais”. Em outros termos, interesses da sociedade civil em harmonia com os interesses do Estado. Se é certo que o Estado Político – como Marx confirma - é uma realidade externa, como diz Hegel, há, porém, uma crítica marxiana ao fato de a sociedade civil estar representada idealisticamente em mera subordinação às leis do Estado. Há, contraditoriamente, uma relação de exterioridade entre estado político e sociedade civil, ao mesmo tempo em que que a última tem no primeiro seu “fim imanente” subordinante. Para Hegel, em suma, o Estado seria uma entidade externa que se sobrepõe à “família e à sociedade civil” que, por meio desse engendramento logicista, tem de submeter seus interesses particulares aos “interesses gerais” contidos no Estado.

Mais do que os interesses, o que Hegel expressa é que as leis da esfera privada, as leis da sociedade civil, estão condicionadas às leis do Estado. Isso quer dizer que é o Estado o determinante da sociedade civil. É a Razão soberana que se encontra na forma entificada do Estado (“constituição”, “organismo”) e tem como apêndice (“material” e “finito”) a sociedade civil. Família e sociedade civil são desdobramentos da Ideia alienada e reconciliada na Monarquia Constitucional. Isto é, em suma, divisão da matéria do Estado. A Ideia, sujeito soberano, comanda, portanto, a gênese da sociedade civil como subproduto do próprio Estado, no transcurso de sua reconciliação, de seu vir-a-ser através da História como automovimento lógico.

O desenvolvimento da Ideia, alienada na materialidade (materialidade como alienação por si mesma), é uma necessidade que se desdobra no seu reencontro de si, substanciada subjetivamente na “disposição política” e objetivamente no Estado e em sua “Constituição”. A Ideia é o sujeito e os predicados (substancialidade subjetiva e objetiva), doravante, são a “disposição política” e o Estado com sua respectiva “Constituição” ou “organismo” (MARX, 2010). Assim, a divisão de poderes no Estado passa por uma definição orgânica, dirigida por uma ordem lógica própria, o Marx infere como mera tautologia logicista hegeliana. Surge, incisivamente, a crítica indelével de Marx: Hegel não define a essência do Estado, mas o coloca como predicado do sujeito místico, a Ideia, de modo que, por essa inflexão, não se sabe nada da essência do próprio Estado, nem da especificidade da esfera da política. Hegel dissolve o Estado (e sua constituição) e a disposição política no desenvolvimento da Ideia, por conseguinte, o autor alemão de *Princípios da Filosofia do Direito* não anatomiza a especificidade atinente e que engendra o objeto tematizado, quando apenas o encapsula em sua teoria Idealista, transgredindo seus nexos imanentes. Em suma, um Sujeito – uma “pseudouniversalidade” segundo a

crítica marxiana - define o Estado, engendra sua substancialidade. Não é de outra forma que Marx (2010) estabelece a síntese crítica: Hegel não discute a esfera da política e o complexo do Estado, mas a Lógica.

O Estado, em sua “constituição/organismo”, se divide no poder monárquico do príncipe, no poder governamental e no poder legislativo. Toda essa divisão não é vista por Hegel em sua especificidade genética, nem sequer em sua real natureza, necessidade e função, mas como expressão, por excelência, da existência da Ideia, da fonte metafísica. O Estado não é encarado por Hegel como uma plena derivação da criação e das entificações humanas, das qualidades ou não-qualidades do ser social immanentemente plasmado. Hegel, para Marx, inverte o sujeito real uma vez que o coloca na posição rebaixada de predicado. É nisso, se se pode apontar brevemente, que consiste a inversão lógica do Idealismo Hegeliano, ou a monta logicista que Marx (2010), em seu giro materialista, pretende derruir. O monarca apresenta-se como um homem-deus, isto é, personificação da Ideia. O monarca é representante da unidade individual do Estado e entifica a soberania personificada (MARX, 2010).

O autor de *O Capital*, por seu turno, nesse texto incipiente, ainda enaltece a “democracia” como realização efetiva da soberania popular, ao contrário da monarquia (ou mesmo da república) que edifica-se a partir de um formalismo e não pode explicar-se suficientemente sem o recurso idealista, denotando, ao contrário, a efetivação da irrealização da soberania popular. Ou seja, o autor, futuro ideólogo comunista, ainda está aquém de sua crítica acabada, como dissemos, ao complexo do Estado e à esfera da política. A “verdadeira democracia”, destarte, aparece como configuração dissipadora do formalismo e representativa da soberania do “povo”. Na democracia, a constituição é obra do “povo real” (MARX, 2010). Assim, para o jovem Marx, “Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado” (MARX, 2010, p.50). Na democracia, por sua vez, a sociedade política derivaria, segundo esse pensamento inicial do jovem Marx, da própria materialidade, do próprio povo real se objetivando, anulando a burocracia estatal estranhada. Dessa feita, só poderia haver uma ilusão de “mediação” entre sociedade civil e estado político no momento aquém da “verdadeira democracia” (MARX, 2010). Na Monarquia (ou república política) criticada por Marx, situação “empírica” do estado moderno, a formalidade universal sufoca o homem concreto e real, ao passo que em Hegel há supostas mediações deflagradas por Marx como evidências da oposição e não da conexão entre estado político e sociedade civil.

Vejam, então, mais adequadamente como a teoria hegeliana sofre o rebatimento do autor de *O Capital*. A qualidade da realização democrática, em seu notório salto humanizador, é de expressar o povo em sua relação real, concreta, material enquanto aquilo que criticado por Marx é o Estado Político que gira em torno de

si, de modo tal que só uma explicação Idealista poderia entroná-lo, tomando por “acordo”, “mediação” aquilo que é inexoravelmente “oposição” (MARX, 2010). Como se discorreu, o monarca em Hegel é a encarnação existencial da Ideia. Ele corporifica na sua vontade o desenvolvimento da Ideia. O príncipe tem o Estado em si, ou em outros termos, o príncipe é a relação perfeita entre a pessoa privada e o Estado. A soberania do povo estaria, desse modo, expressa na soberania do monarca, garantia realizada do interesse geral, posto que a sociedade civil é parte material e finita do Estado, seu “fim imanente”, ainda que exterior e subordinante. O Estado alcança, assim, a totalidade da realização do Conceito, da Ideia. E, como dito anteriormente, os homens reais, concretos, apenas subjetivações do Estado (MARX, 2010).

Na tessitura ideativa hegeliana, o poder governamental, por sua vez, é a burocracia. São administradores políticos da sociedade civil que trabalham para realização do Estado e do abstrato “interesse geral”. A burocracia administra a sociedade civil e afirma-se como suposta mediação com os estamentos da sociedade civil. Burocracia, portanto, em Hegel é o suposto ponto médio entre poder soberano e sociedade civil, que, por sua vez, comunica-se com os estamentos da sociedade civil, seu suposto ponto médio concomitante (MARX, 2010). Em realidade, Marx aponta a ilusória mediação do ideário Idealista, mediação que é o escândalo da separação e da irrealização política das singularidades da sociedade civil. Como panaceia, trata-se, para esse Marx em franca maturação, do fim do Estado em si mesmo (o que remete à dissolução da sociedade civil como se verá), e a existência da sociedade político como acendramento da sociedade civil, dissolução da urdidura estado político x sociedade civil: “exércitos inimigos” (MARX, 2010). Marx, dessa forma, destaca nas linhas de Hegel a oposição deletéria entre sociedade civil e estado-monarca.

