

**Universidade Estadual do Ceará  
Estenio Ericson Botelho de Azevedo**

**A crítica das formas jurídicas em Marx**

**Dissertação de Mestrado**

**Fortaleza - Ceará  
2008**

**Estenio Ericson Botelho de Azevedo**

## **A crítica das formas jurídicas em Marx**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino

**Fortaleza - CE  
2008**

## **Folha de Aprovação**

**Título do trabalho:** A crítica das formas jurídicas em Marx

**Autor:** Estenio Ericson Botelho de Azevedo

**Prof.-Orientador:** Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino

Defesa pública em 16/04/2008

Nota obtida: 10,0 (dez) com Louvor

### **Banca Examinadora**

João Emiliano Fortaleza de Aquino, Dr.  
Presidente da Banca

Francisco José Soares Teixeira, Dr.  
1º Examinador

Odílio Alves Aguiar, Dr.  
2º Examinador

## Agradecimentos

Sempre e sempre, aos meus pais. O mérito por minha caminhada ter chegado até aqui é, em grande parte, deles. Por isso e pelo seu amor sempre presente. Às minhas irmãs Elisângela e Elisabeth e a meu Irmão Ednir, a meu cunhado Geone e minha cunhada Éricka. Pelos ricos momentos de alegria, que foram fundamentais para esse processo. A meu querido sobrinho Pedro Lucas, pelo encanto de seu sorriso. A toda a minha família, enfim, pelo seu incalculável valor.

A João Emiliano, não apenas por ter possibilitado, como orientador, a escrita deste trabalho, mas pela companhia e pelo afeto sempre presentes. Por ter me agraciado com ricas discussões e valiosas conversas nos momentos da orientação; por ter sido paciente e complacente. Mas principalmente por ser, para mim, a pessoa que é.

A Glau, pelo seu significado. Pela certeza da amizade. Pelas horas deliciosas que se fazem sempre que estamos juntos. Pelas farras e pelas conversas pé-de-ouvido. Pela ternura e carinho constantes.

A Robinson, o amigo tão chegado quanto um irmão.

Ao “Dangas”, o pequeno-grande, o menino-homem, pelo afeto e pela amizade que ensina. E à Família Fortaleza, cuja convivência agradável tornou alegres muitos dos meus dias.

A Eliana Paiva, uma das grandes responsáveis pela minha chegada à filosofia, por quem nutro um grande apreço e admiração e com quem aprendi, e ainda aprendo, muito.

A grande amiga Mary, de quem recebi muitos estímulos e incentivos. A constância de sua presença me faz falta.

A Fran, Caciana, Ilana, Rosana, Neidinha, Rebeca. Mulheres lindas e graciosas; fortes e portentosas. Por suas companhias sempre deleitosas e divinais.

A Junior, Tyrone, Zé Roberto, Galba, Patrick, Vieira e Alexandre... Por suas amizades, pelas noites de farra, e pelos papos agradáveis.

A Priscilla e Waldemir, pelas horas de conversa, pelo apoio recebido, pelo incentivo dado, pelas bohemias tomadas.

A Eveline Medeiros, Dionísia, Aniely, Andréa, Vanessa, Ivina e Natália, das quais o carinho me comove e restaura.

A Daniel Rogers, Luana, Val, Cinthia, Erivânia, Nathália Naly, ainda que poucos, os momentos compartilhados me alegraram muito.

A Tereza Sátiro, sem a qual o mestrado não seria o mesmo, com a qual pude sempre contar e a quem tenho muito a agradecer.

Às amigas de turma, Roberta, Olívia, Marta e Andréa. Pelos momentos divertidos.

À professora Marly, pelo estímulo sempre constante e pelas suas contribuições na banca de qualificação.

Ao professor Teixeira, pelas valiosas aulas, por aceitar participar da banca e pelas pertinentes contribuições dadas na qualificação que foram fundamentais ao fechamento dessa dissertação.

Ao professor Odílio, por ter prontamente aceitado participar da banca, o que muito me honra.

Ao professor Emanuel e demais professores do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE pela dedicação e empenho na consolidação deste programa, viabilizando assim a realização de nossas pesquisas.

À CAPES, pelo financiamento dessa pesquisa.

A meu avô Francisco Botelho, *in memoriam*,  
aos pés de quem aprendi muitas lições:  
de história, de literatura, de ciências, de direito e de vida.

A crítica não é *fin em si*, mas apenas um *meio*;  
a indignação é seu modo essencial de sentimento,  
e a denúncia sua principal tarefa.

MARX

Qui si convien lasciare ogni sospetto  
Ogni viltà convien che sia morta

DANTE

## RESUMO

As categorias jurídicas de propriedade, liberdade, igualdade e contrato aparecem como relações sociais imanentes às relações mercantis burguesas, como formas jurídicas próprias às relações de trocas. Tais categorias, ao se estabelecerem como condições formais da realização da troca, compõem a aparência imediata do sistema capitalista: a circulação simples de mercadorias, baseada na equivalência. Com a inserção da mercadoria força de trabalho no processo de troca manifesta-se uma contradição na passagem da aparência do sistema capitalista para a sua essência: ela é comprada com base no princípio da equivalência; entretanto, ao ser usada na produção, produz um mais-valor que se torna para seu comprador um excedente do valor pelo qual ele a adquiriu na circulação. Nesse processo o princípio da equivalência converte-se em seu contrário, em não-equivalente. Convertem-se também a propriedade em não-propriedade, a liberdade em não-liberdade, a igualdade em não-igualdade etc. É justamente a produção do desigual o que fundamenta o Direito e o Estado. É porque a equivalência econômica e a igualdade jurídica, situadas na esfera aparente da circulação, são condições para a produção e apropriação capitalista de mais-valia, que o Direito e o Estado se impõem necessariamente como realidades constituídas no próprio processo de produção do capital. Ao mesmo tempo, é precisamente o conflito capital-trabalho que determina o Direito e o Estado. Assim considerados, estes são a forma social (jurídica e política) em que se dissolvem formalmente (aparentemente) as contradições capitalistas: a expropriação do trabalhador se constitui legalmente em apropriação jurídica legítima pelo capitalista; a não-liberdade econômica do trabalhador na liberdade abstrata do cidadão, membro do Estado; a desigualdade efetiva entre trabalhadores e capitalistas numa igualdade formal jurídica, pela qual uns e outros podem apresentar-se e relacionar-se no mercado como compradores e vendedores de mercadorias. O Estado aparece como mediação ocultadora das contradições capitalistas e, simultaneamente, como aparência necessária da contraditória produção capitalista. A exploração capitalista, a apropriação privada do produto do trabalho e a produção da mais-valia e do capital, como resultado dessa apropriação, requerem, assim, a instituição do Direito e do Estado.

**Palavras-chave:** Marx. Crítica da economia política. Formas jurídicas. Direito. Estado.

## ABSTRACT

The juridical categories of propriety, freedom, equality and contract are social relations immanent of bourgeoisie market relations, as juridical forms from exchange relations. These categories, as formal conditions of exchange, set up the immediate appearance of the capitalism system: the simple circulation of commodities based on equivalence. With the insertion of labour force as part of the exchange process, a contradiction is manifested at the passage of the appearance of the capitalism system to its essence. The labour force is bought based on the equivalence principle; however, when it is used in the production process, the labour force as a commodity produces, for those who purchase it, a value that is higher than that for which was paid for at the market. In this process, the equivalence principle inverts into its contrary, no-equivalence. To the worker the propriety is transformed into a no-propriety, the freedom into a no-freedom, the equality into no-equality and so on. It is exactly this production of the opposites that is the fundament of the Right and of the State. The economic and the juridical equivalences, located at the appearance sphere of the circulation, are the conditions of the capitalism production of plus value. The Right and the State are imposed as a necessary to the process of capital production. At the same time, the conflict of capital-labour determines the Right and the State. So considered, these are the social forms (both juridical and political) that dissolve formally (in appearance) as capitalism contradictions: the workers expropriation constitutes a legally juridical appropriation from the capitalist; the lack of economic freedom of the worker is the abstract freedom of the citizen, member of the State; the effective inequality of the workers and capitalists in a formal juridical equality, by which some people can present themselves and relate themselves at the market as equal customers and sellers of commodities. The State appears as a mediation of the hidden capitalist contradictions and, simultaneously, as the necessary appearance of the contradictory capitalist production process. The capitalist exploitation, the private appropriation of the products of labour and the product of the plus value and of the capital, as a result of this appropriation, require, therefore, the institution of the Right and of the State.

**Key-words:** Marx. Critics of the political economy. Juridical forms. Right. State.

# Sumário

Introdução, 12

1 Da terra ao céu: considerações sobre a fundamentação materialista, 17

1.1 Sobre as nuvens do erro, o céu da verdade: fundamento e método absoluto em Hegel, 17

1.2 A inversão da inversão: finitude e fundamento histórico-materialista, 28

1.2.1 O materialismo de Feuerbach: contestação à filosofia especulativa e ao fundamento absoluto, 29

1.2.2 Marx: “Crítica à dialética e à filosofia hegelianas em geral”, 35

1.3 Do “processo de vida real” dos homens aos seus “reflexos ideológicos e aos ecos desse processo de vida”, 45

2 Da crítica da determinação especulativa do Estado à crítica do Estado político moderno e do Direito, 51

2.1 *A Crítica da filosofia do direito de Hegel*: por detrás das cortinas da especulação, 52

2.1.1 *Linhas Fundamentais da Filosofia do direito* e a determinação especulativa do Estado, 53

2.1.1 Marx e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado, 58

2.2 *A questão judaica* e a crítica do Estado político moderno, 63

2.2.1 Da crítica teológica do estado cristão à crítica materialista do estado político moderno, 65

2.2.2 – Estado político e sociedade civil-burguesa, o cidadão e o burguês, 68

2.3 *A Miséria da Filosofia*: materialismo e teoria do valor-trabalho, articulações de uma crítica às categorias jurídicas , 74

### 3 A exposição crítica das formas jurídicas enquanto exposição da crítica da economia política, 81

#### 3.1 Para uma crítica da economia política, o uso da dialética como método de exposição, 81

3.1.1 Por sobre os ombros dos clássicos: Marx e o debate metodológico com a economia política clássica, 82

3.1.2 *Darstellung*: da coisa da lógica à lógica da coisa, 87

3.1.3 Crítica da economia política clássica e exposição dialética, 93

#### 3.2 Exposição categorial n' *O capital* e imanência das formas jurídicas, 98

3.2.1 A duplicidade da forma-mercadoria e a subsunção do concreto pelo abstrato como princípio de equivalência, 99

3.2.2 A imanência das formas jurídicas às trocas mercantis e seu caráter reificado, 105

3.2.3 Da aparência à essência do sistema: a vigência das formas jurídicas e a contradição do capital, 109

#### 3.3 O Direito como aparência necessária da produção do capital, 119

3.3.1 A relação lógico-dialética entre aparência e essência do sistema produtor de mercadorias, 122

3.3.2 A intersubjetividade da equivalência em não-equivalência e a necessidade do Direito e do Estado, 122

Considerações finais, 128

Bibliografia, 132

# Introdução

Todo começo é difícil  
e isso vale para qualquer ciência.

MARX, *O CAPITAL*

Esta dissertação tem por objeto a apresentação do desenvolvimento das formas primárias do valor (mercadoria, dinheiro, capital) – tal como este é apresentado por Marx no Livro I d’*O capital* – enquanto processo no qual se determina e se constitui a gênese das formas jurídicas. Mas a compreensão da exposição lógico-categorial marxiana da teoria crítica do valor pressupõe justamente uma reflexão sobre a fundamentação a partir da qual se ergue o pensamento crítico de Marx. A fundamentação não quer dizer aqui uma autofundação da razão, ou o estabelecimento pelo próprio pensamento de um fundamento racional capaz de legitimar e validar – e, portanto, também criticar – de *per se* o conhecimento e a ação humanas, tal como em geral se encontra na tradição filosófica.

A esse propósito, a relação de Marx com Hegel e Feuerbach me parece ser o caminho mais adequado para a reflexão sobre as concepções marxianas dos fundamentos de uma teoria que pretende pensar criticamente a moderna sociedade capitalista. E isto por dois motivos: primeiro, porque é nítida a retomada por Marx das categorias hegelianas de *dialética* e *negatividade*, categorias essas que compõem o desenvolvimento da sua exposição crítica n’*O Capital*, embora as retome, justamente enquanto crítica, numa outra perspectiva; segundo, porque ele reconstitui, com base na valorização da atividade humana (práxis), o fundamento materialista desenvolvido por Feuerbach.

Portanto, se se trata, neste trabalho, de uma compreensão da exposição categorial marxiana n’*O Capital*, isto requer um diálogo com Hegel e Feuerbach, diálogo que procura articular as distinções e especificidades marxianas com

relação a esses pensadores, e também insistir na presença das discussões teóricas, formuladas por eles, no conjunto de obra de Marx, incluindo sua obra clássica. Neste sentido, o primeiro capítulo desta dissertação se constitui sob o título *Da terra ao céu: considerações sobre a fundamentação materialista*. Nesse capítulo, parto de uma breve exposição do projeto filosófico de Hegel, destacando sua concepção acerca do fundamento absoluto e do método absoluto na constituição do conhecimento filosófico. Seguem a essa exposição algumas considerações sobre a contraposição feurbachiana a Hegel, na forma da crítica do fundamento absoluto e de uma proposta de reformulação da filosofia num outro fundamento: o materialista sensível. Ao posicionar-se frente a este debate entre Hegel e Feuerbach, Marx ora apóia-se nas descobertas feurbachianas na elaboração de sua crítica da dialética e da filosofia hegelianas, ora vai além delas numa outra interpretação crítica da filosofia de Hegel, crítica na qual destaca positivamente a negatividade e a atividade práticas do homem. Por fim, apresenta-se a concepção materialista de Marx que tem na história, no processo de desenvolvimento prático das relações sociais e de produção, o terreno de sua fundamentação, com base na qual ele busca pensar criticamente a realidade que lhe é contemporânea.

Essa discussão sobre a fundamentação aparece inicialmente posta como uma necessidade da própria exposição. Se o que se pretende aqui é mostrar o desenvolvimento da crítica das formas jurídicas no pensamento de Marx, é necessária a apresentação dos elementos basilares dessa crítica. É preciso que anteceda à exposição da crítica das formas jurídicas a exposição dessa fundamentação que possibilita a Marx ir além da apresentação especulativa hegeliana dessas formas jurídicas, superando também a perspectiva sensível-materialista de Feuerbach. É essa base da crítica marxiana que conduz Marx por um caminho de desenvolvimento de sua teoria social, que, por estar justamente fundada na própria dimensão ativa e negativa da práxis humana, se apresenta ela própria enquanto crítica.