Hegel faz intervir, no interior da sociedade civil, o “Estado ele mesmo”, o “poder governamental”, para a “gestão” do “interesse universal do Estado e da legalidade etc.”, mediante “delegados” e, segundo ele, precisamente estes “delegados do poder governamental”, os “funcionários estatais executivos”, são a *verdadeira “representação no Estado”*, não “da”, mas “contra” a “sociedade civil”. A oposição entre Estado e sociedade civil está, portanto, consolidada; o Estado não reside na sociedade civil, mas fora dela; ele a toca apenas mediante seus “*delegados*”, a quem é confiado a “*gestão do Estado*” no interior dessas esferas. Por meio destes “delegados” a oposição não é suprimida, mas transformada em oposição “legal”, “fixa”. O “Estado” é feito valer, como algo estranho e situado além do *ser* da sociedade civil, pelos deputados deste ser contra a sociedade civil. A “polícia”, os “tribunais” e a “administração” não são deputados da própria sociedade civil, que neles e por meio deles administra o seu *próprio* interesse universal, mas sim delegados do Estado para administrar o Estado contra a sociedade civil. Hegel explicita com franqueza esta *oposição* mais adiante, no comentário supracitado. (MARX, 2010, p. 68)

Por conseguinte, como resta claro, Marx ainda acredita em outra configuração da politicidade não estranhada, enfatizando a politicidade verdadeiramente universalista da democracia em detrimento da pseudo-universalidade da monarquia constitucional ou mesmo da forma republicana por si só:

Essa possibilidade de cada cidadão se tornar servidor público é, portanto, a segunda relação afirmativa entre sociedade civil e Estado, a segunda identidade. Ela é de natureza muito superficial e dualística. Todo católico tem a possibilidade de se tornar padre (isto é, de separar-se dos leigos, do mundo). Com isso, o clero, como potência externa, opõe-se menos ao católico? Que cada um tenha a possibilidade de adquirir o direito de uma outra esfera, demonstra apenas que sua própria esfera não é a realidade desse direito. No Estado verdadeiro, não se trata da possibilidade de cada cidadão dedicar-se ao estamento universal como a um estamento particular, mas da capacidade do estamento universal de ser realmente universal, ou seja, o estamento de cada cidadão. Mas Hegel parte do pressuposto do estamento pseudo-universal, do estamento ilusório-universal, da universalidade estamental, particular. A identidade, por ele construída, entre sociedade civil e Estado, é a identidade de dois exércitos inimigos, em que cada soldado tem a “possibilidade”, por meio da “deserção”, de se tornar membro do exército “inimigo” e, com isso, de fato, Hegel descreve com exatidão a situação empírica atual. (MARX, 2010, p.68)

É na revolução francesa que esse desprendimento, ou essa despolitização da sociedade civil, se efetiva de maneira acabada. Os estamentos civis deixam de ser políticos, predominando como meros estamentos sociais (MARX, 2010). No entanto, Marx ainda não consegue dissecar a sociedade civil em seu núcleo regencial, remetendo a ela de maneira bastante geral com a noção de que em seu interior os seres se diferem por “dinheiro e cultura”, e ainda, que seu princípio seria o poder de fruir, do gozo (MARX, 2010). Mesmo que o autor trace metas em reconhecer a “lógica específica do objeto específico” (MARX, 2010, p. 108) contrapondo incisivamente a imposição da “coisa da Lógica”, sua alçada é incipiente na captação da legalidade imanente da interatividade da sociedade civil, e portanto, de sua relação real com o Estado Moderno. Pode-se, no limite, dizer que o pressuposto da possibilidade de uma universalidade real na edificação da sociedade político (onde sociedade e Estado não sejam uma oposição entre “exércitos inimigos”), como quer Marx, é ainda um resquício do idealismo arraigado e dependente de uma tradição inteira da Filosofia Política. A solução efetivamente resolutora é maximamente representativa, engendrada pela demiurgia da sociedade civil (sem distinção de suas classes, quer dizer, o abstrato “povo”, ou o “número” maior de singularidades) objetivando uma unidade: eis a resolução política frágil dessa obra de Marx (2010).

Ao monarca, há de fato, como desnuda o filósofo de Trier, a propriedade privada soberana do Estado. A propriedade privada, portanto, já é aqui uma determinação

que atua até mesmo dentro do estado monárquico assim como na sociedade civil, como satiriza o autor, configurando de vez o diapasão “pseudo-universal” refletido na teoria hegeliana. No fundo, expurgando os vezos frágeis do Idealismo hegeliano, é o “materialismo” do nascimento, do patrimônio de uma família que decide que o monarca continue representando-se como corporalidade do Estado: que, por sua vez, no embarque no voo teórico ao reino do transcendentalismo laico (filosofia teológica de Hegel), apresenta-se como a expressão material da suma substância, da Ideia desdobrada em razão autoconsciente - espírito que se sabe e se quer - no mundo terrenal.

O idealismo político de Hegel, por conseguinte, abstraindo-se de seu progressismo (diante de uma Alemanha reacionária) no percurso histórico burguês adstrito, é desmascarado, secularizado, quando Marx alvorece a determinação, não sem ironia, de que é na materialidade do nascimento (mediada ideologicamente) que institui-se o poder do monarca. Em termos mais simples, há uma fisicalidade intrínseca e necessária, enlace entre nascimento e hereditariedade que em toda sua carga material dá ao primogênito a herança, a continuidade da monarquia e da propriedade (MARX, 2010). O morgadio é propriedade privada hereditária, portanto, propriedade privada abstrata do Estado e da representação da pseudo-universalidade. Entretanto, ratificamos, Marx ainda acredita na possibilidade da sociedade civil integrar com todas suas singularidades e particularidades a comunidade política, equacionando sociedade civil e sociedade política, de uma maneira, portanto, distinta da burocrática e estranhada monarquia constitucional. Por fim, trata-se de uma possibilidade de fencimento do formalismo sustentado pelo pleito teórico idealista: extrusar o Estado de seu isolamento e fundir-se com a realidade presente na sociedade civil, porém, elevando a mesma à comunidade universal e decisória. Aqui, por exemplo, não pode ser olvidado, o “sufrágio ilimitado” e a “reforma eleitoral” são questões fundamentais para Marx no viés da desnaturação do formalismo político adstringente.

Não se considera a *eleição* filosoficamente, quer dizer, em sua essência peculiar, quando ela é compreendida imediatamente em relação ao *poder soberano* ou ao *poder governamental*. A *eleição* é a *relação real* da *sociedade civil real* com a *sociedade civil* do *poder legislativo*, com o *elemento representativo*. Ou seja, a *eleição* é a *relação imediata, direta*, não *meramente representativa, mas real*, da sociedade civil com o Estado político. É evidente, por isso, que a *eleição* constitui o interesse político fundamental da sociedade civil real. É somente na *eleição ilimitada*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil se eleva *realmente* à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. Mas o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração. Quando a sociedade civil põs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, põs concomitantemente como *inessencial* sua existência social, em sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente da *dissolução da sociedade civil*. (MARX, 2010, p. 135)

A CRÍTICA RADICAL DA POLITICIDADE: OS LIMITES DO “INTELECTO POLÍTICO”

Seguindo a tríade crítica ontológica marxiana (CHASIN, 2009), em *Sobre a Questão Judaica*, a crítica à politicidade ganhará seus extremos tons. Marx vai conceber a diferença entre a “emancipação política” e a “emancipação humana” perpassando pela “questão judaica” tratada por Bruno Bauer. Para Bauer, os judeus deveriam, em busca da “emancipação”, abster-se da particularidade do judaísmo. A concepção de Bauer é que para alçar ao estatuto de cidadão, aquele que não existia para ninguém na Alemanha, o judeu deveria abrir mão de seu particularismo, esvaziar-se de sua clivagem religiosa, que o destaca da humanidade, isto é, de sua “forma estreita de vida”, que o contradiz com o homem universal do Estado Moderno (MARX, 2010). Conforme Marx refuta, não é preciso abolir o judaísmo dos judeus, como não é necessário abolir qualquer religião particular, ou mesmo, não é demandado abolir qualquer particularidade. Isso se dá porque o Estado Moderno, justamente, está apoiado na contradição entre o cidadão (universal abstrato) e o ser real, concreto, da vida burguesa e portador das particularidades. É com essa assertiva que o autor do *Manifesto Comunista* afirmará, desde essa publicação de fevereiro de 1844 (embora o texto seja escrito no fim de 1843), seu avanço em relação ao texto de 1843, clarificando o “estatuto religioso” indispensável do “Estado Político acabado”, qual seja, de elevar-se a uma comunidade abstrata, humano-genérica, indo para além do homem concreto e real, conquanto o pressuponha.

O Estado Político plenamente realizado que pretende ser uma ponte (como o é a religião ao seu modo mistificador peculiar), para o cidadão, o homem abstrato, apresenta-se como uma forma política inerentemente contraditória aos sujeitos particulares premidos pelos complexos de sociabilidade da sociedade civil burguesa. Mesmo em países mais desenvolvidos politicamente, dirá Marx (1989), a religião continua a ser uma grande peça da cultura sem qualquer óbice; o caso dos Estados Unidos é paradigmático nesse texto. Nesse diapasão, a religião e outros particularismos não são contrários à vida política moderna, ou seja, à comunidade humano-genérica, comunidade do cidadão. Trata-se de resolver aquilo que Bauer obnubila: de qual emancipação se trata? A “emancipação da política” dos particularismos alveja a comunidade universal abstrata, ou seja, emancipando o estado dos particularismo, isto é, não é propriamente emancipação humana uma vez que na sociedade civil os particularismos continuam presentes em toda verve. O Estado se torna livre, emancipado, mas o homem concreto, não (MARX, 1989). O Estado torna-se, como a religião, um intermediário para o mundo emancipado, mas que o faz ao modo de uma “ilusão”, de um “desvio”, configurando-se, como diz nosso autor, em uma emancipação parcial ou oblíqua. Não importa que o homem se declare ateu (ou livre e igual) por intermediação do Estado, pois ainda vive na sociedade da religião (da “alienação”,

do “dinheiro” etc). A comunidade política do cidadão é, portanto, uma abstração – mesmo, e efetivamente, no estado moderno acabado - concretamente intangível, em contradição com a vida real, onde o homem efetivo interage.

O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções não políticas; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é igual parceiro na soberania popular e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão atuem à sua maneira, isto é, como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza particular. (MARX, 1989, p. 12)

O Estado político moderno, por conseguinte, paira no ar embebecido pela universalidade abstrata, acima da sociedade civil, das concretas relações materiais, de seus constitutivos centrais e seus nexos reais de sociabilidade. Como afirma Marx (1989), o homem leva uma “dupla existência” onde o Estado alcançou sua plenitude, sua forma acabada. Uma vida dupla que é, em última instância, inconciliável, de forma tal que a vida da sociedade civil é de uma natureza adstringente, rebotalhizante e consigna o indivíduo vilipendiado como ser engendrado na roda aviltante da vida filistina e mercantil, enquanto como cidadão, plaina formalmente como membro inequívoco, equânime, porém desefetivado de concretude, posto desencarnadamente na comunidade abstrata. A emancipação política é, destarte, a emancipação do Estado das particularidades humanas, emancipação parcial: subida ao céu que toma impulso na queda e fixação dos homens à terra.

A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão. (MARX, 1989, p.14)

Marx não despreza de todo a emancipação política, isto é, a renovação histórico-concreta da morfologia do Estado. A vê como um processo incompleto, como uma realização parcial da humanidade. O homem tenta se emancipar com o Estado Moderno em seu pleno acabamento, isto é, tenta chegar à pureza universalista através deste complexo, mas ainda não se emancipa realmente, na vida concreta, na sua realidade efetiva, deixando o indivíduo privado, a sociedade privada, como reino das particularidades, alienações e desigualdades, intacta e pressuposta como sociedade natural. Para arrematar, os direitos do homem, distintos das diretrizes do direito do cidadão, são os direitos da vida privada, da individualidade e sociabilidade burguesas, em seus termos, do indivíduo entificado como “mônoda egoísta”, isto é, o “homem” é

o homem burguês, forjado no em-si-mesmamento e atomização da sociedade burguesa (MARX, 1989).

O “direito do homem”, colocado fundamentalmente pelos processos franceses e americanos, é o direito de acrisolar-se como ser privado, isolado em relação aos outros homens, um ser sem compromisso com a sociedade, voltado exclusivamente para si mesmo, aquele que tem uma vida individual soberana em meio ao coletivo, em outras palavras, repetimos, a “mônada egoísta”. O direito do homem, dessa feita, é pautado na liberdade, na igualdade, na propriedade privada e na segurança, diretrizes que devem ser garantidas como solo inexorável da vida humana. Segurança significa, em outros termos, a garantia policial dessa mesma sociabilidade egoísta, em que cada ser privado tem, por natureza, a liberdade e igualdade de desfrutar de uma vida privada, deslocada da sociedade, em fruição de suas propriedades (MARX, 1989) remetendo, por conseguinte, aos indivíduos atomizados, contrapostos.

É o direito do homem privado, portanto, que prevalece na sociedade capitalista. Ele é o limite do Estado político, que assim garante a existência da sociabilidade burguesa como algo natural e não-político, relativamente intocável para o “céu estatal”. Nesse caso, o humano-singular existe distanciado e em conflito com o humano-genérico dotado de uma forma estranha e usurpada. O que liga os homens são os interesses de manutenção recíproca da vida egoísta, isto é, o direito privado como poder absoluto e nodal. O Estado político, pois, pressupõe a sociedade civil burguesa, seu solo indelével e indispensável. A reforma eleitoral e o sufrágio ilimitado não odem consignar mais positivamente, como no texto anterior, a “verdadeira democracia” como realização política da sociedade civil. Não de outra forma, o direito do cidadão se apresenta como submisso ao direito do homem, o *citoyen* como servo do *bourgeois* (MARX, 1989).

O tema torna-se ainda mais incompreensível, ao observarmos que os libertadores políticos reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para preservar os chamados direitos do homem; e que, por consequência, o *citoyen* é declarado como servo do «homem» egoísta, a esfera em que o homem age como ser genérico surge rebaixada à esfera onde ele actua como ser parcial; e que, por fim, é o homem como *bourgeois*, e não o homem como *citoyen*, que é considerado como o homem verdadeiro e autêntico. O objectivo de toda a associação política é a preservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem» (Declaração dos Direitos do Homem, etc., 1791, Artigo 2). «O governo é instituído a fim de garantir ao homem o desfrute dos seus direitos naturais e imprescritíveis» (Declaração, etc., 1793, Artigo 1). (MARX, 1989, p. 26)

A emancipação política, segundo Marx (1989), aboliu o caráter político da sociedade civil. A emancipação política é, contudo, um deslocamento da sociedade civil, uma separação, a objetivação do Estado político em separado e da sociedade civil,

apolítica. A comunidade política moderna reconhece, sobretudo, o primado do “direito do homem”, reconhece a primazia da sociedade civil, da sua sociabilidade particular, portanto, de sua naturalidade imprescritível. O Estado, dessa feita, longe de absoluto movedor como vige no catálogo ideológico politicista (CHASIN, 1988), paralisa-se no direito do homem, no direito privado, na sociabilidade burguesa ineludível sobre a qual, destaca-se, se assenta.