O conjunto da obra de Marx, até a constituição de sua obra magna de crítica da economia política – *O Capital* –, segue um desenvolvimento que, embora não linear, se afasta da idéia de ruptura, considerada por muitos como uma característica do pensamento marxiano. Se pensada nesta perspectiva de ruptura, o conjunto da obra marxiana aparece dividido em duas fases, nas quais se apresentam reflexões distintas e até contraditórias. Se pensada como fases de um mesmo percurso teórico, pelo qual Marx segue com vistas a pensar criticamente a vida social de sua época, o conjunto da obra do “jovem” e do “velho” Marx aparece ligado por uma mesma postura teórica que se caracteriza por um elemento decisivo: a crítica da sociedade capitalista moderna. Esse processo, que culmina numa crítica sistemática da economia política, permeia-se e constitui-se por um desenvolvimento que não se dissocia do fato de seu empreendedor estar ativamente inserido no processo mesmo da história e da vida social de sua época.

Pensando assim a obra marxiana, apresento no segundo capítulo – intitulado *Da crítica da determinação especulativa do Estado à crítica do Estado político moderno e do Direito* – uma análise que busca indicar a presença da reflexão crítica de Marx sobre as formas jurídicas já na suas obras de juventude. Atenho-me, para isso, em três de suas obras juvenis: *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, *A questão judaica* e *Miséria da filosofia*. A exposição crítica das formas jurídicas em Marx aparece constituída, em cada uma das obras aqui examinadas, num enfoque crítico particular. Em *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, Marx manifesta sua contraposição à perspectiva especulativa do Estado e do Direito. Nesta, a idéia é o sujeito; em consequência, o Estado enquanto objetivação da idéia é o pressuposto da sociedade civil (e da família). A crítica de Marx aplica-se a questionar – se me é permitido expressar-me assim – o infinitismo político que se manifesta como fundamento da vida social e política; ele propõe, então, uma inversão na qual a sociedade civil (e a família) é concebida como fundamento do Estado. Assim, os membros da sociedade civil e da família são os membros do Estado e, portanto, os seus sujeitos reais (e finitos).

Em *A questão judaica* a crítica aparece em sua dimensão propriamente política. Na medida em que Marx questiona a crítica baueriana do Estado cristão, que ele chama crítica teológica, ele contesta a apresentação de Bauer da emancipação política mediada pelo Estado moderno como o fim a que deve visar a crítica. Ora, Marx nega que esta seja a forma plena da emancipação; e apresenta a crítica do Estado, de todo o Estado, como a crítica verdadeira. Assim como no primeiro texto, a crítica aqui se constrói com base na reflexão sobre a relação entre sociedade civil e Estado. Marx critica justamente o fato de que, na forma da emancipação política, a forma política do Estado aparece como o guardião da sociedade civil. Para ele, portanto, o Estado político moderno, a emancipação política, é a condição da realização do elemento particularista da sociedade civil.

Já em *A miséria da filosofia*, aparece como base de sua crítica a teoria do valor-trabalho. Neste texto, as categorias jurídicas são apresentadas como formas das relações econômicas (constitutivas da sociedade civil) e aparecem em sua necessária relação com a produção material. Propriedade, igualdade, liberdade, são categorias que constituem a relação econômica da troca. O reconhecimento prático-legal dessas categorias não se dá, se tivermos em conta a explicitação do surgimento do dinheiro por Marx, por um desenvolvimento de uma idéia absoluta, nem ainda como consenso entre os homens. Elas determinam-se nas relações econômicas mesmas e sua necessidade surge da própria necessidade de realização destas relações.

Finalmente, no terceiro capítulo, que traz o título de *A exposição crítica das formas jurídicas enquanto exposição da crítica da economia política*, apresento inicialmente uma discussão acerca da orientação metodológica posta pelo próprio Marx. Num segundo momento, coloco em foco a exposição da forma de relação histórico-social que compõe o desenvolvimento da sociedade produtora de mercadorias, com base no exame dos capítulos iniciais d'*O Capital*. Aí mesmo, exponho o processo inicial de desenvolvimento da forma-valor (a

produção do capital), com o objetivo de apresentar a emergência das formas jurídicas e suas correspondentes formas de consciência social enquanto expressões da produção capitalista.

Buscarei mostrar como as formas jurídicas de igualdade, propriedade, liberdade etc. se determinam no processo da troca mercantil; elas compõem a aparência imediata do sistema capitalista, constituindo-se, assim, na esfera da circulação simples de mercadorias. Ao se estabelecerem como condições formais da realização da troca, na circulação simples de mercadorias elas correspondem à verdade aparente da lógica mercantil: o princípio da equivalência. Todavia, com a inserção da mercadoria força de trabalho no processo de troca, que é uma necessidade do surgimento do capital, manifesta-se uma contradição justamente na passagem da aparência do sistema capitalista para a sua essência. Nessa passagem da circulação de mercadorias para a produção capitalista de mercadorias, o princípio da equivalência converte-se em seu contrário. Da mesma forma, as formas jurídicas, mantidas na esfera aparente da circulação, se tornam em seus respectivos contrários nas relações essenciais da produção capitalista: não-igualdade, não-propriedade e não-liberdade.

A exposição dessa contradição entre aparência e essência da produção capitalista de mercadorias, neste capítulo, se apóia nas categorias reflexivas de *essência e aparência*, tomadas de Hegel por Marx. Neste momento específico da exposição, faz-se preciso ainda o exame do primeiro capítulo da sétima seção de *O Capital*. Nele, Marx expõe essa contradição aparente da passagem da circulação para a produção. Com base nessa exposição marxiana, buscarei indicar a aparição imanente do Direito e do Estado como uma necessidade própria ao desenvolvimento da forma-valor, em sua essência contraditória. Essa aparência do Estado e do Direito é, como procuro demonstrar, o desenvolvimento das formas jurídicas que exige, num dado momento da produção mercantil, a sua positivação legal.

# Capítulo I

## Da terra ao céu: considerações sobre a fundamentação materialista

Bem ao contrário do que acontece com a filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui se sobe da terra para o céu.

MARX E ENGELS, *A IDEOLOGIA ALEMÃ*

### 1.1 Sobre as nuvens do erro, o céu da verdade: o fundamento e o método absoluto em Hegel

O projeto filosófico de Hegel consiste na (re)tomada da filosofia como ciência (ou sabedoria, *Wissenschaft*) do absoluto. Para ele, isso significa retomar a tese fundamental da tradição filosófica: a identidade entre o pensar e o ser.<sup>1</sup> A tarefa da filosofia é ser ciência do absoluto, é pensar, dizer o que o absoluto é. Como ciência do absoluto, a filosofia concebe a existência de uma e mesma razão, que se manifesta de forma subjetiva e de forma objetiva. Com base nisso, Hegel desenvolve um sistema filosófico no qual o efetivo tem como estatuto

---

<sup>1</sup> A identidade entre o pensamento e o ser é uma das proposições fundadoras da filosofia. Ela já se encontra presente em Parmênides, que toma essa relação como necessária identidade entre realidade e pensamento. É assim que essa tese, presente no percurso da filosofia ocidental, é traduzida por esse pensador: “pensar e ser são uma só e mesma coisa” (frag. 3, apud Santos, M. J. *Os pré-socráticos*. Cadernos de textos. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2001). Para Parmênides, portanto, o que se pode pensar não é outra coisa que a própria realidade. Com Parmênides se instaura um conceito de pensar no qual o pensamento se manifesta como apto a apreender e apresentar aquilo que verdadeiramente é; e o que é pode ser apreendido pelo pensamento, justamente por ser supra-sensível e ter a mesma natureza que o pensamento. A filosofia que se baseia nesta perspectiva se apresenta como a forma do conhecimento do todo existente que é, portanto, cognoscível. Como a realidade tem a mesma natureza que o pensamento, é possível conhecê-la. Neste sentido, a tarefa da filosofia, de uma forma geral, é pensar o racional constitutivo do real e do próprio pensamento que conhece.

ontológico o desenvolvimento do pensamento. Na sua exposição conceitual, a efetividade é inteiramente idêntica ao racional, e isso na medida em que o real possui um desenvolvimento negativo-especular próprio ao racional; daí que o efetivo seja obra do pensamento, pensamento este não tomado em sua particularidade finita (pensamento humano), mas na sua infinitude absoluta.

Nessa autoconcepção da filosofia hegeliana como saber do absoluto se expressa sua perspectiva infinitista, perspectiva esta na qual o infinito, o absoluto, é imediatamente concebido como pensamento que se desenvolve efetivando-se, *eo ipso*, como categoria estruturante de toda a realidade. Em outras palavras, a perspectiva de Hegel apresenta o pensamento – forma do absoluto – como condição e fundamento do real. No sistema o pensamento é apresentado enquanto sujeito que se *sabe*, se *ex-põe* enquanto realidade efetiva e, justamente assim, se constitui em fundamento racional de tudo que efetivamente é. A realidade assume determinidade na medida em que o lógico se exterioriza; daí que as determinações do pensar são também determinações do próprio real; são elas figuras lógico-reais. Esta exteriorização (*Entäußerung*) do lógico, em uma primeira instância, se manifesta enquanto natureza sensível e segue na constituição de um mundo espiritual que tem como conteúdo e fim a sua própria estrutura lógico-racional. Assim, as determinações do pensar são as estruturas lógicas do real, quer da natureza quer do espírito. A constituição do mundo do espírito, segunda natureza (espiritual), se desenvolve como suprassunção (*Aufhebung*) imanente da natureza mesma e consiste no desenvolvimento dialético-especulativo do espírito.

Esse processo de desenvolvimento (*Entwicklung*), enquanto desenvolvimento imanente e negativo do próprio espírito, ocupa um lugar central na concepção dialético-especulativa de Hegel, sendo por isso mesmo fundamental à compreensão de seu sistema. Para Hegel,

o desenvolvimento do espírito é o sair (*Herausgehen*), o expor-se (*Sichauseinanderlegen*) e, ao mesmo tempo, o chegar a si mesmo (*Zusichkommen*). Este ser consigo mesmo do espírito, este chegar

a si próprio, pode ser considerado como o seu fim mais elevado e absoluto; só isto ele quer e nada mais.

E esse movimento

visa apenas a que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devesse para si, se recolha em si próprio. Ele é duplicação (*Verdoppelung*), alienação (*Entfremdung*), mas para poder se encontrar a si mesmo, para poder chegar a si mesmo.<sup>2</sup>

E justamente nisto consiste o trabalho do espírito: em “elevar-se acima do estar-prisioneiro na simples vida natural, em apreender-se em sua autonomia, em submeter o mundo ao seu pensar, em criá-lo [a si mesmo como espírito objetivo] a partir do seu conceito”.<sup>3</sup>

Conforme a filosofia hegeliana, ao espírito – enquanto forma do absoluto – é imanente o desenvolvimento de si numa realidade objetiva.<sup>4</sup> A base desse desenvolvimento é sua determinação que na sua auto-objetivação, na constituição de um mundo objetivo, *nele* mesmo exterior, e por isso a ele mediatamente identificado, o espírito se manifesta como sujeito; sujeito do conhecimento e do desenvolvimento de si mesmo. A autoconstituição do espírito enquanto sujeito do seu conhecimento nada mais é do que a tomada do seu conteúdo em si e para si; conteúdo este do qual a efetivação – na forma de uma realidade a ele e, contudo, nele mesmo exterior – consiste no seu próprio desenvolvimento, que se dá sob a forma da objetividade.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Hegel, *Introdução à história da filosofia*. Trad. bras. de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 102, tradução levemente modificada; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke in 20 Bänden, Tomo 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 41-42.

<sup>3</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, III. A Filosofia do Espírito. Trad. bras. de Paulo Menezes e José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, § 392.

<sup>4</sup> Em “Da subjetividade à objetividade do espírito em Hegel (Ou: do espírito como sujeito e como segunda natureza)” (In: *Polymátheia*, Revista de Filosofia, Volume III, Fortaleza: EdUECE, 2007, p. 13-29), apresento de forma mais detalhada esta relação entre subjetividade e objetividade do espírito. A determinação do espírito como sujeito é apresentada como momento do espírito, bem como sua objetivação; enquanto momentos de um desenvolvimento do espírito, subjetividade e objetividade se interpenetram e se constituem, mediante a sua unidade, em verdade do espírito.

<sup>5</sup> Nessa sua auto-objetivação o espírito não transita para um outro, mas constitui-se num outro

Na objetivação de seu conteúdo espiritual, o espírito mantém consigo próprio uma relação dialético-negativa, visto que a completude do seu processo de objetivação aparece como negação de seu conteúdo imediato (subjetivo), embora ele seja dado e posto pelo próprio espírito. Já no retorno a si, por si conduzido, o espírito manifesta uma relação dialético-especulativa, pois nesse processo se nega aquela primeira negação e se estabelece a unidade absoluta do espírito: a identidade entre o seu conteúdo substancial, (re)conhecido por ele, e a sua realidade objetiva, posta e dada por ele próprio, tal identidade ocorrendo apenas no interior de si mesmo do próprio espírito. Assim, a negação da negação é, na perspectiva hegeliana, caracterizada pela relação especular do espírito consigo próprio e se manifesta por meio do retorno reflexivo do espírito a si mesmo, retorno reflexivo por meio do qual o espírito se determina como absoluto. O resultado deste retorno reflexivo do espírito é a sua verdade (na arte, na religião e na filosofia).

O verdadeiro aí se apresenta como um todo, como essência plenamente desenvolvida em unidade consigo. Esta é a tese fundamental do sistema hegeliano: os dois momentos do espírito – subjetivo e objetivo – se (re)conciliam sob a forma do espírito absoluto e se manifestam como totalidade. Como afirma Lima Vaz em sua apresentação à *Fenomenologia do Espírito*, o saber absoluto em Hegel é, enquanto filosofia, exatamente esta “adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto”,<sup>6</sup> cujo fundamento não é senão que o espírito absoluto

---

que é ele mesmo sob a forma da objetividade. Quando ele se exterioriza, torna-se exterior a si, mas em si mesmo. Conforme nos indica Aquino, Hegel toma isso de Spinoza. A categoria spinozana de *causa sui* é uma expressão da *causalidade infinita*, “na qual o efeito não é exterior à causa”. Na apresentação desta categoria spinozana, o autor destaca sua “não transitividade, que assegura, como ponto de partida do pensamento, a unidade da totalidade do existente pela própria unidade ser e pensar”. Continuando, afirma ainda: “Para Hegel, neste conceito de *causa sui* nos encontramos diante do conceito central do pensamento especulativo, pois, segundo afirma em termos quase teológicos, ‘A causa de si mesma é a causa que efetiva [efetua, *wirkt*] um outro separadamente; o que ela, porém, produz é ela mesma. No produzir ela supera igualmente o que é diferente [distinto, subcindido, *Unterschied*]; o colocar a si mesmo como um outro é uma queda [*Abfalt*] e igualmente a negação dessa perda [*Verlust*]’”. (Aquino, J. E. F. Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. In: *Philosophica*, Nº 28, novembro de 2006. Lisboa: Edições Colibri, 2006, p. 124).