Assim o homem não se libertou da religião; recebeu a liberdade religiosa. Não ficou liberto da propriedade; recebeu a liberdade da propriedade. Não foi libertado do egoísmo do comércio; recebeu a liberdade para se empenhar no comércio. A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade civil em indivíduos independentes, cujas relações são regulamentadas por lei, da mesma maneira que as relações entre os homens nas ordens e guildas eram reguladas por privilégio, cumprem-se num só e mesmo acto. O homem, como membro da sociedade civil – o homem apolítico –, surge necessariamente como o homem natural. Os *droits de l’homme* aparecem como *droits naturels*, porque a atividade autoconsciente se concentra na ação política. O homem egoísta é o resultado passivo, apenas dado, da dissolução da sociedade, objeto de certeza imediata e, por conseguinte, um objeto natural. A revolução política dissolve a sociedade civil nas suas componentes sem revolucionar estas componentes e as submeter à crítica. Esta revolução considera a sociedade civil, o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil como a base da sua própria existência, como um pressuposto inteiramente subsistente, portanto, como a sua base natural. (MARX, 1989, p. 29)

Assim, a vida burguesa se torna uma pressuposição do Estado Político, uma vida natural que a ele só cabe proceder como desdobramento formal na sua multiplicidade administrativa, jurídica e militar (o que derroga a noção do estado como mera coerção). Tem-se, por conseguinte, um “homem” que é tido por natural, ente pressuposto, o indivíduo egoísta-privado, eivado de particularidades em uma sociabilidade marcada pelo vida privada e pelo “dinheiro” como uma verdadeira potência estranha. No Estado político, enfim, o abantesma, o alegórico, um homem genérico-abstrato, universal sem efetividade. A emancipação política, ocasionada pela revolução política burguesa, tem em si um grau de progressismo, é verdade não ocultada por Karl Marx, porém não implica como na confusão baueriana a emancipação do próprio homem, mas a cristalização da contradição cidadão/homem burguês. Trata-se uma reconfiguração societária contra a forma social feudalista, contra o estamento, as corporações, o privilégio, o imobilismo social institucionalizado. No entanto, o indivíduo privado, a sociedade civil em sua inteireza, resta claro, não chega a assaltar o céu do Estado político; antes perde suas forças genéricas: a inflexão universal do cidadão, por conseguinte, não é mais que a sombra da individualidade burguesa que repousa na comunidade abstrata estranhada. Portanto, Marx aduz enfaticamente contra a solução da emancipação pelo “acabamento

político”, referendando que a revolução radical é a emancipação humana, reabsorção de forças genéricas usurpadas e dos estranhamentos da vida civil-burguesa.

A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (forces propres) como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política. (MARX, 1989, p. 30)

PROLEGÔMENOS DA CRÍTICA À ECONOMIA POLÍTICA EM MARX

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, por sua vez, abroham de modo mais desenvolvido os lineamentos teóricos próprios de Marx, assim como a sua primeira crítica à Economia Política, tomando a ciência quanto a realidade efetiva do capital como objetos de escrutínio. Desse texto, entretanto, surge uma série de elucubrações acerca do que foi tratado por “centralidade” do trabalho, sobretudo, pela relevância acerca da designada “atividade vital”. É preciso, entretanto, uma leitura atenta para que se descortine a expressão “centralidade” em suas extrapolações, vez que a textualidade marxiana nesses esboços se dirige apenas ao sentido prioritário da atividade vital enquanto manutenção necessária da vida, reproduzida, é certo, no ser social, de modos interativos peculiares, ou seja, o texto apresenta o trabalho por meio de sua abstração razoável de mais largo alcance, assim como seu apanágio estranhado específico quando subsumido ao capital. Marx (1999) declara aqui também a necessidade de uma efetiva ação comunista, marcando mais uma vez, como já se tinha em outros textos de 1843-44, que não era um mero “filósofo” separado de qualquer entonação revolucionária. As críticas engatadas nesse texto configuram uma crítica ontológica, definição de uma perseguição da própria coisidade (CHASIN, 1988), em empreitada científica incipiente de apreensão de elementos universais concretos do capitalismo e crítica dos insumos teóricos articulados à naturalização dessa forma de ser. Destaca-se, sobremaneira, que a incipiente crítica da economia estende-se fulcralmente ao processo de reificação do humano no capitalismo, uma vez que o autor de Trier reverbera por vezes o capital como autômato que rebaixa humano à condição de máquina (MARX, 1999).

O pensamento marxiano exprime-se, por conseguinte, fundado na própria materialidade histórica (a filosofia – principalmente pelo peso de Hegel - vinha sucumbindo à História) como via de apreensão das produções e reproduções humanas, inclusive das ideias que enformam mediações na globalidade da materialidade social. Ou seja, demonstra o liame ontológico da auferição, que suprime uma condição adstringida epistemologista: outrossim, crítica de verve “pós-gnosiológica” (CHASIN, 2009) que supera a malha teórica adstrita à oferta de modelos ou arquitetura mental

de um método universal de emprego exaustivo. Por fim, pode ser localizado como consequente de um trajeto marxiano de alguns anos que marca a sociedade civil como centro das preocupações como vimos anteriormente, assim como influência da leitura de *Esboço de Uma Crítica da Economia Política* de Engels, texto contido nos anais franco-alemães.

Marx salienta que já anunciara a crítica ao especulativismo, ao direito e à política, expondo que um texto que alagutinasse todas em um só volume seria impreciso, e só o poderia ser através de aforismas, derivando uma análise apressada e arbitrária. Logo:

farei sucessivamente em brochuras distintas e independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc, e tratarei, por último de expor em um trabalho particular a conexão de conjunto, a relação das distintas partes entre si, assim como a crítica da elaboração especulativa daquele material. Eis o motivo porque o estado, o direito, a moral, a vida civil etc, só será abordada na medida em que a economia política lida expressamente com estas questões. Para o leitor familiarizado com a economia política, não é necessário garantir que meus resultados são produto de uma análise totalmente empírica, fundamentada em um estudo crítico e cuidadoso. (MARX, 1999, p.1)

Em suma, Marx (1999) destaca a importância de uma crítica imanente a cada esfera social, o que seria apressado se feito ao mesmo tempo. Destaca que a crítica imanente precisa ter como corolário a constatação e exposição dos meandros, da “conexão de conjunto, a relação das distintas partes entre si”. Isto é, a especificidade de cada esfera social e a articulação entre elas são determinações ontológicas, “determinações de existência” do próprio real que permitem a apreensão da totalidade social mesma, isto é, mais uma vez, não trata-se da elaboração de métodos extrínsecos mas da exegese de cada parte tendo em vista sua interconexão imanente. Marx procura, por fim, sedimentar a crítica ao especulativismo como destoante captação dessas esferas e articulações, como teoria imputativa que derroga a rede de relações que presidem o ser social. Nesse diapasão, Marx (1999) denota grande apreço pela teoria de Feuerbach admitindo a mesma como uma revolução teórica. Sua crítica materialista (feuerbachiana) é, em verdade, um grande passo contra a crítica teológica, a filosofia especulativa, nomeadamente hegeliana. Demonstrando o cerne do que transpassa a tripla crítica ontológica (CHASIN, 2009), o autor se refere aos outros autores da especulação, aos demais hegelianos, responsabilizando suas teorias por tecerem críticas ocas, fraseologias vazias, em suma - pelo veio de sua ironia fina -, teóricos alheios ao mundo profano e verborrágicos dos negócios espirituais, celestes.

É somente de Feuerbach que data a crítica humanista e naturalista positiva. Quanto menos ruidosos os escritos de Feuerbach, tanto mais certos, profundos, amplos e duradouros. Desde a *Fenomenologia* e a *Lógica* de Hegel são os únicos escritos que

contém uma revolução teórica real. Em oposição aos teólogos críticos de nossa época, considere absolutamente indispensável o capítulo final do presente escrito, a discussão da dialética hegeliana e da filosofia hegeliana em geral, pois tal trabalho nunca foi realizado - o que constitui uma inevitável falta de seriedade, pois inclusive o teólogo crítico continua sendo teólogo e, portanto, ou bem deve partir de determinados pressupostos da filosofia como de uma autoridade, ou se no processo da crítica e graças às descobertas alheias, surgem suas dúvidas sobre os pressupostos filosóficos, os abandona covarde e injustificadamente, prescinde-se deles, se limita em expressar sua servidão em relação a eles, o desgosto por esta servidão na forma negativa e carente de consciência sofística. (MARX, 1999, p.1)

Nesse marco, os hegelianos pretendem-se acima dos erros daqueles que são “intérpretes das massas”, ou seja, desviam-se de acertar de fato as contas com o idealismo e se enclausuram em sua autopoclamada verdade da qual são petulantes e renitentes porta-vozes. Em outras palavras, os “críticos teológicos” que partem de um idealismo outrora progressista, nesse momento, o degradam até sua putrefação.

Vista mais de perto, a crítica teológica - que no início do movimento era um verdadeiro momento de progresso - não é em última análise outra coisa senão o ponto e a conseqüência lógica levadas até a sua caricatura teológica da velha transcendência filosófica e em particular a de Hegel. Em outra ocasião mostrarei em detalhes esta interessante justiça histórica, nêmeses histórica, a que destina agora a teologia que foi sempre o canto podre da filosofia, a representar também em si a decomposição negativa da filosofia - ou seja seu processo de putrefação. (MARX, 1999, p.2)

Avançando no primeiro manuscrito, Marx trata do salário por meio do qual consegue, de modo incipiente, mas incisivo, demonstrar tanto o acerto parcial dos economistas, quanto consegue destacar a posição reificada do trabalhador. Ao tratar do salário, o evidencia, desde o mais imediato, como resultado da contradição entre capitalista e trabalhador. Resulta em “privilégio” do capitalista sobre o trabalhador, já que aquele sobrevive mais tempo sem este, como pode acrescentar juros ao seu capital, alugá-lo, obter formas de viver que o trabalhador não possui. Além do mais, “A organização daqueles é comum mas a dos últimos é mais rara, mais cheia de competição pela sobrevivência e mais arriscada. O salário é determinado pela luta aberta entre o capitalista e o trabalhador”. Assim, tem-se a “necessária vitória do capitalista. O capitalista pode viver mais tempo sem o trabalhador do que o trabalhador sem o capitalista”. Ademais, “A união entre os capitalistas é habitual e eficiente, ao passo que a união entre trabalhadores é proibida e lhes traz as mais penosas conseqüências”. Além disso, “o proprietário fundiário e o capitalista podem completar os seus rendimentos com os lucros da indústria, ao passo que o trabalhador não tem renda da terra nem juros”. A oposição entificada na relação com o proprietário fundiário e com o capitalista

é até aqui pouco diferenciada, e se destaca, entretanto, a condição de subalternidade do trabalho que chantageia o trabalhador à subserviência para sobreviver. Portanto, “Daí a intensidade da concorrência entre os trabalhadores”; ou seja, trabalhadores enquistados em gregaridade histórica que junte sobrevivência e negação de si, por isso, “vital e pernicioso”. Ou seja, “só para os trabalhadores é que a separação do capital, da propriedade fundiária e do trabalho constitui uma separação necessária, vital e pernicioso. O capital e a propriedade de raiz não precisam persistir nos limites desta abstração, mas o trabalho do operário não pode dela sair” (MARX, 1999, p.2).

Dessa feita, fica posta a oposição entre capital e trabalho, isto é, para Marx (1999), a relação social da qual trata enverga traços necessários de antagonismo. É explícito, também, o modo pelo qual esse “antagonismo” se relaciona com o desposuimento do “capital, da terra e da renda”, e por isso, um desposuimento da própria humanização da subjetividade. Esses dois termos aparecem como fundamentais na desenvoltura do texto na medida em que *antagonismo* remete ao estranhamento, ao conjunto de interdições e afrontamentos sofridos pelo trabalhador ao passo que está *desposuído* de si, ao passo que é um homem que ao exercer-se, exteriorizar-se por via da lógica específica do capital, perde-se ou “desefetiva-se”. Marx trata incisivamente do antagonismo/estranhamento para só mais à frente demonstrar que a urdidura dessa degradação e afrontamento ao humano, o pilar dessa dilapidação física e espiritual, é a própria alienação/perda de si no novelo da própria *atividade vital* (trabalho) regenciada pela acumulação do capital. Replicando Smith, o salário aparece como reposição do trabalhador em sua forma bestial, evidenciando que o autor – ainda que de uma posição burguesa – não incorre na apologética simplória e mendaz; contudo, deve-se destacar, a expressão e categoria chave força de trabalho não é tematizada, vejamos:

A mais baixa e a única necessária tabela de salários é aquela que provê subsistência do trabalhador durante o trabalho e a um suplemento necessário para nutrir uma família e para que a raça dos trabalhadores não se extinga. Segundo Smith, o salário normal é o mais baixo que for compatível com a “*simple humanité*”, isto é, com uma existência bestial. (MARX, 1999, p.2)

Mostra-se bastante candente o tema da reificação que aparece sob a temática da 1) redução do indivíduo à máquina e da 2) rebotalhização das potências humanas ou unilateralização. O estranhamento em suas múltiplas facetas se dá por conta justamente do indivíduo desposuído dos meios de sua reprodução, assim desposuído de si, “alienado”, edificando estranhamento em múltiplos aspectos: em relação à atividade, ao produto da atividade, à vida genérica e à sua própria individualidade. A sociedade reificada de indivíduos reduzidos à máquina e/ou à rebotalhização aparece como uma pletera de atividades, relações e produtos que afrontam o sujeito, o qual entifica-se

perdido de si (alienado) e impotente de pleitear outra destinação que o alce ao “humano” e supere sua desefetização.

Doravante, o autor de *O Capital* ainda aduz que o trabalhador acumula desvantagens na medida em que se limita a um ofício enquanto o capital pode mudar de setores com maior flexibilidade. Além do mais, os salários são extremamente mais variáveis que a renda da terra e os lucros (MARX, 1999). O capitalista, conforme nosso autor, ao ganhar não repassa necessariamente seus ganhos, mas repassa necessariamente suas perdas (MARX, 1999). O tratamento de Marx é ainda geral, sem definir exatamente o que são, por exemplo, as forças produtivas sociais ou tecer uma profunda particularização (CHASIN, 2009), mesmo que a título de exemplo o autor traga trechos empíricos que detalham a situação de vida corrompida e decrépita dos trabalhadores. Ao arrempio de Smith, a própria prosperidade da sociedade capitalista não aparece a Marx senão como intensificação da alienação (perda) e do estranhamento (antagonismo):

1) Se a riqueza da sociedade diminui, o trabalhador sofre mais, porque embora a classe operária não possa ganhar tanto como a classe dos proprietários num estado próspero da sociedade, ninguém sofre tão cruelmente com o seu declínio como a classe trabalhadora [Smith: *Ibid.*, Tomo II, p. 162] (...)