<sup>6</sup> Vaz, C. H. L. Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In: Hegel, G. W. F.

consiste, por sua vez, na unidade absoluta do espírito subjetivo com o espírito objetivo. Esta adequação é justamente a apresentação da identidade entre ser e pensar na sua formatação propriamente hegeliana, ela é a unidade entre o pensamento (conceito em si que tende à sua efetivação) e a realidade (o conceito efetivado, o real posto e produzido pelo pensamento subjetivo absoluto). É exatamente aqui que identificamos em Hegel a retomada da concepção grega de razão. Para além de uma faculdade humana finita, como seria próprio à moderna filosofia reflexiva da subjetividade, a razão é, nesta concepção, a própria estrutura fundante e determinante do real, do qual o sujeito finito é apenas uma parte. É neste sentido que, para Hegel, o sujeito é o próprio conceito (*Begriffe*), exatamente na medida em que ele é o próprio elemento racional que organiza e institui a realidade efetiva; ele é, portanto, a estrutura subjetiva que põe o real, é o sujeito infinito que se transpõe, que se constitui a si mesmo enquanto mundo objetivo, o que implica justamente o processo de objetivação do espírito. Mas o espírito não se deixa limitar em sua determinação objetiva; ele retorna a si mesmo na forma do espírito absoluto, e se reconcilia consigo mesmo, manifestando de forma especulativa a sua unidade absoluta.

Nessa tese especulativa, se manifesta espiritualmente a relação lógica entre o conceito (sujeito), o objeto (exteriorização do conceito) e a idéia (retorno reflexivo do objeto ao conceito), esta última consistindo precisamente na efetivação plena do primeiro.<sup>7</sup> Em termos lógicos, a idéia é, portanto, a efetivação adequada e própria ao conceito e mantém com ele uma relação especular-reflexiva.<sup>8</sup> Por sua vez, o conceito é o sujeito desta efetivação e de seu

---

*Fenomenologia do Espírito*, p. 10.

<sup>7</sup> Para uma maior compreensão desta tese especulativa hegeliana, expressa pelo desenvolvimento do conceito que se põe como objeto pela exteriorização de si mesmo e se efetiva enquanto idéia no retorno reflexivo a si mesmo, cf. a leitura da terceira parte da pequena Lógica, “A doutrina do conceito”, constitutiva da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Livro I. Ciência da lógica, seções A, B e C.

<sup>8</sup> Segundo Marcos Müller, essa auto-efetivação do conceito retoma, em Hegel, a *enérgeia* aristotélica, “que descreve, aqui, a efetividade em sua exterioridade e simultânea reflexão sobre si”. (Muller, M. Notas de tradução. In: Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2005, p. 75, nota 1).

retorno reflexivo. É neste movimento, e enquanto resultado deste movimento, que, no nível do espírito, se inclui o desenvolvimento do saber, enquanto saber do absoluto, que se manifesta na filosofia como a unidade conciliada entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo, unidade posta pelo conceito, que nela a si mesmo retorna de sua efetividade. Para dizer propriamente com as palavras de Hegel, na filosofia o “espírito tem de buscar no mundo razão de sua própria razão”; no mundo e na filosofia que o reconhece, “A razão mostrou-se (...) como a unidade do subjetivo e do objetivo, do conceito existente para si e da realidade”.<sup>9</sup>

O conceito é, para Hegel, a própria estrutura racional do e imanente ao real; instância a partir da qual o real se constitui e aparece como predicado deste sujeito, que é o conceito.<sup>10</sup> A transcendência do conceito à objetividade é determinada de modo negativo-dialético e imanente ao próprio conceito; consiste, enquanto desenvolvimento do conceito, no processo de saída de si do próprio conceito, sua exteriorização e constituição de si enquanto objeto (*Gegenstand*). Todavia, neste desenvolvimento não ocorre qualquer perda de si do conceito; esse processo de negação do sujeito ocorre apenas e na medida em que ele *se desenvolve* enquanto objeto. Objeto que, na condição de uma instância exterior, não é senão a própria estrutura lógico-real determinada *ex-posta*, efetivada; objeto, enfim, que compõe um dos momentos da verdade do conceito em sua própria determinação, *ex-posição*, efetivação.

---

<sup>9</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, III. A Filosofia do Espírito, § 440.

<sup>10</sup> Segundo M. Muller, o “conceito, aqui, não tem o sentido usual de representação abstrata do entendimento, que pode ser atribuída aos casos singulares que lhe estão subsumidos, mas significa um princípio imanente de desenvolvimento, determinação e efetivação do que verdadeiramente é, a partir de uma razão atuante no interior do objeto. Por isso, só a efetividade posta pelo conceito é verdadeira, e algo é verdadeiramente efetivo ‘exclusivamente pela idéia e em virtude da idéia’ (E§ 213 A)”. (Muller, M. Apresentação: Um roteiro de leitura da introdução. In: Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2005, p. 8). Para J. E. F. Aquino, o conceito, em sua acepção hegeliana, não é “uma mera representação universal, subjetiva e formal de um conteúdo que lhe é exterior, mas ao contrário, o conceito é a própria ‘forma infinita’ – e infinita justamente em razão desta sua transcendência imanente – cujo movimento o conduz, numa imanência negativa, à exteriorização e, justamente assim, à efetivação” (Aquino, J. E. F. *Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza*, p. 113).

O que ocorre no processo de objetivação acima descrito é, em determinado nível, a particularização do conceito (ou, se quisermos, do momento da universalidade do conceito). “O *conceito* como tal”, diz Hegel,

contém [em si] os momentos da universalidade, enquanto livre igualdade consigo mesma em sua determinidade; da particularidade, da determinidade em que permanece o universal inalteradamente igual a si mesmo; e da singularidade, enquanto reflexão-sobre-si das determinidades da universalidade e da particularidade; a qual a unidade negativa consigo é o determinado em si e para si, e ao mesmo tempo o idêntico consigo ou o universal.<sup>11</sup>

O movimento do conceito que chega à sua particularidade para poder retornar a si mesmo e se reconciliar consigo mesmo, enquanto idéia, é a própria ação do conceito transpondo-se de um para outro momento de si mesmo. Enquanto momento do conceito, a sua particularização não é outra coisa que a própria universalidade se negando a si mesma sob a forma de sua particularidade. Daí que a particularidade se manifesta como expressão própria à universalidade, uma negação que lhe é constitutiva; ela é a expressão radical da negatividade imanente à própria universalidade. Mais claramente, a particularidade é a autotransposição (*Selbstaufhebung*), enquanto negatividade imanente, da universalidade do conceito: a determinação de si da universalidade abstrata sob a forma da particularidade. Essa particularidade se coloca, pois, como oposição à universalidade apenas no sentido de lhe ser uma negatividade imanente.

Somente como singularidade, o seu terceiro momento, “enquanto reflexão-sobre-si-mesmo das determinidades da universalidade e da particularidade”,<sup>12</sup> é que o conceito é em sua concretude, em sua efetividade. Como momento do conceito, à particularidade segue a singularidade, que é, enquanto negação da negação, o efetivo e o concreto. É por meio deste desenvolvimento especulativo – pois auto-reflexivo – do conceito que este, como sujeito de sua objetivação, entretém com seu objeto (ou consigo mesmo

---

<sup>11</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, I. Ciência da Lógica, § 163.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

objetivado) uma relação reflexivo-especular. Nestes termos, a singularidade se manifesta enquanto esta relação especular da particularidade com a universalidade, sendo isto o que, em outro nível, caracteriza a natureza especulativa da idéia: na objetividade se reconhece a estrutura do conceito em sua forma efetivada (particularidade, universalidade negada), conceito objetivado que retorna a si mesmo e, no interior de si mesmo, transpõe a cisão entre sua subjetividade (conceito) e sua objetividade, transposição esta que constitui justamente a singularidade da idéia (negação da negação).

A relação especular é expressa exatamente na condição infinita do conceito que se faz finito por meio do processo de objetivação e particularização, e que se efetiva como idéia ao retornar especularmente a si mesmo. Esta é a base, no movimento do conceito, da filosofia que se institui como saber do absoluto. O movimento racional do real é determinado pela própria estrutura interna do conceito que se cinde na medida em que se põe como particular; este movimento racional, correspondendo ao processo de subcisão de si do conceito, manifesta sua verdade na relação especular entre o conceito e sua objetivação (exteriorização) na idéia (conceito auto-refletido). Neste último momento da idéia, o que ocorre é, portanto, a suprassunção daquela subcisão na particularização (objetivação ou exteriorização em si do conceito); este movimento se completa na forma da idéia absoluta, mais ainda, do saber absoluto, que na filosofia apresenta o espírito se sabendo e se determinando a si mesmo em sua plena e absoluta unidade.

Para Hegel, portanto, há entre o infinito e o finito uma relação especular, da qual o primeiro é o sujeito. A verdade da consciência finita não pode ser a própria finitude, mas aquilo que age nesta finitude sempre que ela age. Assim, a ciência para Hegel não pode ser pensada como representação finita do mundo e do que o compõe, mas sim como apresentação (*Darstellung*) do movimento próprio ao espírito, que, ao se desenvolver, se pensa a si mesmo, se manifesta enquanto mundo objetivo e se constitui como saber de sua unidade.

No conhecimento científico está implicada somente a natureza do conteúdo em seu automovimento, no sentido de que é esta reflexão própria do conteúdo [espiritual] que põe e produz ao mesmo tempo sua própria determinação.<sup>13</sup>

Na perspectiva da *Fenomenologia do Espírito* em suas relações sistemáticas com a *Ciência da Lógica*, a ciência é o saber puro ao qual a consciência finita chega no final de todo o processo de sua experiência, ou ainda, é a forma de saber na qual o espírito tem como objeto suas próprias determinações essenciais puras. Trata-se na Ciência (*Wissenschaft*) da apresentação do automovimento (*Selbstbewegung*) do espírito, ou seja, da sua vida espiritual mesma. Na perspectiva hegeliana a filosofia é a apresentação de si do próprio absoluto. A razão que opera nesta auto-apresentação de si do espírito é a mesma que opera no próprio real em seu desenvolvimento, e que, como resultado desse desenvolvimento, volta a si mesma na Ciência. Para Hegel, as categorias do real, portanto, não são a representação articulada por um sujeito transcendental, no sentido kantiano ou fichteano, mas sim expressões do movimento mesmo do real, expressões de uma racionalidade que se manifesta através de formas lógica e real.

Hegel se situa numa tradição de crítica à filosofia moderna que toma os conceitos como constituídos pelo sujeito finito. Para a filosofia moderna, de forma geral, o procedimento do pensamento é exterior à coisa, sendo, portanto, um procedimento subjetivo que expressa a postura do sujeito com relação à coisa. Nessa perspectiva criticada por Hegel, põe-se uma nítida separação entre pensamento e ser, método e objeto, enquanto na perspectiva hegeliana o método tem natureza ontológica. Para Hegel, “o método absoluto do conhecer” coincide com o movimento espiritual mesmo, que se apresenta como desenvolvimento imanente do conceito.<sup>14</sup> Nestes termos, o automovimento do espírito manifesta-se na ciência sob a forma da “estrutura do todo apresentada em sua pura

---

<sup>13</sup> Hegel, G. W. F. *Ciência da Lógica - Prefácio à Primeira Edição*. Trad. bras. de Patrick de Oliveira Almeida; revisão técnica de João Emiliano Fortaleza de Aquino, p. 4 (mimeo).

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 5.

essencialidade”,<sup>15</sup> na qual as determinações do pensamento são também as determinações do próprio objeto. A ciência consiste, pois, na apresentação desse automovimento da coisa: ela não se constitui a partir de uma tomada de posição do sujeito finito que conhece uma realidade que lhe é exterior, não se tratando, portanto, na ciência, de falar do objeto separado do sujeito, mas sim de unidade absoluta de ambos tanto no real-efetivo quanto na filosofia que o expressa e o compõe.

É com a sua formulação do racional-negativo (o dialético) e do racional-positivo (o especulativo) que Hegel busca superar a perspectiva subjetiva da filosofia moderna, que segundo ele, se caracteriza pela posição do entendimento finito (*Verstand*). Para ele, o movimento do pensamento – em seu desenvolvimento tanto ideal (absoluto) quanto histórico (finito) – se apresenta por meio dos seguintes momentos: o do entendimento, o dialético (racional-negativo) e o especulativo (racional-positivo).<sup>16</sup> No entendimento, o pensamento se apresenta na sua forma primeira (imediate) por determinações fixas; nele, o pensar que, enquanto tal, já se elevou por cima da sensibilidade se limita, contudo, à diferenciação (distinção, *Unterschied*) das determinidades, diferenciação esta pela qual o entendimento “começa por apreender os objetos em suas diferenças determinadas”, diferenciando-os e os fixando “para si mesmos no seu isolamento”.<sup>17</sup> Como afirma Hegel, o princípio do entendimento é a identidade abstrata; a relação imediata e simples do pensamento para consigo mesmo, uma relação que nega e, ao mesmo tempo, contudo, possibilita a progressão de uma determinação para outra, pois o próprio entendimento já se manifesta como um momento de negação da imediatidade do não-pensamento

---

<sup>15</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, p. 47.

<sup>16</sup> Como não é objetivo deste trabalho desenvolver uma análise mais minuciosa desta formulação sistêmica da filosofia hegeliana, apresento apenas uma sucinta análise do que se pode chamar do movimento do pensamento tal qual é descrita por Hegel em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, sob a classificação do pensar enquanto entendimento, dialético e especulativo. Para uma melhor compreensão desta descrição elaborada por Hegel, descrição que é fundamental para a compreensão de sua filosofia como um todo, indico a leitura de *ECF*, §§ 79 a 83 – “Conceito mais preciso e divisão da lógica”.

<sup>17</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, I. A Ciência da Lógica, § 80, Adendo.

(sensibilidade), já que se constitui em separação e determinação do que, na imediatidade indeterminada do sensível, é um todo indiferenciado. No dizer Hegel: “A atividade do dividir é a força e o trabalho do entendimento”.<sup>18</sup>

Contudo, as determinações (representações, *Vorstellungen*) do entendimento se autocontradizem, pois tudo que é finito é contraditório e, portanto, tem sua negação em si mesmo. Por isso, como negação da fixidez e da finitude do entendimento, o movimento racional-negativo do pensamento (e da realidade) se manifesta no “próprio suprasumir-se das determinações finitas do entendimento e seu ultrapassar para suas opostas”.<sup>19</sup> Isso ocorre no momento em que uma categoria lógico-real ou espiritual se eleva a outra categoria, que é mais determinada do que a anterior. Esta ultrapassagem dialética é, contudo, imanente às determinações do próprio entendimento:

A dialética [...] é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto: suprasumir-se a si mesmo. O [momento] dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a conexão e a necessidade imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.<sup>20</sup>

Para Hegel, portanto, a verdade não está presa ao finito. A verdade do finito é, pelo contrário, a sua própria negação e, portanto, sua transição ao infinito. A ciência, como apresentação desta verdade, tem seu movimento determinado pelo elemento dialético. Neste reside a transcendência do finito, que não lhe é, afinal, exterior, mas, sim, se lhe constitui numa transcendência que é imanente. O finito, desse modo, não se limita apenas por uma instância que lhe é exterior, pois constitui sua natureza sua própria supressão, na e pela qual ele

---

<sup>18</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, p. 38.