De outro: quando determinada sociedade se encontra numa condição de aumento de riqueza? Sempre que o capital e os rendimentos de um país aumentam. Mas isso só é possível:

a) quando se acumula muito trabalho, porque o capital é trabalho acumulado; por conseguinte, quando ao trabalhador é retirado muito do seu produto, quando o seu próprio trabalho a ele se opõe como possessão alheia e quando os seus meios de existência e a sua atividade se concentram cada vez mais nas mãos do capitalista.

b) A acumulação do capital aumenta a divisão do trabalho e a divisão do trabalho aumenta o número de trabalhadores; inversamente, o número crescente de trabalhadores incrementa a divisão do trabalho e a divisão crescente do trabalho intensifica a acumulação do capital. Como resultado da divisão do trabalho, por um lado, e da acumulação do capital, por outro, o trabalhador torna-se mesmo mais completamente dependente do trabalho e de um tipo de trabalho particular, extremamente unilateral, mecânico. Por consequência, assim como ele se vê reduzido espiritual e fisicamente à condição de uma máquina e se transforma de ser humano em simples atividade abstrata e em apêndice (Bauch), também assim se torna progressivamente dependente de todas as flutuações no preço corrente, no emprego do capital e nos caprichos do rico (...)

c) Numa sociedade onde a prosperidade aumenta, só quem é verdadeiramente rico pode viver do juro sobre o dinheiro. Todos os outros têm de empregar o capital no negócio ou no comércio. Como consequência, intensifica-se a concorrência entre os capitalistas. Aumenta a acumulação do capital, os grandes capitalistas arruinam os menores e alguns dos já mencionados capitalistas mergulham na classe operária que, em virtude desta subida de números, sofre mais uma baixa nos salários e torna-se ainda muito mais dependente dos poucos grandes capitalistas. (...) (MARX, 1999, p.4)

Ao fim, segundo o Marx de 44, ao trabalhador cabe a disputa para ser comprado como uma mercadoria, um estado de privilégio para o capitalista. Da mesma forma, o direcionamento do capitalismo em um tipo setorial de capital deixa o trabalhador sempre dependente e subordinado aos seus caprichos. Na condição de títere e sujeito mutilado, o indivíduo caminha a reboque: nos momentos de crise de produção de riqueza, é o trabalhador quem mais perde. Nos momentos de riqueza, progredindo a procura por trabalhadores, pode-se elevar o salário assim como o sobretrabalho. Em condições de riqueza em progresso, grandes capitalistas conseguem se sobrepor a pequenos capitalistas e os infletir à condição de trabalhadores; o que pode ampliar a concorrência entre os trabalhadores e diminuir entre os grandes capitalistas sobreviventes (MARX, 1999). Doravante, a dependência em relação ao capital, a miséria física e espiritual, a pauperização relativa e/ou absoluta, a extinção de pequenos capitalistas, são aspectos possíveis e interrelacionados da reificação do homem na sociedade capitalista.

Marx, no entanto, pela generalidade e incipiência das assertivas traz elementos que seriam melhor perqueridos em obras posteriores: a acumulação de capital aparece como geradora imanente e automática da superprodução o que reitera o desemprego, a baixa nos salários e a penúria dos trabalhadores. Nessa risca, dado esse momento neófito da crítica, assume-se por certo uma crise de superprodução, que novamente cusará amplificadamente os danos do desemprego e da miséria expansiva. O autor alemão arremata, tendo por âmago a reflexão sobredita, que se Adam Smith infere que uma sociedade humana em que a maioria não é feliz é por si infeliz, só é possível concluir que a economia política admitindo o capitalismo em mera chave de sua administração leva uma nação à infelicidade.

Aprofundando a crítica direta do texto de Adam Smith:

Afirma-nos ele que originalmente e em princípio “todo o produto do trabalho pertence ao trabalhador” [Ibid., Tomo I, p.129]. Mas imediatamente acrescenta que, na realidade, o trabalhador recebe apenas a parte mínima e absolutamente indispensável do produto; precisamente tanto quanto necessita para existir como trabalhador, não como homem, e para gerar a classe escravizada dos trabalhadores, não a humanidade. Diz-nos o economista que tudo é comprado com o trabalho e que o capital não passa de trabalho acumulado, mas acrescenta logo a seguir que o trabalho, longe de ter possibilidade de comprar tudo, é obrigado a se vender e a vender sua qualidade de humano. (MARX, 1999, p.5)

Há, decerto, uma oposição entre a reprodução permitida pelo salário na condição de rebaixamento e rebotalhização do trabalhador e a condição de reprodução como “homem” (a que Marx se refere como desenvolvimento das potências humanas); o trabalhador que vende – é obrigado a vender - sua qualidade como humano talha a condição de perda, ou seja, as noções de desposseimento de si (“perda de si”) como “homem” e venda se articulam intimamente (MARX, 1999). Não obstante, a economia

política cai na contradição por excelência de afirmar que se “compra o trabalho” ou que ao produtor pertence o produto do trabalho, que o trabalho gera riqueza (o que aparece como uma afirmação que demonstra alguma objetividade), mas concomitantemente infere que se paga o menor salário possível e que o trabalhador está disposto às leis e ao ardil do mercado para não morrer; todas as assertivas aparecem de modo relativamente naturalizado a partir da posição da economia política.

Enquanto a renda da terra do indolente proprietário fundiário equívale habitualmente a um terço do rendimento da terra e o lucro do ativo capitalista chega a duplicar a taxa de juro, o excedente que o trabalhador ganha no melhor dos casos é tão pequeno que dois dos seus quatro filhos estão condenados a morrer de fome. Ao passo que, segundo os economistas, é unicamente através do trabalho que o homem aumenta o valor dos produtos naturais e o trabalho constitui a propriedade ativa do homem; além disso, de acordo com a mesma economia política, o proprietário de terras e o capitalista, que enquanto tais são apenas deuses privilegiados e ociosos, em toda a parte estão acima do trabalhador e lhe impõe leis.

Enquanto segundo os economistas, o trabalho é o único preço imutável das coisas; no entanto, nada é mais fortuito nem está sujeito a maiores flutuações de que o preço do trabalho. (MARX, 1999, p.5)

Ao naturalizar o trabalho no capitalismo em trabalho em geral, os economistas essencializam esse modo de ser “funesto” do trabalho capitalista. Ou seja, “Mas o trabalho em si não só nas condições atuais, mas em geral, enquanto sua finalidade é simplesmente o incremento da riqueza; afirmo que o trabalho em si é nocivo e funesto, é o que se deduz, sem que o economista, o perceba, de suas próprias exposições” (MARX, 1999, p.5). Essa crítica marxiana implica também a crítica do lucro e da renda naturalizadas, donde Marx faz emergir, em meio à sua concepção de historicidade, a “condição da sociedade”:

De acordo com seu conceito, a renda e o lucro são descontos que os salários têm de suportar. Na realidade, porém, os salários constituem um desconto que a terra e o capital permitem ao trabalhador, uma concessão feita pelo produto do trabalho ao trabalhador, ao trabalho. Numa situação decrescente da sociedade, o trabalhador sofre mais. O peso particular de sua opressão deve-se à sua situação como trabalhador, mas a opressão em geral é devida à condição da sociedade. Na situação progressiva da sociedade, no entanto, o declínio e o empobrecimento do trabalhador são o produto do seu próprio trabalho e da riqueza por ele produzida. Por conseguinte, a miséria emerge espontaneamente da essência do trabalho atual. (MARX, 1999, p.5)

Nosso autor desnuda o ponto de vista da economia política, portanto, desvela a essencialização da reificação do homem em mero trabalhador que repõe o capital, ao passo que autoforma-se como indivíduo mutilado, assim “É de todo evidente que a economia política considera o proletário, isto é, aquele que vive, sem capital ou renda,

apenas do trabalho e de um trabalho unilateral, abstrato, como simples trabalhador”. Dessa forma, “pode propor a tese de que ele, tal como um cavalo, deve receber tanto quanto precisa para ser capaz de trabalhar. A economia política não se ocupa dele no seu tempo livre como homem”, quer dizer, “deixa este aspecto para o direito penal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o funcionário de hospício” (MARX, 1999, p.5), revelando as conseqüentes de uma mutilação naturalizada que derroga as potências humanas. Indivíduo que, eivado pela decomposição de si nas fornalhas do capital, dilapidado em possibilidades humanizadoras, forja a necessidade social da religião, da política e do hospício.