<sup>19</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 80, Adendo.

<sup>20</sup> *Ibidem*, § 81, Adendo. Entrecolchetes meus. Para Hegel, além de se constituir enquanto “princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda atividade na efetividade (...) o dialético é também a alma de todo o conhecer verdadeiramente científico” (*idem*). O movimento dialético é, assim, tanto objetivo (princípio de todo movimento da efetividade) quanto, por isso mesmo, subjetivo (conhecimento científico); é um movimento (momento) do próprio absoluto em sua autonegatividade tanto pensada quanto efetiva.

se contradiz a si mesmo e, assim, passa a seu contrário. Em consequência, a ciência filosófica, como a pensa Hegel, não se prende ao momento estritamente negativo da dialética, mas tem como resultado aquilo mesmo que suprassume em si. Trata-se justamente da constituição, em nível categorial-científico, do mesmo movimento especulativo que, no movimento lógico do conceito à idéia, fez desta última o retorno reflexivo do objeto ao seu sujeito conceitual. O racional pensado contém em si mesmo, suprassumidas, as oposições às quais se limita o entendimento. Essas oposições são suprassumidas no especulativo, mas não de forma unilateral, pois sua unidade aparece como indissociada da distinção (*Unterschied*); as determinações às quais chega e se fixa o entendimento aparecem, no especulativo, enquanto resultado, numa unidade, na medida em que são idênticas e, por isso mesmo, distintas.

## **1.2 A inversão da inversão: finitude e fundamento histórico-materialista**

Para Feuerbach, a filosofia especulativa, ao tomar o pensamento como sujeito da realidade, é somente a inversão, no plano do pensamento, da relação entre sujeito e predicado, tal como esta se dá de fato no plano da realidade, fora do pensamento. Diz Feuerbach: “Em Hegel, o pensamento é o ser; – o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado”.<sup>21</sup> Por isso, conforme ele diz em outro lugar, o resultado da crítica da filosofia especulativa hegeliana pode ser pensada nos termos de uma re-inversão: “Temos apenas de fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua”.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Feuerbach, L. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: Feuerbach, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. port. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 30.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 20.

### 1.2.1 O materialismo de Feuerbach: contestação à filosofia especulativa e ao fundamento absoluto

A filosofia materialista de Feuerbach contesta a Hegel tanto sua concepção da filosofia como ciência do absoluto quanto sua assunção do pensamento como sujeito da totalidade do real. A contestação feuerbachiana da filosofia e do fundamento absoluto de Hegel se constitui em inversão crítica do fundamento idealista, já que, para Feuerbach, é o homem o fundamento e não – em seus termos – o “pensamento abstrato”, como justamente o expressaria a filosofia hegeliana. Ora, a partir do momento em que a filosofia especulativa, em Spinoza, Schelling e, principalmente, Hegel,<sup>23</sup> considera a existência de “um ser diferente do homem como princípio e ser supremo”, diz Feuerbach, “então a distinção do abstrato e do homem permanecerá a condição permanente do conhecimento desse ser”; em conseqüência, continua ele, “jamais chegaremos à unidade imediata conosco mesmos, com o mundo, com a realidade”.<sup>24</sup> Com base nessa recusa feuerbachiana do fundamento extra-humano, podemos dizer, com Marx, que um dos grandes intentos de Feuerbach consistiria exatamente em demonstrar que a filosofia especulativa “não é outra coisa senão a religião trazida no (*in*) pensamento e conduzida pensadamente”.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Para Feuerbach, Spinoza é em verdade aquele que cria a filosofia especulativa em sua formatação propriamente moderna, filosofia esta que, segundo ele, tem em Schelling seu restaurador, mas que encontra seu pleno desenvolvimento em Hegel. “Espinoza fez do pensamento, enquanto totalidade das coisas pensantes, e da matéria, enquanto totalidade das coisas extensas, atributos da substância, isto é, de Deus. Deus é uma coisa pensante, Deus é uma coisa extensa. [¶] A filosofia da identidade distinguiu-se da filosofia espinozista unicamente por ter insuflado à coisa morta e indolente da substância o espírito do idealismo. Hegel, em particular, fez da autoatividade, da força da autodistinção, da autoconsciência, um atributo da substância. A proposição paradoxal de Hegel – «a consciência de Deus é a autoconsciência de Deus» – funda-se no mesmo fundamento que a proposição paradoxal de Espinoza – «a extensão ou a matéria é um atributo da substância» – e tem apenas este sentido: a autoconsciência é um atributo da substância ou de Deus; Deus é eu”. (Idem, *ibidem*).

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>25</sup> Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. bras. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 117, tradução levemente modificada; *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*. Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1968, p. 569. Doravante, as páginas da edição alemã serão indicadas entre parênteses imediatamente após as páginas da edição brasileira.

Neste ponto se insere a crítica central de Feuerbach a Hegel. Segundo ele, ao considerar a filosofia expressão racional de um desenvolvimento que tem o pensamento como sujeito absoluto, Hegel transforma a *teologia* em *lógica*. “Assim como o ser divino da teologia é a quinta essência ideal ou abstrata de todas as realidades, isto é, de todas as determinações, de todas as finidades, assim também a lógica”.<sup>26</sup> O que na religião é considerado como Deus, expressão do ser supremo, na filosofia especulativa é considerado como pensamento, em sua forma absoluta. Nestas perspectivas teológico-religiosa e especulativa, o homem surge como nada mais que uma das determinidades, uma das expressões finitas do sujeito absoluto, quer enquanto o *Deus* da teologia quer enquanto o *pensamento puro* da lógica. Tendo em vista estas considerações, indica o crítico materialista, há que realizar a necessária re-inversão dessa inversão teológico-especulativa, colocando o homem em seu justo lugar: o de sujeito finito e sensível.

A crítica de Feuerbach à filosofia especulativa se sustém exatamente no fato de propor essa re-inversão da inversão entre sujeito e predicado realizada pela teologia e retomada pela filosofia especulativa moderna, principalmente a hegeliana. Para conceber a filosofia verdadeira deve-se, portanto, como o propõe Feuerbach, considerar que o “começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto ou da idéia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o real”, já que, para ele, “o infinito não pode pensar-se sem o finito”.<sup>27</sup> Esta postura é a rejeição de todo e qualquer fundamento vinculado a uma instância infinitista; é somente desta forma que, nos diz Feuerbach,

nos libertamos da contradição que, presentemente, envenena o mais íntimo de nós mesmos: da contradição entre a nossa vida e o nosso pensamento e uma religião radicalmente contrária a esta vida e a este pensamento.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Feuerbach, L. Teses provisórias para a reforma da filosofia, p. 21, itálicos no original.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 16.

Contudo, para Feuerbach, a filosofia especulativa não é uma mera restauração e racionalização da perspectiva teológica, pois, ao contrário do cristianismo e da teologia teísta, considera Deus não mais como exterior ao mundo e, portanto, não o considera mais em sua “sensibilidade”, já que a existência de um objeto exterior (transcendente) ao homem é própria à condição sensível desse objeto. O Deus especulativo é imanente ao mundo, pois é apresentado como espírito absoluto, como puro pensamento que se exterioriza em si mesmo no mundo, fazendo deste um predicado seu. Mas, em termos feuerbachianos, a verdade deste espírito absoluto “nada mais é do que o chamado espírito *finito, abstrato*, separado de si, da mesma maneira que o ser infinito da teologia nada mais é do que o ser finito, *abstrato*”.<sup>29</sup> “Abstrair”, explica Feuerbach, “significa pôr a *essência* da natureza fora da natureza, a *essência* do homem fora do homem, a *essência* do pensamento fora do acto de pensar”.<sup>30</sup> Nesta perspectiva feuerbachiana, o Deus infinito, objeto da teologia, aparece como exteriorização da sensibilidade e da paixão do homem sob a forma de um ser exterior ao mundo, tal qual ele é representado pelas religiões pré-modernas. Já o Deus especulativo moderno, da filosofia, consiste no pensamento humano exteriorizado de si, que, mesmo não consistindo numa realidade exterior ao mundo, sob a forma de puro pensamento, como temos em Hegel principalmente, faz-se o fundamento imanente do e ao próprio mundo.

Feuerbach considera que a razão, a vontade e o coração constituem a essência absoluta do homem.<sup>31</sup> Na medida em que estas essências, ao se tornarem no teísmo pré-moderno uma essência objetivada e exteriorizada, são tomadas como um ser *fora do homem*, de forma tal que o homem toma essas suas próprias essências como não constitutivas de si mesmo, instaura-se a consciência religiosa. Nestas condições, o divino é a objetivação humana em sua manifestação absoluta: a objetivação *fora do homem* da totalidade de suas

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Feuerbach, L. *A essência do cristianismo*. Trad. bras. José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1988, p. 44.

essentidades genéricas. Com base nisso, o objeto religioso que aparece, na religião e para a consciência religiosa pré-modernas, como um ser apartado do humano, nada mais é que a manifestação exteriorizada e objetivada da totalidade das essentidades humanas, que são postas em um objeto produzido idealmente pelo homem mesmo. Já o que ocorre na filosofia especulativa moderna, mormente a hegeliana, é a recondução e a limitação do Deus teísta à *razão* e ao *pensamento*. Assim, pois: “A *essência da teologia é a essência do homem, transcendente, projetada para fora do homem; a essência da lógica de Hegel é o pensamento trascendente, o pensamento do homem posto para fora do homem*”.<sup>32</sup> Neste movimento expresso pelas concepções religiosa e teológico-especulativa, ocorre uma mistificação da finitude, em que se percorre um caminho que vai do concreto ao abstrato, e o infinito se torna o fundamento do finito.<sup>33</sup>

Se temos em Hegel a apresentação, por meio de seu sistema, de um processo de autogestação do sujeito absoluto que ele considera ser o pensamento, em Feuerbach o pensamento nada mais é que umas das essentidades humanas que se objetivam e que, na filosofia especulativa, se apresenta como exterior ao homem e como fundamento infinito imanente da natureza e do homem. Enquanto, para Hegel, a consciência filosófica tem como verdadeiro sujeito, e objeto, o puro pensar, as essentidades puras que são determinações tanto do pensamento quanto do ser, para Feuerbach o sujeito não pode ser outro que não o próprio homem sensível, finito. Em Hegel aquelas essentidades puras do pensamento, tais como são *em si* e *por si*, são coincidentes com as determinações do próprio real, do próprio espírito; em Feuerbach, as essentidades da paixão (sensibilidade), da vontade (querer) e do pensamento (razão) constituem a verdade do homem e se manifestam em sua totalidade na sua condição genérica. Contra a filosofia especulativa, diz Feuerbach:

---

<sup>32</sup> Feuerbach, L. Teses provisórias para a reforma da filosofia, p. 21.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 25.

A filosofia que deduz o finito do infinito, o determinado do indeterminado, nunca chega a uma verdadeira posição do finito e do determinado. Deduzir o finito do infinito e determinar e negar o infinito e o indeterminado é admitir que, sem determinação, isto é, sem finidade, o infinito nada é; é, pois, confessar que o finito se põe como a realidade do infinito.<sup>34</sup>

Daí que o ponto de partida de Feuerbach é, portanto, o que ele chama de “positivo”, a realidade sensível, material, a partir da qual o homem põe para si objetos. Como já vimos, para o autor de *Essência do cristianismo*, são as essências humanas – a sensibilidade, a vontade e o pensamento – que se objetivam e se manifestam ao homem como objetos exteriorizados. Tais essências se exteriorizam apenas na medida em que se constituem numa forma objetiva diante dos homens. Ao se objetivarem, estas essências manifestam a capacidade propriamente humana de se exteriorizar e de se dar objetos. A externalidade é apenas a objetivação do que é próprio e essente ao homem. No dizer de Marx, Feuerbach apresenta aí, como contraposição ao “absolutamente positivo” de Hegel, o “positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio”.<sup>35</sup> Isso porque o ponto de partida dele é contrário do hegeliano: é o sensível-natural, (em seus próprios termos, “efetivo”). Neste sentido, pode-se afirmar que, enquanto Hegel toma como fundamento o pensamento puro, o infinito, o “absolutamente abstrato”, Feuerbach toma como fundamento o sensível, o material, portanto, o finito.

Não é, contudo, no homem isolado que, para o próprio Feuerbach, se revela de fato a essência humana enquanto tal. Para ele, a essência humana está manifesta na relação do homem com o homem. Este é o fundamento materialista que é por Marx identificado, no pensamento feuerbachiano, e reconstituído, por ele, sob a forma categorial da “relação social”: “o homem é para si ao mesmo tempo EU e TU; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente sua individualidade, é para ele objeto”.<sup>36</sup> Em

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>35</sup> Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 118 (p. 570).

<sup>36</sup> Feuerbach, L. *A essência do cristianismo*, p. 44. Ao tratar desta questão, Schütz afirma: “O

sua recusa de um fundamento absoluto, Feuerbach funda – segundo a avaliação de Marx nos *Manuscritos* de 1844 – o “verdadeiro materialismo e a ciência real, na medida em que toma a relação social (*gesellschaftliche*) do homem com o homem como princípio fundamental da teoria”.<sup>37</sup>

Nessa sua condição de objetivação de si enquanto indivíduo e enquanto gênero reside a faculdade humana para a ciência, já que a consciência de si enquanto gênero é, segundo Feuerbach, a base antropológica da ciência mesma. Isso porque, como ele mesmo afirma, “somente um ser para o qual o seu próprio gênero, a sua quiddidade torna-se objeto, pode ter por objeto outras coisas ou seres de acordo com a natureza essencial deles”.<sup>38</sup> O tornar-se objeto de si pelo próprio homem não é senão a tomada de consciência de si enquanto gênero, justamente porque a “consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade”.<sup>39</sup> E este ser não pode ser outro que não o próprio homem; único ser para o qual, como demonstra Feuerbach, se tornam objeto para si suas essências, ou se quisermos, sua “essência absoluta”, ou ainda, a “essência que realiza a própria humanidade do homem”, a saber, em sua totalidade, a razão, a vontade e o coração.<sup>40</sup>

É no gênero que se encontra a verdadeira essência da humanidade, pois é no gênero que está a manifestação da totalidade das essências humanas. São nestes termos que podemos afirmar a determinação materialista do fundamento e a base da “ciência real” (Marx) em Feuerbach: seu ponto de partida positivo é o homem finito sensível, na medida em que este põe para si objetos, enquanto objetivações de suas essências genéricas; e, precipuamente, o homem na sua relação sensível com outros homens, o homem enquanto gênero, pois sua

---

homem é um ser genérico (*Gattungswesen*). Além da vida exterior, (...) o ser humano tem uma vida interior, relacionada com o seu gênero. O homem é capaz de pensar, de ser para si mesmo EU e também TU. Assim, o seu gênero pode ser-lhe objeto”. (Schütz, R. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 22).

<sup>37</sup> Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 118 (p. 570).

<sup>38</sup> Feuerbach, L. *A essência do cristianismo*, p. 43.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 44-45.

verdade está no gênero, na totalidade de suas essências, na expressão de sua infinitude.

Esta é a base constitutiva da ciência para Feuerbach: o homem, enquanto ser que põe para si objetos, que nada é sem objetos,<sup>41</sup> tem seu gênero, sua essência, também como objeto. É preciso compreender que objeto (*Gegenstand*) é tomado pela perspectiva feuerbachiana exatamente no sentido de *fora de e em oposição a*, que se manifesta na medida em que ao homem se põe, como uma realidade sensível material, um mundo a ele exterior que se constitui sob a forma de objetos. Pela sua condição de ser sensível é que tais objetos aparecem ao homem como exteriorização de suas essências, dito de uma outra forma, nessa sua condição de ser sensível, o homem manifesta sua essência através da objetivação dela mesma, em sua externalização nos objetos que põe diante dele. Nessa perspectiva, não se pode ter por fundamento um ser absolutamente abstrato, mas sim os próprios seres humanos, seres finitos cuja constituição essencial se manifesta na realidade materialmente objetivada por eles e cuja infinidade, que se constitui como característica propriamente humana, se encontra no gênero.

### **1.2.2 Marx: “Crítica à dialética e à filosofia hegelianas em geral”**

A posição materialista de Feuerbach é valorizada e, em certos termos, retomada por Marx na formulação de sua “Crítica à dialética e à filosofia hegelianas em geral”, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Neste texto Marx reconhece que, até então, ‘Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana uma relação *séria e crítica*’, e “o único que fez verdadeiras descobertas sobre esta área”.<sup>42</sup> Ao contrário de Feuerbach, os demais críticos alemães, os jovens-hegelianos, são acusados por Marx de fazerem da crítica uma mistificação (*Mystification*): “A sua polêmica contra Hegel, e entre si, reduz-se

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>42</sup> Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 117 (p. 569), tradução levemente modificada.

ao fato de cada um deles ter chamado a si uma faceta do sistema de Hegel e tê-la virado tanto contra todo o sistema como contra as facetas reclamadas pelos outros”.<sup>43</sup> Para Marx, a grande virtude de Feuerbach é ter tomado como objeto de crítica o próprio fundamento idealista do sistema de Hegel, ao invés de se ter limitado a aspectos e facetas deste.

Ora, a crítica marxiana a Hegel é justamente a crítica ao fundamento e ao método que constituem a filosofia especulativa. Trata-se, portanto, de uma crítica do sistema hegeliano enquanto este mostra a realidade como constituída a partir das estruturas lógicas do pensamento, sistema da ciência na qual o pensamento se apresenta enquanto sujeito e a efetividade se determina como expressão objetiva desse ser autônomo que é o pensamento puro (conceito). Para Marx, o problema principal do idealismo hegeliano consiste exatamente, como também demonstrado pela crítica feuerbachiana, na insistência de Hegel em estabelecer como sujeito o pensamento, concebido como infinito.

Contudo, a crítica de Marx a Hegel, embora tenha bases no pensamento de Feuerbach, procura ser uma nova crítica ao sistema. Esta crítica tem a peculiaridade de considerar a *Fenomenologia do Espírito* como “o verdadeiro lugar do nascimento e o segredo da filosofia de Hegel”.<sup>44</sup> O que isso significa dizer? Lembremo-nos que, no Prefácio a essa obra, Hegel afirma: “O que esta *Fenomenologia do Espírito* apresenta é o vir-a-ser-da ciência em geral ou do saber [que é] o agir do Si universal”.<sup>45</sup> Enquanto vir-a-ser a *Fenomenologia* é a “primeira parte da ciência”: é ciência da experiência, que tem como finalidade ser ciência absoluta, ser *Ciência da Lógica*. Na *Fenomenologia do Espírito*, o ser-aí imediato do espírito, como Hegel considera a consciência, se manifesta através de seus momentos do *saber* e da *verdade*. Como momentos distintos, eles

---

<sup>43</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã. Teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Editora Moraes, 1984, p. 11; *Die deutsche Ideologie*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B. 3. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1969, p. 19. Também a partir daqui, as páginas da edição alemã referida serão indicadas entre parênteses imediatamente após as páginas da edição brasileira.

<sup>44</sup> Marx, K. *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 119 (p. 571).

<sup>45</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, p. 35 e 37. Entrecolchetes meus.

se apresentam numa relação de negatividade;<sup>46</sup> eles são expostos por meio da oposição e aparecem enquanto figuras da consciência mesma. O desenvolvimento destas figuras da consciência – cuja ciência seria a fenomenologia do espírito – visa como resultado o saber absoluto, forma de consciência filosófica que se sabe em unidade com o objeto (espírito) e, portanto, tem como ponto de partida não mais a oposição consciência e objeto, saber e verdade, mas, sim, a identidade pensamento e ser no conceito. Com base nisso, se pode pensar a *Fenomenologia do Espírito* como formação para o conhecimento propriamente filosófico sob a forma de uma *Ciência da Lógica*,<sup>47</sup> ciência que tem por objeto a exposição do próprio infinito em suas determinações pensadas.<sup>48</sup>

Ora, Marx realiza uma crítica tanto da própria *exposição*, na *Fenomenologia*, da sucessão lógica das formas da consciência, quanto de seu

---

<sup>46</sup> “A filosofia hegeliana possui na negatividade e no negativo o elemento central de constituição de seu sistema, em especial da *Fenomenologia do espírito*. Esta, em se tratando de uma apresentação inicial da formação para a ciência e, por isso mesmo, ainda do ser-aí imediato do espírito para a consciência, no elemento de sua abstração nos seus momentos de saber e de verdade, apresenta, num primeiro momento, a desigualdade entre a subjetividade e a objetividade. Tal diferença, segundo Hegel, tem como motor a negatividade. De fato, é o que movimenta a Fenomenologia do espírito, sendo mesmo a sua ‘alma’”. (Barbosa, A. M. *Ciência e experiência: para uma interpretação da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza, UFC, 2007 (Dissertação de mestrado), p. 72).

<sup>47</sup> Sobre isso, diz Vaz: “Hegel pretende fazer da fenomenologia o pórtico grandioso desse sistema que se apresenta orgulhosamente como Sistema da Ciência” (Vaz, H. C. L. Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In: Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 9).

<sup>48</sup> Segundo Lima Vaz, Hegel pretende mostrar, com a *Fenomenologia*, que “a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do fenômeno ao qual tem acesso o olhar do filósofo (o para-nós na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto”. (Vaz, H. C. L. Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito, p. 10). Vejamos também a seguinte descrição acerca das pretensões da *Fenomenologia*, tal como nos é indicada por Patrick Almeida: “A Fenomenologia pretende justamente expor o trânsito da relação de certeza para a relação de verdade e, partindo da própria consciência, chega a mostrar como se opera a desfenomenalização do espírito. O processo fenomenológico tem necessariamente, por isso, que culminar na eliminação da cisão sujeito-objeto, e assim, a consciência vem a reconhecer que o estranho, que antes lhe era um subsistente autônomo, constitui com ela uma identidade, a qual se estabelece como o termo do desenvolvimento imanente da consciência em sua experiência”. (Almeida, P. O. *Filosofia e espírito do tempo no sistema de Hegel*. Fortaleza, UECE, 2007 (Dissertação de mestrado), p. 61).

resultado, a *Ciência da Lógica*. Enquanto fundamento do sistema filosófico de Hegel, a Lógica é a exposição do modo de ser do pensamento (logos), do racional em si e por si; na Lógica, o pensamento é apresentado em sua forma ainda não efetivada. Tratar de um desenvolvimento autônomo das formas da consciência (na *Fenomenologia do espírito*) é considerado por Marx um dos erros de Hegel, erro que resulta justamente na apresentação lógico-especulativa, como fundamento mesmo do sistema, das determinações do pensamento puro, determinações estas lógico-reais (na *Ciência da lógica*). Referindo-se criticamente à centralidade, no sistema hegeliano, do “puro pensar” e da “abstração”, nos quais os objetos são tratados como “pensamentos e movimentos do pensamento”, Marx diz:

na Fenomenologia – apesar do seu aspecto absolutamente negativo e crítico, e apesar da crítica efetivamente contida nela, crítica freqüentemente antecipadora do desenvolvimento ulterior – já está latente enquanto germen, enquanto potência, como um mistério, o positivismo acrítico e do mesmo modo o idealismo acrítico das obras hegelianas posteriores, essa dissolução filosófica e essa restauração da empiria existente.<sup>49</sup>

Todavia, em face deste erro, Marx valoriza justamente a aparição da dialética e da “negatividade enquanto princípio motor e gerador” como “resultado final da Fenomenologia (do espírito)”. A grandeza do pensamento deste filósofo alemão se expressaria, também segundo Marx, em que ele “compreende (*fab*, percebe), por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização e suprassunção dessa exteriorização”; e ainda mais, ele também “compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu próprio trabalho”.<sup>50</sup> Nestes termos, identificamos, já aqui, que Marx dá um passo além de Feuerbach, pois – ao tomar como objeto de reflexão as relações sistemáticas entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica* – considera importante e ressalta tanto a negatividade dialética

---

<sup>49</sup> Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 122 (p. 573).

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 123 (p. 574), tradução levemente modificada.

quanto o elemento da *atividade*, da *produção*, presentes em Hegel. Contudo, fazendo uso da denúncia feuerbachiana da inversão especulativa sujeito-predicado, Marx considera que em Hegel essa atividade humana aparece em sua forma abstrata, lógica, especulativa. “O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*”.<sup>51</sup>

Marx, por um lado, ressalta de Hegel algo que Feuerbach não viu: a atividade humana. Por outro lado, e com base em Feuerbach, diz que a atividade humana aparece em Hegel de forma invertida (especulativa), enquanto atividade do pensamento, do absoluto, do infinito. O filósofo especulativo, ainda que compreenda o trabalho e a atividade prática humana, compreende-os, contudo, como atividades do conceito, como “trabalho do conceito”. Nestes termos, a atividade humana é certamente reconhecida, mas sob forma abstrata, invertida, lógica, especulativa. O que está na base dessa consideração de Marx é sua própria concepção do homem como ser ativo e prático, concepção esta que já aparece de modo claro nesses escritos de 1844:

O homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte (*teils*), munido com (*mit*) forças naturais, com forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como pulsões; em parte, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente, limitado, como é também o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele.<sup>52</sup>

Esta concepção marxiana do homem como ser natural, ser objetivo, sensível, se aproxima, em muitos termos, da concepção feuerbachiana de homem como ser sensível, ser de objetivação, ser que possui diante de si objetos.

Porém, o que vai diferenciar fundamentalmente os dois pensadores materialistas é a concepção marxiana do homem como ser de *atividade*, como ser natural *ativo*. Enquanto Feuerbach considera como fundamento finito o homem enquanto ser de sensibilidade, ser da contemplação sensível, para Marx o

---

<sup>51</sup> Ibidem, p. 124 (p. 574).

<sup>52</sup> Ibidem, p. 127 (p. 578), tradução levemente modificada.

fundamento finito, ponto de partida para a constituição do verdadeiro materialismo é a atividade sensível-prática. É o que dirão ele e Engels, em 1845: “São os indivíduos efetivos (*wirkliche*), a sua ação e as suas condições materiais de vida, tanto as pré-encontradas como as que produziram pela sua própria ação”.<sup>53</sup> Para além de retomada marxiana do fundamento finito de Feuerbach trata-se aqui de uma compreensão da *atividade* e da *história* que não estava em Feuerbach, bem como da relação entre os homens configurada como “relação social”. Como tal, a relação EU e TU do materialismo feuerbachiano é transposta por Marx, já nos *Manuscritos*, para o nível de uma relação que se caracteriza pela *atividade conjunta* dos homens, que se estabelece na medida em que suas *forças genéricas* são expostas no movimento histórico. Como destaca Marx:

O comportamento efetivo, ativo do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento (*Betätigung*, atividade) de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição de ser humano, agora (*nun*, então) é possível através daquilo (*dadurch*) porque ele efetivamente leva para fora (*herausschafft*, extrai) todas as suas forças genéricas – o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história –, comportando-se diante delas como frente a objetos (...).<sup>54</sup>

Marx se apropria das categorias feuerbachianas de *ser genérico* e *objetivação* de forma que correspondem, no pensamento marxiano, ao processo da própria atividade humana, na história. Daí que as forças genéricas correspondam no pensamento de Marx ao resultado de uma atividade de efetivação: são forças humanas *práticas* sob a forma da exteriorização, postas praticamente na forma de objetos; e não, como em Feuerbach, nas formas de contemplação sensível, volutiva ou teórica. Na perspectiva marxiana, a história é o campo no qual este processo de produção e de geração humana se dá; e o trabalho, nesta mesma perspectiva, define-se como uma categoria central da vida social, pela qual o homem medeia sua relação com os outros homens e com a natureza.

---

<sup>53</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã*, ed. cit, p 14 (p. 20), tradução levemente modificada.

<sup>54</sup> Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 22 (p. 574), tradução levemente modificada.

Expõe-se nessa postura conceitual de Marx uma distinção quanto ao pensamento de Feuerbach, visto que este último não considera o processo de atividade e produção humana enquanto desenvolvimento histórico-social. É o que, no ano seguinte às anotações de 1844, Marx e Engels dirão no primeiro capítulo d’*A Ideologia Alemã*, tomando consciência de uma distinção que, contudo, já se encontrava nos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

(Feuerbach) nunca chega, portanto, a conhecer o mundo sensível como a totalidade da atividade sensível viva dos indivíduos que o constituem (...) Enquanto materialista, para Feuerbach a História não conta, e quando considera a História não é materialista. Para ele, materialismo e História divergem completamente, o que de resto se explica já pelo que ficou dito.<sup>55</sup>

Daí que Marx e Engels afirmem ainda:

A ‘concepção’ de Feuerbach do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste, e por outro, à mera sensação; (...) Ele não vê que o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada diretamente da eternidade, sempre igual a si mesma, mas antes do produto da indústria e do estado em que se encontra a sociedade, e precisamente no sentido de que ele é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais aos ombros da anterior e desenvolvendo a sua indústria e o seu intercâmbio e modificando a sua ordem social de acordo com necessidades já diferentes.<sup>56</sup>

Diferentemente de Feuerbach, Marx concebe a história como o “ato de gênese” do homem, atividade humana pela qual o homem se desenvolve enquanto gênero e, portanto, como a verdade de si mesmo. Para Marx, vida social e atividade humana produtiva aparecem ao longo da história da humanidade em uma necessária relação. Como partícipe da vida em sociedade o homem desde sempre manteve relações com outros homens. Estas relações se expressam no decorrer da história da humanidade manifestando-se por meio da forma de produção e da atividade produtiva e reprodutiva da própria vida humana.

---

<sup>55</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã*, p. 29-30 (p. 44-45).

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 26-27 (p. 42-43).