Mesmo nos momentos em que a máquina pode substituir o trabalho e que menos trabalho humano é necessário para realizar as necessidades materiais de toda sociedade, o “trabalho escravo assalariado” continua em alta intensidade e tempo, assim como o trabalho infantil é empregado (MARX, 1999). Há sempre nessas reflexões, de modo tácito, uma relação entre indivíduo e gênero; nessa medida, quando o autor alemão trata de “homem”, refere-se às potências genéricas desenvolvidas em uma sociedade que, no seu modo estranhado, ficam interdidas aos indivíduos concretos, que se conformam no novelo adstringente do capital. Desse modo: “Mas a economia política só conhece o trabalhador como besta do trabalho, como um animal reduzido às necessidades vitais mais estreitas” (MARX, 1999, p.6).

Os capitalistas só pagam o salário porque a condição de retorno se torna garantida, retorno que forja garantias materiais para pagar o salário, os meios de produção e seu lucro, do qual parte se torna novamente capital. Mais uma vez, isso se encontra na elaboração de Smith, porém, no autor liberal clássico, o lucro teria uma relação direta com os fundos adiantados (MARX, 1999), aparecendo como uma engrenagem natural que tem como partida a própria capacidade do capitalista; enfim, todo resto evidencia-se como uma engrenagem orgânica. O interesse capitalista ou da classe capitalista é particular, não sendo portanto tal interesse particular o coincidente do interesse público e geral da sociedade. Para isso, Marx retorna a Smith e Say. Smith, no compasso de sua objetividade naturalizante, trará em trecho subsequente que por vezes a relação entre capitalista e interesse público é de enganação e ludibriação. Vejamos:

O único motivo que determina o possuidor de um capital, antes de o aplicar na agricultura ou na manufatura ou num ramo particular da venda por atacado ou do comércio varejista, é o ponto de vista do próprio lucro. Nunca lhe ocorrem à mente as quantidades de trabalho produtivo que estes diferentes tipos de aplicação põem em ação, ou o valor que é acrescentado ao produto anual das terras e do trabalho da terra (Smith, Tomo II, pp. 400-401). Para o capitalista, a forma mais útil de aplicação do capital é aquela que, com o mesmo grau de segurança, lhe proporciona o maior lucro. Tal aplicação nem sempre é a mais útil para a sociedade; (...) a mais útil é a que se emprega para obter o lucro das forças produtivas da natureza (Say, Tomo II, pp. 130-131). (MARX, 1999, p.11)

Analisando a renda da terra, como esclarecido por Smith, tem-se por central a “fertilidade” do solo. Igualando-se a fertilidade, dependeria-se do capital aplicado e da atuação hábil de quem o aplica. Marx, em crítica ferrenha, demonstra, mais uma vez, a inversão smithiana vez que, em fertilidades iguais, o autor dimana o lucro da mera atuação do capitalista fundiário. Nesse afã, “Estas proposições de Smith são importantes, porque, no caso de iguais custos de produção e de igual capital, reduzem a renda da terra à maior ou menor fertilidade da terra”. Nesse diapasão, provam “com toda a clareza a inversão de conceitos na economia política, que transforma a fertilidade do solo em atributo do proprietário fundiário. Examinemos, porém, a renda da terra tal como é determinada no comércio real dos homens”, quando arremata “A renda da terra é estabelecida pela luta entre o rendeiro e o proprietário fundiário. Por toda a parte, na economia política, encontramos o antagonismo hostil dos interessados, a luta, a guerra, como a base da organização social” (MARX, 1999, p.18). O proprietário fundiário é aquele que tira seu arrendamento do rendeiro da terra sem qualquer esforço pessoal, por vezes, sem plano ou melhoria da terra ao passo que aumenta taxações sobre melhoramentos alheios. É aquele, segundo marx, que nem conservar seu “capital”, precisa.

O interesse do fundiário é tão contrário ao rendeiro quanto o do capitalista o é ao do trabalhador, e mais uma vez, o proprietário fundiário representa um interesse minoritário pra sociedade como um todo. Em outras palavras, trata-se de retomar o antagonismo entre interesse público e interesses privados. Trata-se de uma sociedade em que há uma cisão dos interesses privados e dos interesses do gênero. Ainda que isso possa implicar em aumento da riqueza do gênero (interditada à maioria), ocorre por fatores de interesses meramente voltados para o lucro e nunca em prol da riqueza voltada para a ampliação das individualidades e resolução planejada das necessidades humanas. Marx, nesse ínterim, recorde-se de tom em relação à reflexão do autor clássico:

No entanto, é estupidez concluir, como faz Smith, que uma vez que o proprietário fundiário explora todas as vantagens da sociedade, o interesse do proprietário é sempre idêntico ao da sociedade. No sistema econômico sob o domínio da propriedade privada, o interesse que um indivíduo tem na sociedade se encontra precisamente em proporção inversa ao interesse que a sociedade nele tem - da mesma maneira que o interesse da pessoa que empresta dinheiro ao perdulário jamais se identifica com o interesse do perdulário. Mencionamos apenas de passagem a obsessão monopolística do proprietário em relação à propriedade de terras de países estrangeiros, de que derivam, por exemplo, as leis dos cereais. Passamos aqui igualmente em silêncio a servidão medieval, a escravidão das colônias, a miséria da população rural, dos jornaleiros, na Grã-Bretanha. (MARX, 1999, p.20)

A propriedade fundiária é onde mais, precisamente naquela época histórica, se substituíam trabalhadores (MARX, 1999). Isto é, tem-se um importante particular

de que no campo quanto mais se investe em força produtiva mais rapidamente se dispensa trabalhadores. Ao mesmo tempo, a tendência ao monopólio continua a vicejar no campo: enfim, “desta relação da renda ao juro se segue que deve continuar a descer até que por fim só as pessoas mais ricas consigam viver da renda”. Ou seja “a concorrência entre os proprietários que não arrendam a terra se intensifica mais. Parte deles se arruína e se dá nova acumulação da grande propriedade”. Atesta o avanço do capitalismo, já que a “concorrência tem ainda como conseqüência que uma grande parte da propriedade fundiária cai nas mãos dos capitalistas, que se tornam proprietários, ao passo que os pequenos proprietários, geralmente falando, não passam já de simples capitalistas”. Ao fim, “uma parte da grande propriedade se transforma em propriedade industrial”. “O resultado final”, destarte, “é a abolição da distinção entre capitalista e grande proprietário de maneira que, no conjunto há apenas duas classes da população, a classe trabalhadora e a classe dos capitalistas” (MARX, 1999, p.21).

Inobstante, em momento algum perpassa por Marx qualquer volteio romântico e passadista. Se no conjunto da sociedade feudal, a terra era mantida em uma relação pessoalista e simbólica, uma relação mística e menos coisal, todo esse romantismo deve ser retirado na era moderna onde a terra é meio de ganho fundiário e, principalmente, do capital propriamente. Nesse caso, é a lei do capital que vale, acima de qualquer honraria. Marx (1999) executa uma verdadeira exegese da diferença entre propriedade feudal e propriedade fundiária de renda em relação ao domínio capitalista despidido de qualquer romantismo e, o que nos importa nesse momento, degreda qualquer reação romântica nostálgica:

1) Não compartilhamos as lágrimas sentimentais que o romantismo verte a este respeito. O romantismo confunde sempre a infâmia, que reside no tráfego da terra com as conseqüências inteiramente racionais, necessárias e desejáveis no interior do sistema da propriedade privada, contidas na comercialização da propriedade privada da terra. Em primeiro lugar, a propriedade feudal constitui já, segundo a sua natureza, a terra traficada, estranhada (Entfremdete) dos homens e que agora os confronta sob a forma de uns poucos grandes senhores. O domínio da terra, já mesmo no regime de propriedade feudal, surge como poder estranho que impera sobre os homens. O servo é o acessório da terra. De igual modo, o herdeiro, o primogênito, pertence à terra. (MARX, 1999, p.22)

Em síntese, a economia política, dentro do que foi trazido até aqui, implica em ideário ou via ideológica burguesa, que toma o mundo a partir da posição capitalista e nada mais persegue do que apresentar de modo essencializado produção capitalista, sem definir fidedignamente suas origens e sua dinâmica interna como desenvolvimento histórico específico, mas pressupondo elementos basilares, mesmo

não se apartando canhestramente da objetividade como o fará a economia vulgar (algo que Marx viria a constatar).