Nos *Manuscritos*, Marx reconhece que Hegel considera a *atividade* e a *história*, ainda que sob forma mistificada. Marx diferencia-se já aí da crítica de Feuerbach a Hegel, pois considera positivamente que a história é pensada por Hegel como o “ato de produção, história da geração do homem”; contudo – é esta sua crítica –, a história é transportada por Hegel para o terreno do lógico-especulativo, e aí tratada abstratamente. Em sua diferenciação com o pensamento de Feuerbach, Marx considera que a “negação da negação” hegeliana já é a expressão da história, ainda que uma expressão abstrata, lógica e especulativa; dito de outra forma, a crítica marxiana à fórmula hegeliana da negação da negação considera que a história é, em Hegel, expressão *abstrata, lógica, especulativa*, portanto, invertida, do movimento real da história da autoprodução prática do homem.

Do mesmo modo, a negatividade, elemento movente da *Fenomenologia*, é ressaltada por Marx como uma grandeza do pensamento hegeliano; mas tal elemento recebe no sistema hegeliano o estatuto de “negatividade absoluta”, movimento autônomo do pensamento que a si mesmo se nega e se move. “A atividade plena de conteúdo, viva sensível, concreta de auto-objetivação torna-se, por isso, na sua abstração vazia, a negatividade absoluta, uma abstração que novamente se torna fixada como tal, e se torna pensada enquanto uma atividade autônoma, simplesmente atividade”.<sup>57</sup> A negatividade em Hegel aparece a Marx “obscura” e “mistificadora” justamente porque tem como fim a perspectiva infinitista, na qual o pensamento se põe como fundamento absoluto de si e do real. Ao dizer que na *Fenomenologia* encontra-se ocultada a crítica, Marx destaca o mais fundamental da filosofia hegeliana, e o que ele chamou de sua verdade (a negatividade), e apresenta sua própria perspectiva materialista e finitista, tentando escapar à apropriação de uma teoria que se funda num princípio absoluto. A negatividade enquanto fundamento da crítica não é, em Marx, como ela é em Hegel, um semovente de um sujeito absoluto que se desenvolve subjetiva e objetivamente. Ela é, de outro modo, a expressão teórica – contudo,

---

<sup>57</sup> Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 133 (p. 585).

invertida e logicizada em Hegel – de uma realidade das relações práticas entre os homens que se desenvolvem contraditoriamente enquanto produto de uma determinada conformação histórica.

Em sua formatação especulativa, pensada como momento de negatividade, a dialética encontra-se em Hegel, de acordo com o Marx de *O Capital*, “invertida” e deve ser posta “ao avesso e de cabeça para baixo”.<sup>58</sup> Nessa consideração, Marx retoma duas décadas depois os elementos críticos que se encontram nos *Manuscritos*. Nestes, ele já se afastava do materialismo contemplativo de Feuerbach, valorizando a dialética (negatividade) e a atividade (autoprodução prática) que se encontram em Hegel; ao invés de simplesmente referir-se à inversão sujeito-predicado na relação pensamento-ser, como o fazia Feuerbach, Marx indicava essa mesma inversão na relação existente entre a atividade prática humana e sua expressão ideal, julgando que em Hegel a atividade prática sensível dos homens encontra expressão especulativa, lógica.

Assim, Marx desenvolve sua fundamentação materialista, diferenciando-a tanto do método contemplativo de Feuerbach quanto do “método absoluto” (especulativo) de Hegel. Diferentemente deste, não há para Marx um fundamento infinito, absoluto, para um ser que é prático, histórico e finito. Também a consciência – como de algum modo podemos encontrar até mesmo na crítica feuerbachiana da consciência religiosa – não lhe é, e nem pode ser, a instância fundante, pois ela traz sempre a marca de uma determinação que a transcende. A consciência não é e nem pode ser o fundamento de si mesma. Ou como diz Marx: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o ser social que determina sua consciência”.<sup>59</sup> Sendo assim, “ao contrário da visão

---

<sup>58</sup> “A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico”. (Marx, K. *O Capital*. Trad. bras. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 20-21; *Das Kapital*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B. 23/I. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1968, p. 27).

<sup>59</sup> Marx, K. *Prefácio de Para a crítica da economia política*. Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. In: Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 30. (Os Pensadores). *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*

idealista da história”, a visão materialista histórica não busca em todos os períodos uma categoria conceitual, já que “permanece constantemente com os pés assentes no chão real da História”; e, deste modo, a concepção materialista da história,

não explica a práxis a partir da idéia, [mas] explica as formações de idéias a partir da práxis material, e chega, em consequência disto, também a este resultado; todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos não pela crítica espiritual, pela dissolução na ‘consciência de Si’ ou pela transformação em ‘aparições’, ‘espectros’, ‘manias’ etc., mas apenas pela transformação prática ‘revolucionária’ das relações sociais reais de que derivam estas fantasias idealistas – a força motora da história, também da religião, da filosofia e de todas as demais teorias, não é a crítica, mas sim a revolução.<sup>60</sup>

Esta é uma inversão completa do ponto de vista idealista que transforma o homem (ser finito) num desdobramento de uma potência superior (o infinito). Em contraposição à perspectiva idealista, dialético-especulativa de Hegel, a perspectiva dialético-materialista de Marx parte da compreensão de que a atividade humana prática finita é o fundamento de toda teoria. Representações, idéias, consciência são expressões no nível do pensamento daquilo que é produzido pela práxis humana. O próprio homem ativo, que é o sujeito da realidade materialmente constituída por sua ação, o é também da representação desta realidade por meio do pensamento e, inseparavelmente, da linguagem. Se, para Hegel, há um fundamento absoluto que determina a vida espiritual dos homens, para o crítico d’*O Capital* a vida material e espiritual dos homens não tem outro fundamento que os próprios homens em suas atividades práticas.

---

In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B. 13, Berlin: Dietz Verlag, Auflage 1971, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1961, Berlin/DDR. p. 9.

<sup>60</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã*, p. 48-49 (p. 38). Entrecolchetes meus.

### 1.3 Do “processo de vida real” dos homens aos seus “reflexos ideológicos e aos ecos desse processo de vida”

A crítica que Marx, ao lado de Engels, dirige à filosofia jovem hegeliana que se desenvolve na Alemanha de sua época se pauta na seguinte constatação: “não ocorreu a nenhum destes filósofos procurar (*nach fragen*, perguntar por) a conexão da filosofia alemã com a realidade alemã, a conexão da sua crítica com o seu próprio ambiente material”.<sup>61</sup> Considerar a autonomia do pensamento diante da vida material humana, tratar as categorias reflexivas como produtos de uma instância superior e apartada do processo real da vida, consiste para os dois amigos no grande erro da filosofia alemã. Diferente do que conclui a historiografia e a filosofia alemãs, as categorias, como pensam Marx e Engels, se constituem somente na expressão teórica “do movimento histórico das relações de produção”. O erro dos pensadores alemães estaria exatamente em desconsiderar a conexão destas categorias com a realidade histórica mesma, da qual elas são simples expressão teórica. Justamente porque na filosofia alemã “vê-se nestas categorias apenas idéias provindas de si mesmas, nas relações efetivas pensamentos independentes, é-se forçado a deslocar a origem destes pensamentos para o movimento da razão pura”.<sup>62</sup>

Contrariando esta pressuposição idealista, Marx e Engels destacam que nos estudos históricos a “observação empírica tem de mostrar, em cada um dos casos, empiricamente e sem qualquer mistificação e especulação, a conexão da estrutura social e política com a produção”.<sup>63</sup> Isso porque eles consideram o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção o componente fundamental do movimento histórico. A produção material, conforme ela se

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 14 (p. 20).

<sup>62</sup> Marx, K. *Miséria da filosofia*. Trad. bras. de J. C. Morel. São Paulo: Ícone Editora, 2004, p. 121, tradução levemente modificada; *Das Elend der Philosophie*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B. 4. Berlim/DDR: Dietz Verlag, 1972, p. 126. As seguintes citações desta obra serão igualmente comparadas com a obra em alemão. Em rodapé, estarão indicadas em parênteses as páginas da obra em alemão.

<sup>63</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã*, p. 21 (p. 25).

apresenta na perspectiva marxiana, é inerente a toda forma de sociabilidade humana e se constitui em seu conteúdo material. Na condição de conteúdo material das relações entre os homens, a produção é historicamente diferenciada, pois se manifesta em cada momento histórico pela forma social em e sob a qual se apresentam as próprias relações de produção entre os homens. Trata-se aqui da concepção materialista mais geral a que Marx e Engels se referem nos seguintes termos: “O fato é, portanto, este: o de determinados indivíduos, que trabalham de determinado modo, entrarem (*eingehen*) em determinadas relações sociais e políticas”.<sup>64</sup> Ou, diz ainda Marx noutro contexto:

na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das forças produtivas materiais.<sup>65</sup>

Para Marx, “a produção da própria vida material” é o primeiro ato histórico. E, enquanto tal, este ato é “uma condição fundamental de toda a história”. “Ainda hoje”, a produção da vida material dos homens, dizem Marx e Engels, “tal como há milhares de anos, tem de ser realizada dia a dia, hora a hora, para ao menos manter os homens vivos”.<sup>66</sup> A produção material corresponde, assim, em uma primeira instância, ao modo de satisfação das necessidades humanas. Nesse processo de produção da própria vida, os indivíduos produzem “indiretamente a sua própria vida material”, de forma que “a história inteira nada mais é que uma transformação contínua da natureza humana”.<sup>67</sup> Transformação não somente do próprio homem como também da natureza mesma com a qual o homem se relaciona e na qual ele encontra os meios necessários para a produção de coisas com vistas à satisfação de suas necessidades.<sup>68</sup> Sendo assim, “esta

---

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Marx, *Prefácio de Para a crítica da economia política*, p. 29 (p. 8).

<sup>66</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã*, p. 31 (p. 28).

<sup>67</sup> Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 170 (p. 160).

<sup>68</sup> “(...) não existe homem (nem consciência do homem, nem pensamento) sem a natureza e fora das trocas entre o homem e a natureza. Estas duas proposições situam com exatidão o materialismo de Marx: este materialismo não concede tudo ao mundo sensível exterior. A

atividade (sensível dos homens), este trabalho e esta criação sensíveis contínuos e esta produção são a base de todo o mundo sensível como ele agora existe”.<sup>69</sup>

O mundo objetivo não é a materialização do desenvolvimento do espírito, como o pensava Hegel; para Marx, ele é produto da atividade humana, a materialização desta atividade prático-sensível, deste trabalho que, tendo como princípio e fundamento inicial a satisfação das necessidades dos homens, cria novas necessidades e cria novas formas de satisfação destas necessidades. Ao produzirem socialmente coisas sensíveis materiais, os homens produzem também suas próprias relações de produção. Como diz Marx,

os homens fabricam (*anfertigen*) os panos, as lãs e os tecidos finos de seda, sob (*unter*) relações determinadas de produção. (...) estas relações sociais determinadas são tão bem produzidas pelo homem como os panos, o linho etc. As relações sociais estão intimamente ligadas com as forças produtivas. Com a aquisição de novas forças produtivas, os homens modificam o seu modo de produção e com a modificação de seu modo de produção, da maneira de ganhar a sua vida, eles modificam todas as suas relações sociais. O moinho manual nos dará a sociedade com suseranos; o moinho à vapor a sociedade com capitalismo industrial.<sup>70</sup>

Portanto, é a atividade prática humana a responsável pela constituição de um mundo social material, objetivo, bem como de uma vida cultural, espiritual, que compõe esse mesmo mundo material. Essa vida espiritual se constitui nas e pelas relações entre os indivíduos que se manifestam de forma diferenciada em cada momento histórico. Para dizer com Marx e Engels, o que se revela aqui é “uma conexão materialista dos homens entre si”, conexão esta que, condicionada

---

natureza produz o homem, mas isso não passa do acto inicial de um *processus* que, daí em diante, se vai desenvolver entre dois pólos: a natureza e o homem (ambos nitidamente ligados e separados ao mesmo tempo). A natureza produz o homem para se humanizar. O homem, por seu lado, é um sistema de necessidades que se satisfaz primeiro pela natureza”. (Touchard, J. (Dir.). *História das Idéias Políticas*, v. III. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, s/d. p.204-205 Apud: Wolkmer, A. C., *Marx, A questão judaica e os direitos humanos*. In: Revista Sequência, n.º 48, p. 11-28, jul. de 2004, p. 16).

<sup>69</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã*, p. 28 (p. 44).

<sup>70</sup> Marx, K. *Miséria da Filosofia*, p. 125 (130) tradução levemente modificada.

“pelas necessidades e pelo modo da produção e tão velha como os próprios homens (...) assume sempre formas novas”.<sup>71</sup>

Com base neste pressuposto mais geral, o fundamento materialista-histórico de Marx se desenvolve como análise da forma de relação social que compõe a sociedade produtora de mercadorias e culmina numa exposição crítica desta mesma sociedade. Para o autor de *O Capital*, a apreensão das determinações próprias a uma forma social de relação entre os homens deve pressupor que essas determinadas relações são formas históricas. Pensadas deste ponto de vista materialista histórico, como diz Marx, “as categorias econômicas [tais como propriedade, mercadoria, dinheiro, capital etc], são apenas as expressões teóricas, as abstrações dessas relações sociais de produção”.<sup>72</sup> Portanto, há que, segundo Marx, abandonar os princípios eternos, para poder chegar ao ponto de partida verdadeiro: “os homens realmente ativos”. Ao tomar esse ponto de partida é que se pode apresentar, com base no “processo efetivo (*wirklich*) de vida” dos homens ativos, “o desenvolvimento dos reflexos (*Reflexe*) e ecos ideológicos deste processo de vida (*Lebensprozesses*)”.<sup>73</sup> É exatamente isso que Marx e Engels expressam com a seguinte passagem d’*A Ideologia Alemã*:

A moral, a religião, a metafísica e a restante ideologia e as formas de consciência que lhe correspondem (...) não têm história, não têm desenvolvimento, são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem esta sua realidade, mudam também o seu pensamento e os produtos do seu pensamento.<sup>74</sup>

Para ele, portanto, é equivocada a perspectiva que parte de uma história do pensamento puro, de um desenvolvimento ideal de uma consciência absoluta, exterior ao homem, determinante de si e de tudo que constitui a realidade e a vida material e espiritual dos homens. A história é apenas o processo prático de vida e

---

<sup>71</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã*, p. 33 (p. 30).

<sup>72</sup> Marx, K. *Miséria da Filosofia*, p. 125 (130).

<sup>73</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã*, p. 22-23 (p. 26).

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 23 (p. 26-27).

constituição prática da vida dos homens em sociedade. Este processo é associado ao desenvolvimento das forças produtivas, que consistem nos elementos de produção e reprodução da própria vida humana. Inseridos nesse processo de produção e reprodução de suas vidas, os homens aparecem em certas relações, que correspondem ao momento histórico no qual elas se encontram. Assim, afirmam Marx e Engels,

um determinado modo de produção, ou fase industrial, está sempre ligado a um determinado modo da cooperação, ou fase social, e este modo da cooperação é ele próprio uma ‘força produtiva’; e (...) a quantidade das forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado da sociedade e, portanto, a ‘história da humanidade’ tem de ser sempre estudada e tratada em conexão com a história da indústria e da troca.<sup>75</sup>

Baseado nesse pressuposto, Marx estabelece a relação, já indicada anteriormente, entre relações sociais, produção material, de um lado, e a produção de idéias etc. de outro. Diz ele: “Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais conforme à sua produtividade material, produzem também os princípios, as idéias e as categorias conforme as suas relações sociais”. Inseridos em determinadas relações, por eles mesmos estabelecidas, em conformidade com o processo de produção e reprodução de suas vidas, os homens representam por meio do pensamento essas relações. Assim, continua Marx, “estas idéias, estas categorias, são tão pouco eternas quanto às relações que as exprimem. Elas são *produtos históricos e transitórios*”.<sup>76</sup>

Segundo julga Marx, a vida social histórica é somente tomada em sua concretude enquanto condição determinada e determinante das relações de produção humanas. Como tal, consiste na atividade sensível dos homens, no trabalho e na criação sensíveis contínuos, que são, para Marx, “a base de todo o mundo sensível como ele agora existe”.<sup>77</sup> No momento em que se chega a essas conclusões, “no momento em que representamos os homens como autores e

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 33 (p. 30).

<sup>76</sup> Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 125 (p. 130).

<sup>77</sup> Marx, K., Engels, F. *A ideologia alemã*, p. 28 (p. 44).

atores de sua própria história teríamos”, como afirma o autor de *O Capital*, “por um desvio, retornado ao verdadeiro ponto de partida, posto que teríamos abandonado os princípios eternos dos quais antes falávamos”.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 131 (p. 135).

## Capítulo II

### Da crítica da determinação especulativa do Estado à crítica do Estado político moderno e do Direito

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida.

MARX, *PREFÁCIO DE À CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA.*

Neste capítulo, apresento uma análise sobre três obras juvenis de Marx, nas quais se apresentam reflexões sobre a questão do Direito e do Estado político: *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, *A questão judaica* e *Miséria da filosofia*. Na primeira, constituída principalmente dum enfoque crítico-filosófico, há o início de uma concepção da realidade que abandona os pressupostos absolutos e procura ser uma elaboração teórica que tem como ponto de partida a própria realidade histórico-social finita; nela, dá-se início a uma reflexão sobre a relação entre a sociedade civil e o Estado. Em *A questão judaica*, retomando metodologicamente essa mesma relação entre sociedade civil e Estado, Marx apresenta uma posição crítica da concepção do Estado político como plenificação de um processo de emancipação do homem do arcaísmo religioso. Na *Miséria da filosofia*, sua crítica do fenômeno jurídico se fundamenta, pela primeira vez, nas suas leituras da economia política, que se constitui também, e primordialmente, em seu objeto de crítica: desse ponto de vista, essa obra apresenta pela primeira vez aquela que vai ser a perspectiva sob a qual *O Capital* tematizará as categorias jurídicas.

O objetivo deste capítulo é a apresentação do desenvolvimento teórico da crítica do Estado e do Direito em Marx. O que quero destacar nele é que a crítica

do Estado e do Direito, bem como das suas formas categoriais, esteve presente no percurso da reflexão e produção teórica marxiana, desde a sua juventude. Diferente de este percurso apresentar-se fragmentado, ele deve ser pensado como um processo que culmina na sua obra maior de crítica da economia política, *O Capital*, na qual se pode pensar a imanência das categorias jurídicas, do Direito e do Estado, com base na própria exposição crítica do valor.

## **2.1 A Crítica da filosofia do direito de Hegel: *por detrás das cortinas da especulação***

A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita por Marx em 1843, enquanto crítica à filosofia política hegeliana, tem como tema fundamental “o da separação e oposição modernas entre Estado e sociedade civil e a tentativa hegeliana de conciliar esses extremos na esfera do Estado”.<sup>1</sup> Estas separação e conciliação são apresentadas com base numa concepção infinitista, justamente a especulativo-hegeliana, na qual “família e sociedade civil são apreendidas como *esferas conceituais (Begriffssphären)* do Estado e, com efeito, como as esferas de sua *finitude* (finidade, *Endlichkeit*), como sua *finitude*”.<sup>2</sup> Nesse diálogo com Hegel, a fundamentação materialista – pelo menos em gérmen – se apresenta como a marca das concepções marxianas. Esta fundamentação materialista se baseia em parte nas formulações críticas de Feuerbach a Hegel e na sua “reforma da filosofia”. A crítica da inversão sujeito e predicado também está presente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, na qual Marx questiona a perspectiva especulativo-hegeliana que concebe o Estado como expressão objetiva da idéia absoluta e como fundamento da família e da sociedade civil. Central à crítica feuerbachiana da filosofia especulativa, a imagem da inversão aparece

---

<sup>1</sup> Enderle, R. Apresentação. In: Marx, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. bras. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 18.

<sup>2</sup> Marx, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 29; *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*. B 1, Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976, p. 205. A partir de então, as páginas da obra em alemão aparecerão indicadas entre parênteses, logo após as referências à edição brasileira.

insistentemente nas considerações de Marx sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel.

A crítica de Marx se dirige exatamente à concepção sob a qual a *Filosofia do Direito* é inserida no sistema filosófico de Hegel. Como tal, ela tem como fundamento a idéia, o sujeito absoluto, que, ao se desenvolver, ao se determinar, se constitui numa realidade objetivada, exteriorizada em si mesma, e é tomada, pela filosofia hegeliana, como o próprio sujeito desse desenvolvimento e dessa determinação de si mesma numa segunda natureza (espiritual). Noutras palavras, a filosofia especulativa apresenta a idéia como o sujeito do direito, da moralidade e da eticidade. Estas são, ali, formas de manifestação da idéia, em seu momento objetivo; são momentos do espírito objetivo, etapas da composição da sua natureza propriamente espiritual. Nessa exposição especulativa, que tem por base o infinito, o Estado é apresentado como objetivação do absoluto e, enquanto tal, como o sujeito do qual a família e a sociedade civil são predicados. É justamente da crítica dessa apresentação que Marx apreende de Hegel a relação ente sociedade civil e Estado; todavia, utilizando-se dela para pensar o Estado, ele reinverte esta relação e concebe a sociedade civil como o verdadeiro sujeito, e não o Estado como o concebe Hegel.

### **2.1.1 Linhas Fundamentais da Filosofia do direito e a determinação especulativa do Estado**

“A ciência filosófica do Direito tem por objeto a idéia do Direito, o conceito do Direito e a sua efetivação”.<sup>3</sup> Nessa proposição, com a qual Hegel inicia a Introdução de suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, se encontra o elemento alvo da crítica marxiana à concepção especulativa do Estado moderno, crítica que neste caso se dirige ao fundamento do Direito e da ciência que o tem por objeto. Para Hegel, a ciência consiste na apresentação do automovimento do espírito, na

---

<sup>3</sup> Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, § 1.

auto-exposição da vida espiritual. Essa exposição, constitutiva e resultante da ciência como propriedade do ser espiritual, se plenifica sob a forma de um sistema e se materializa numa *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*;<sup>4</sup> nesta, a *Filosofia do direito* aparece inserida. As partes constitutivas da *Enciclopédia* são, em sua articulação, assim determinadas por Hegel: *Ciência da Lógica* (parte I), *Filosofia da Natureza* (parte II) e *Filosofia do Espírito* (parte III). É nessa terceira parte da *Enciclopédia* que, sob a forma de uma seção – *Filosofia do Espírito Objetivo* –, se encontra exposta a Filosofia do Direito, ou se quisermos, o desenvolvimento do conceito do Direito e o processo de efetivação deste conceito enquanto idéia. Como Ciência do Direito, ela é, conforme a perspectiva hegeliana, um momento constitutivo da Filosofia, do saber absoluto. A Ciência do Direito compõe, enquanto uma parte da exposição do desenvolvimento do espírito, a idéia absoluta. Em termos hegelianos, a Ciência filosófica do Direito “tem de, a partir do conceito, desenvolver a idéia, enquanto essa é a razão de um objeto, ou que é o mesmo, ela tem de dirigir o seu olhar ao próprio desenvolvimento imanente da Coisa mesma”.<sup>5</sup> Assim mesmo, ela tem de dirigir seu olhar ao movimento objetivo do espírito, à determinação do conceito em sua efetividade e determinidade.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Segundo Marcos Müller, “conhecimento filosófico, tal como Hegel compreende, (...) se constitui verdadeiramente na forma do sistema, que procura organizar o conjunto integral das determinações essenciais da realidade efetiva na natureza e no espírito (...) enquanto ciência filosófica, se desenvolve e se apresenta essencialmente na forma de uma *Enciclopédia das ciências filosóficas* (...) que procura sistematizar os conceitos fundamentais e os princípios racionais que articulam os modos de explicação dos diferentes saberes nos seus respectivos registros e no todo do saber, conceitos e princípios que são, para Hegel, ao mesmo tempo, as determinações essenciais da realidade efetiva”. (Müller, M. L. Apresentação: um roteiro de leitura da introdução. In. Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, p. 5).

<sup>5</sup> Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, § 1, Adendo.

<sup>6</sup> “A ciência filosófica do Direito tem por objeto a idéia do Direito, quer dizer, o conceito do Direito e a realização desse conceito. É uma parte da filosofia que tem por tarefa desenvolver, a partir do conceito, a idéia de liberdade. Portanto, ciência da realização objetiva, cultural e histórica da liberdade. Histórica, porque é a história o lugar da efetivação da liberdade, e cultural, porque a cultura é obra dessa liberdade. Em outras palavras, Direito é a própria expressão racional da existência do homem, a articulação da vontade que quer seu querer livre, o querer enquanto tal da liberdade”. (Soares, M. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: EdUECE, 2006, p. 99 (Coleção Argentum Nostrum)).

A crítica de Marx se dirige ao fato de aqui se manifestar mais uma vez o princípio do método absoluto de Hegel: a identidade entre pensamento e realidade, identidade na qual o pensamento em sua determinação conceitual se põe como sujeito. Ao tomar como objeto o conceito de Direito e sua efetivação, a filosofia especulativa parte do pressuposto absoluto de que é o conceito o próprio sujeito da sua efetivação e do conhecimento de si mesmo. Assim, a razão que opera nestes dois momentos do conceito – sua efetivação e seu autoconhecimento filosófico – é a mesma. O movimento real pelo qual se apresenta o conceito de Direito, a própria realidade efetiva, é idêntico à captação desse mesmo movimento pelo próprio espírito num retorno reflexivo-especulativo. Mas o princípio ativo desse movimento não consiste na objetividade da qual parte a Filosofia do Direito. O princípio, ou se quisermos, o ponto de partida da Filosofia do Direito é ele o fim ao qual se pretende chegar: o conceito. É justamente por se constituir numa parte da filosofia especulativa que a Ciência filosófica do Direito tem seu ponto de partida já determinado: “é o resultado e a verdade do que precede”, a saber, a própria filosofia especulativa (saber absoluto) como todo constituído. Esse ponto de partida é o absoluto, a idéia em sua absolutidade, que, ao final de seu percurso de desenvolvimento e efetivação, se faz idéia absoluta na filosofia.

A idéia do Direito, conforme a perspectiva especulativa, é uma das determinações da idéia absoluta, uma forma de sua manifestação; em contrapartida, a Filosofia do Direito é um dos momentos do saber do absoluto, momento este que tem como objeto o conceito de Direito e sua efetivação na idéia do Direito. Para Hegel, a idéia absoluta é a idéia de liberdade. Essa idéia de liberdade é a essência subjetiva e substancial do espírito. É imanente ao espírito o desenvolvimento e reconhecimento, de si e por si, da idéia de liberdade como seu conteúdo. Assim, quando a idéia de liberdade se determina como o *em si e para si* do próprio espírito, este, na condição de sujeito de si mesmo, se desenvolve e segue em direção à efetivação da idéia de liberdade, que é sua essência, seu conteúdo substancial. Este desenvolvimento lhe é imanente, ou dizendo noutros

termos, o espírito se efetiva a si mesmo ao reconhecer a idéia de liberdade como sua essência e substância.

“O espírito essencialmente *age*”, afirma Hegel; “ele se faz o que ele é em si, seu ato, sua obra; assim ele se torna objeto de si, assim ele se tem enquanto uma existência diante de si”.<sup>7</sup> É a determinação da idéia de liberdade em sua particularização finita, em sua objetivação, que se constitui numa existência diante de si do espírito – para bem dizer: em espírito objetivo. A apresentação desta determinação particular, como um momento do desenvolvimento da idéia, se constitui sob a forma de uma Filosofia do Direito. O conteúdo e a substância do Direito, bem como da sua ciência, é a própria idéia de liberdade.<sup>8</sup> Esta, “para ser verdadeiramente apreendida, tem de ser conhecida no seu conceito e no seu ser-aí”.<sup>9</sup> Se, em termos hegelianos, “o conceito é o que unicamente tem efetividade e a tem de modo tal que ele mesmo se dá essa efetividade”,<sup>10</sup> essa efetividade é esse ser-aí do conceito feito realidade objetiva, determinidade de si posta pelo próprio conceito.

Como uma das seções da Filosofia do Espírito, a Filosofia do Direito é a apresentação do desenvolvimento da idéia de liberdade em sua manifestação objetiva. Dito de outro modo, a Filosofia do Direito é a exposição do espírito objetivo que se constitui num saber filosófico do Direito. Como tal, ela apresenta o percurso da idéia de liberdade que aparece nas formas do direito abstrato, da moralidade e da eticidade (*Sittlichkeit*). Mas o fim da Filosofia do Direito é a exposição do saber em sua expressão absoluta, em sua verdade; é a exposição do

---

<sup>7</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. esp. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 70, tradução levemente modificada; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in 20 Bänden, Tomo 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 99.

<sup>8</sup> “A idéia do direito, enquanto objeto de ciência filosófica do direito, não é senão o processo de objetivação dessa vontade racional e autônoma, que se sabe e se quer na sua universalidade como livre, ‘a vontade livre que quer a vontade livre’ (FD § 27), denominada também ‘espírito livre’ (E § 481; FD 27)”. (Müller, M. L. Apresentação: um roteiro de leitura da introdução, p. 7).

<sup>9</sup> Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*, § 2. Para Hegel, “tudo o que não é essa efetividade posta pelo próprio conceito é ser-aí passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, inverdade, ilusão etc”. (Ibidem, § 1).