A economia política parte do fato da propriedade privada. Não o explica. Concebe o processo *material* da propriedade privada, como ele ocorre na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que em seguida tem para ela o valor de leis. Não *compreende* tais leis, isto é, não demonstra como elas derivam da essência da propriedade privada. A economia política não fornece qualquer explicação sobre o fundamento da divisão do trabalho e do capital e da terra. Por exemplo, ao determinar a relação do salário ao lucro do capital, surge-lhe como último fundamento o interesse dos capitalistas; quer dizer, pressupõe o que deveria ser resultado de seu desenvolvimento. O mesmo ocorre em toda a parte com a concorrência. É explicada em termos de condições exteriores. A economia política nada nos diz sobre até que ponto estas condições exteriores são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário. Vimos já como a troca parece um fato acidental. Os únicos motivos que põem em movimento a economia política são a *sede de riqueza, a guerra entre os avaros, a competição*. (MARX, 1999, p.24)

Marx (1999) assevera, em suma, que a economia política precisa ir ao encontro de um idealismo, engendrar um passado nebuloso e, de sua idealização, criar uma justificação para o capital. Nesse sentido, deixa de lado a própria verdade histórica de objetivação do capitalismo, assim como não apreende todas as suas interconexões; Marx (1999), dessa feita, a relaciona, assim como fez a Hegel, com a teologia que resolve o problema explicativo por meio da fundação de um “pecado original”, um idealismo mítico que não se põe à prova e que permanece como justificativa geral que obstrui a historicidade do imanente. Precavida e cientificamente, “Não nos colocamos como o economista quando quer explicar algo, colocando-se num estado original imaginário. Este gênero de estado original nada explica”, uma vez que “Apenas desloca a questão para uma distância opaca e nebulosa. Pressupõe sob a forma de fato, de acontecimento, o que deveria deduzir, a saber, a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre a divisão do trabalho e a troca”. Nessa medida, “É assim que a teologia explica a origem do mal pelo pecado original, isto é, pressupõe como fato, como história o que se deveria explicar” (MARX, 1999, p.24).

Marx (1999), por meio dessa escavação incipiente do trabalho subsumido ao capital, demonstra o novelo degradante entre produção de mercadorias e produção de si da individualidade como mercadoria. Passa a aperfeiçoar sua apreensão da sociedade civil burguesa, tendo por centro o trabalho no capitalismo, a legalidade imanente do capital, que regencia a teratologia da reificação do mundo dos homens. Nesse diapasão, como abstração razoável de largo alcance, infere certos momentos internos e consequências da práxis social, observando o multiverso objetivo e subjetivo do humano; em suma, que o ato de objetivar um ente exterior é ao mesmo tempo ato

de constituição da individualidade de maneira determinada. Contraditoriamente, o trabalho (“atividade vital”) no capitalismo aparece como práxis que ao objetivar, também estranha, de modo que o sujeito mutila-se, é afrontado pelo objeto resultante de sua atividade e pela atividade que consigna, porque está pressuposta, nessa sociedade, sua alienação (perda de si mesmo articulada à perda dos meios de produção da vida): em uma palavra, *entausserung* (alienação) e *entfremdung* (estranhamento) como complexo interrelacionado.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador se torna uma mercadoria tanto mais barata, quanto mais mercadorias produz. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas *mercadorias* produz também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção em que produz mercadorias em geral.

Este fato exprime nada mais que: o objeto produzido pelo trabalho, seu produto, o afronta como *ser estranho* (*fremdes wesen*), como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou, concretizado num objeto, é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é sua objetivação. Esta efetivação do trabalho na economia política aparece como desefetivação de trabalhador, a objetivação como *perda e servidão* dos objetos, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Enttäusserung*). (MARX, 1999, p.24)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ratificamos, na esteira de José Chasin (2009), que a plethora crítica “desapiedada” do autor de Trier regimenta argamassa para sua instauração ontológica própria. No entanto, não se pode afirmar, como não raramente se vê, que está instalada nas linhas de Marx uma síntese de teorias inglesas-francesas-alemãs. Sobretudo, é preciso referendar a *crítica do amálgama originário* (CHASIN, 2009), qual seja, de que não há na obra marxiana uma junção das virtuosidades das teorias acima criticadas, nem mesmo uma aglutinação sintética do restolho sobrevivente às críticas executadas. A teoria de Marx é uma nova instauração ou apreensão ontológico-científica e que descende, deste estatuto ontológico (CHASIN, 2009) erigido, uma “resolução metodológica” opositiva ao viés epistemologista ou logicizante, isto é, não é, sublinha-se, um método estanque de trato de objetos variados, mas a difícil escavação (do mais abstrato ao mais concreto) e afirmação aproximativa das próprias categorias concretamente existentes em uma totalidade articulada determinada e processual.

Em suma, é na plataforma das críticas ontológicas que aparece a tessitura inicial da “virada marxiana” (CHASIN, 2009) ao nervo de seu materialismo, o que justifica

a importância central de recuperar as linhas marxianas sobreditas. É somente a partir dessas enervações críticas e distinções marcantes de acepção que Marx paulatinamente faz transparecer seu ideário próprio, sem se deixar confundir com a própria pletera crítica exercida, isto é, sem ser a tácita reelaboração de elementos criticados. Em outros termos, trata-se de ulterior movimento reluzente, distinto e superior deste movimento crítico, isto é, sua própria instauração apreensiva da instância ontológica do ser social em suas entificações particulares (CHASIN, 2009).

Precisamente por sua condição de pensamento pós-especulativo ou pós-gnosiológico e antipolítico, a obra marxiana não é, nem poderia ter sido, a aglutinação resintetizada das melhores porções do pensamento de ponta de seu tempo. (...) Lidou, sim, com as melhores cabeças de toda uma época, mas para armar um salto para além delas. Como esclarece a exposição das três críticas, o pensamento especulativo, a economia política e a reflexão política, inclusive a dos utópicos (da qual não foi preciso tratar aqui, dada a universalidade das implicações da determinação ontonegativa da politicidade), não foram bases ou fontes provedoras de materiais teóricos acabados ou semielaborados para a montagem da obra marxiana, mas, rigorosamente, *objetos de crítica*, dos quais não foram retidos e reaproveitados certas peças ou procedimentos. Do embate contra eles redundou, isto sim – sob a nova crítica ou, nos termos de Marx, “verdadeira crítica filosófica”, armada pela decisiva presença analítica dos complexos reais envolvidos, tomados em sua qualidade de atividade sensível – reelaborações radicais de caráter filosófico, que perfilaram o traçado geral de um novo quadro teórico, marcado pelo assentamento de uma ontologia histórico-imanente do ser social. (CHASIN, 2009, p. 86)

REFERÊNCIAS

CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo, Boitempo, 2009

CHASIN, J. **Superação do liberalismo**. Maceió, s/d, (mimeo), 1988.

ENDERLE, R. **Ontologia e Política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846**.

2000. Dissertação (mestrado) apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

KONDER, L. **O que é dialética**. São Paulo, Brasiliense, 1998.

LESSA, S. **Proletariado e sujeito revolucionário**. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo, Boitempo, 2010.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel — Introdução**. São Paulo, Boitempo, 2010.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Mônica Hallak Costa. Belo Horizonte, 1999

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. LusoPress, 1989.

MESZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

PAÇO-CUNHA, E. O limite da politicidade para superação da desigualdade econômica. **Libertas**. v. 2, n. 11, p.1-19, 2011.

Submetido em: 01/09/2020
Aceito em: 15/01/2021