<sup>10</sup> Ibidem, idem.

espírito em seu pleno desenvolvimento, em sua plena unidade do objetivo e do subjetivo. O seu princípio e fundamento é o absoluto; a idéia que se determina e se põe como objeto e sujeito de si mesma e em unidade absoluta consigo mesma. Por isso, criticamente, Marx afirma: “Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica. O parêntese é, como por si mesmo se compreende, apenas *hors-d’oeuvre* [coisa secundária] do desenvolvimento propriamente dito”.<sup>11</sup>

Nesse desenvolvimento da idéia, aparecem a família, a sociedade civil e o Estado enquanto “formas fundamentais” da eticidade, eticidade que é “concebida como a esfera da realização propriamente comunitária, ético-política da liberdade”.<sup>12</sup> Essa é, portanto, a esfera da realização substancial do espírito tanto subjetiva quanto objetivamente: “A *eticidade* é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos”. Para Hegel, essa realização suprassume as unilateralidades subjetiva (moralidade) e objetiva (direito abstrato) do espírito finito:

A unilateralidade do espírito objetivo é, por uma parte, ter sua liberdade *imediatamente* na realidade, portanto no exterior, na *Coisa*; por outra parte, no bem, enquanto é um universal abstrato. A unilateralidade do espírito subjetivo é ser autodeterminando-se em sua singularidade interior, de maneira igualmente abstrata, em oposição ao universal.<sup>13</sup>

As formas fundamentais da eticidade – família, sociedade-civil e Estado – são apresentadas pela filosofia especulativa num desenvolvimento da vontade que se quer livre, isto é, do conceito da liberdade.<sup>14</sup> Neste desenvolvimento, o Estado é considerado a efetivação plena da vontade livre, a forma concreta da

---

<sup>11</sup> Marx, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 39 (217).

<sup>12</sup> Müller, M. L. Apresentação. In: Hegel, G. W. F. *O Estado*. Trad. bras. Marcos Lutz Müller. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 1998, p. 4.

<sup>13</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 535.

<sup>14</sup> “No seu sentido bem geral, a Filosofia do Direito de Hegel é a exposição das diversas figuras assumidas pela vontade, desde as mais simples e abstratas até alcançar as mais ricas e cada vez mais concretas”. (Teixeira, F. J. S. O encontro de Hegel e Marx com a economia política. In: *Kalagatos*. Revista de filosofia do mestrado acadêmico em filosofia da UECE. Fortaleza, v. 3, n. 5, 2006, p. 71).

liberdade; em contrapartida, ele pressupõe a família e sociedade civil. A realidade política, que tem como sua substancialidade – no Estado – a idéia de liberdade, é a constituição de uma segunda natureza posta pelo próprio espírito, com a qual ele se identifica mediatamente e na qual as unilateralidades espirituais estão suprassumidas. O Estado político moderno é, portanto, nesta perspectiva, o fim ao qual chega o espírito em seu processo de objetivação e determinação de si (da idéia de liberdade que é seu conteúdo substancial e sua essência). É a objetivação do absoluto em forma finita, a efetividade da idéia de liberdade em seu desenvolvimento e determinação na finitude. Para dizer com Hegel: “O Estado é a substância ética consciente-de-si, a união dos princípios da família e da sociedade civil”.<sup>15</sup>

### **2.1.2 Marx e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado**

Para Hegel, a família e a corporação (parte da sociedade civil) são as *raízes éticas* do Estado. Na família, segundo a tese hegeliana, particularidade subjetiva e universalidade objetiva se apresentam “numa unidade *substancial*”. Já na corporação, particularidade e universalidade, tendo sido cindidas na sociedade civil, se (re)*unem*: carência e fruição (particularidade refletida em si mesma), e “universalidade jurídica *abstrata*” se reconciliam. “Nessa reunião”, diz Hegel, “o bem próprio particular existe como direito e é efetivamente realizado”.<sup>16</sup> Mas o fim restrito e finito da corporação “têm a sua verdade no *fim universal* em si e para si e na sua realidade efetiva absoluta”, isto é, no Estado. Assim, a família e a corporação como raízes éticas do Estado desenvolvem-se nele, que emerge como resultado e, especulativamente, como o verdadeiro fundamento delas. Em termos hegelianos, esta é a demonstração científica do conceito do Estado: o “desenvolvimento [que vai] da eticidade imediata [família], através da cisão da sociedade civil, até o Estado, que se mostra como o

---

<sup>15</sup> Hegel, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas, § 535.

<sup>16</sup> Hegel, G. W. F. *A Sociedade civil*. Trad. bras. Marcos Lutz Müller. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2000, § 255.

fundamento verdadeiro de ambas”.<sup>17</sup> “Porque, no andamento do conceito científico”, diz ainda Hegel,

o Estado aparece como *resultado*, ao demonstrar-se como o *verdadeiro* fundamento, *segue-se que* essa *mediação* [através da sociedade civil] e essa aparência [do Estado como resultado] igualmente se *suprimem e* [se] *erguem à imediatez*. Por isso, na realidade efetiva, o *Estado* em geral é, muito mais, o que é primeiro, sendo que só e primeiro no seu interior a família se forma plenamente em direção à sociedade civil, e é a própria Idéia do Estado que se dirime nesses dois momentos (...).<sup>18</sup>

Ora, é justamente este o objeto fundamental da crítica marxiana de 1843 à concepção hegeliana de Estado: a relação entre família e sociedade civil com o Estado é aí apresentada especulativamente, relação na qual aquelas se expressam “como *manifestação, fenômeno*” deste último. Na perspectiva especulativa, essa relação é captada como atividade interna da idéia. Para Marx, o que ocorre na exposição da Filosofia hegeliana do Direito, que tem como fundamento o movimento especulativo do conceito de liberdade, é a inversão da verdadeira e efetiva relação entre família, sociedade civil e Estado. Tal inversão expressa-se pelo fato de Hegel conceber a família e a sociedade civil numa forma contrária à que ocorre na realidade: ele as considera não na sua condição de “pressupostos (*Voraussetzungen*) do Estado”, “elementos propriamente ativos”, “sujeitos reais”, mas como “momentos objetivos da Idéia, *irreais* e com outro significado”.<sup>19</sup>

Ora, ressalta Marx, “os cidadãos do Estado (*Staatsbürger*) são membros da família e membros da sociedade civil”.<sup>20</sup> Pensados desta forma, eles não podem ser considerados senão como sujeitos constitutivos do próprio Estado. Melhor dizendo: a família e a sociedade civil, cujos membros também são

---

<sup>17</sup> Ibidem, § 256.

<sup>18</sup> Ibidem. “O Estado, como Idéia ética efetivamente real, se divide a si próprio nas suas duas esferas finitas, a família e a sociedade civil-burguesa, para ‘suprassumindo’ a idealidade destas, retornar a partir delas a si como o infinito ético efetivamente real. Ele se põe, assim, como pressuposto da própria diferenciação moderna da sociedade civil-burguesa em face dele e da sua oposição a ele, porque ele atua nela como fim que, na perspectiva da dialética descendente, é ‘regressivamente’ o fundamento da sociedade”. (Müller, M. L. Apresentação. In: Hegel, G. W. F. *O Estado*, p. 14.)

<sup>19</sup> Marx, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 30 (p. 206).

<sup>20</sup> Ibidem.

membros componentes do Estado, não podem ser entendidas senão como elementos determinantes do Estado, seus reais pressupostos. Para Marx, “a divisão do Estado em família e sociedade civil é *ideal*”, tal como apresentada por Hegel, não pode ocorrer senão idealmente, como ato do pensamento; mas elas efetivamente compõem a essência do Estado na medida em que, na própria realidade, compõem o Estado. Como diz Marx,

família e sociedade civil são partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil se fazem a si mesmas, Estado. Elas são a força motriz (*Treibende*).<sup>21</sup>

Mas para Hegel, família e sociedade civil “são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações”.<sup>22</sup> Elas não têm, portanto, um fim em si mesmas, mas têm no Estado seu fim imanente. Justamente aqui se apresenta, aos olhos de Marx, a inversão hegeliana da relação da família e da sociedade civil com o Estado. Tomadas como momentos objetivos da idéia, família e sociedade civil assumem o lugar de predicados desta idéia. Como tais, embora sejam pressupostos do Estado político, *conditio sine qua non* deste, na perspectiva especulativa esta relação se inverte: “a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto”.<sup>23</sup> Desta forma, a constituição do Estado que ocorre por intermédio da família e da sociedade civil, através de seus membros, aparece na perspectiva especulativa “como um ato da Idéia (...). O real torna-se fenômeno (*Phänomen*); porém, a Idéia não tem outro conteúdo (*Inhalt*) a não ser esse fenômeno”.<sup>24</sup>

A passagem da família e da sociedade civil ao Estado move-se, conforme a lógica especulativa, não pelo movimento essencial particular delas mesmas. Mas, por ter como finalidade a efetivação do conceito (o seu tornar-se idéia), o seu sujeito é a idéia de liberdade; e os sujeitos reais, família e sociedade civil, são

---

<sup>21</sup> Ibidem, p. 30 (p. 206).

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 31 (p. 207).

feitos predicados desta idéia. É por isso que, para Marx, “o desenvolvimento lógico da família e da sociedade civil ao Estado é, portanto, pura aparência (*Schein*), pois não se desenvolve como a disposição familiar (*Familiengesinnung*), a disposição social (*bürgerliche Gesinnung*”); neste sentido, o que ocorre no pensamento especulativo é que “a instituição da família e as instituições sociais como tais relacionam-se com a disposição política (*politischen Gesinnung*) e com a constituição política (*politischen Verfassunge*) e com elas coincidem”.<sup>25</sup>

Outro aspecto dessa mesma inversão especulativa operada pela Filosofia do Direito hegeliana, é que, com a idéia feita sujeito, as distinções reais do Estado são tornadas como desenvolvimento da própria idéia. Para Marx, ao contrário, estas “*distinções reais ou os diferentes lados da constituição política*” são os verdadeiros pressupostos do Estado, os sujeitos a partir dos quais o Estado se desenvolve. Todavia, Hegel

transformou em produto, em um predicado da Idéia, o que é o seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a idéia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Idéia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Idéia): uma clara mistificação.<sup>26</sup>

A crítica marxiana é a crítica da postura especulativa de Hegel, na qual o Estado é uma produção ideal posta pelo espírito. Segundo a metáfora de Marx, na concepção hegeliana da sociedade moderna, as cortinas da especulação se fecham, deixando atrás de si a relação real entre família, sociedade civil e Estado; fica à vista apenas o espetáculo da lógica pelo qual o Estado é apresentado como ato desse mesmo espetáculo. Segundo a crítica de Marx, o que se tem por interesse e fim na Filosofia do Direito é a lógica. Por isso as categorias políticas, ou as categorias jurídicas (do direito), se manifestam como categorias lógicas,

---

<sup>25</sup> Ibidem, p.32 (p. 207).

<sup>26</sup> Ibidem, p.36 (p. 213).

abstratas, autonomizadas e subjetivamente determinantes da sua expressão objetiva. A realidade se identifica com o pensar lógico, mas apenas na medida em que este último é o sujeito e o fundamento da primeira. Diz Marx:

O trabalho filosófico [em Hegel] não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica.<sup>27</sup>

O Estado é, pois, obra do conceito:

O Estado diferencia e determina sua atividade (*Wirksamkeit*) não segundo sua natureza específica, mas segundo a natureza do conceito, móbil mistificado do pensamento abstrato. A razão da constituição é, portanto, a lógica abstrata, e não o conceito do Estado. Em lugar do conceito da constituição, obtemos a constituição do conceito. O pensamento não se orienta pela natureza do Estado, mas sim o Estado por um pensamento pronto.<sup>28</sup>

Ora, para Marx, a atividade do Estado é determinada pela ação dos indivíduos que o compõem. “O Estado só é ativo (*wirksam*) por meio dos indivíduos” ou, o que é o mesmo, “as funções e atividades do Estado estão vinculadas aos indivíduos”. Esse indivíduos são os membros do Estado, aos quais é essencial uma certa *qualidade estatal*. Nestes termos se pode dizer que “tanto a individualidade particular como as funções e atividades estatais são funções humanas”, são somente “modos de existências e de atividade das qualidades sociais do homem”.<sup>29</sup> O erro de Hegel consistiria exatamente em subjetivar o Estado, não tomando como ponto de partida de suas conclusões os próprios

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 38-39 (p. 216).

<sup>28</sup> Ibidem, p. 40 (p. 217 e 218). “O ‘misticismo lógico’ de Hegel é denunciado [por Marx] como uma inversão das relações reais, uma subjetivação da idéia. A relação real dos indivíduos com o Estado é especulativamente identificada por Hegel como atuação deste sobre aqueles. O real é apresentado como fenômeno, como manifestação da ‘idéia real’”. (Oliveira, A. R. *Marx e a Liberdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 57).

<sup>29</sup> Marx, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 42 (p. 222).

sujeitos reais, sujeitos que, membros da família e da sociedade civil, são a base constitutiva do próprio Estado.<sup>30</sup>

É a partir dessa leitura crítica dos textos de Hegel, principalmente da sua *Filosofia do Direito*, que Marx passa a pensar o Estado por meio de sua relação com a sociedade civil. Ainda que de forma invertida Hegel apresenta esta relação, em sua teoria do Direito e do Estado, tamatizando no conceito de sociedade civil um elemento que ele considerado central à sociedade moderna: o desenvolvimento do particularismo burguês, nas relações monetário-mercantis. Em sua crítica a Hegel, Marx procura destacar a anterioridade da sociedade civil em relação ao Estado, portanto, das relações econômicas entre os homens perante as formas políticas destas mesmas relações. Essa anterioridade da sociedade civil em relação ao Estado já não é mais uma simples aplicação do método feuerbachiano da inversão, pois em Feuerbach não há qualquer reflexão sobre a sociedade civil. Essa afirmação marxiana da anterioridade da sociedade civil frente ao Estado já expressa a atenção de Marx às relações sociais, às atividades produtivas etc. – enfim, à praxis social.

## **2.2 A questão judaica e a crítica do Estado político moderno**

N'A *Questão Judaica*, escrito também em 1843, alguns meses após os apontamentos de que resultaram a publicação póstuma da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx destaca as contradições essencialmente constitutivas da

---

<sup>30</sup> “Os ‘sujeitos reais’, família e sociedade civil, são convertidos [por Hegel] em predicados do Estado, ao passo que este é elevado à posição de sujeito. No entanto, se por um lado a realidade, a ‘empíria ordinária’, é explicada ‘não como ela mesma, mas como uma outra realidade’, por outro a idéia real subjetivada ‘tem como sua existência não uma realidade desenvolvida a partir dela mesma, mas a empíria ordinária, comum’. Ou seja, a inversão operada por Hegel não altera em nada a matéria, a realidade empírica, mas apenas sua ‘significação’, seu ‘modo de expressão’. Ele não faz mais do que conferir ao real uma ‘mediação aparente’, ‘a significação de uma determinação da Idéia, de um resultado, um produto da Idéia’, deixando-o intocado em seu conteúdo”. (Enderle, R. Apresentação. In: Marx, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 18-19).

forma da emancipação mediada pelo Estado político moderno.<sup>31</sup> Nestes termos, ele aponta, para os limites da emancipação política, como uma forma da emancipação que, mediada pelo Estado político, não corresponde à forma plena da emancipação humana. Isso porque a forma da emancipação política reapresenta a separação e a oposição entre sociedade civil e Estado. Tal relação, que constitui mais uma vez o eixo da crítica de Marx, manifesta-se agora no próprio indivíduo, cuja vida aparece cindida em duas dimensões: a dimensão universal, na medida que é considerado membro do Estado; e a dimensão particular, em que se encontra isolado na esfera da sociedade civil. Também aqui, em *A questão judaica*, Marx se apóia em Feuerbach para ir além dele: ao mesmo tempo em que se apropria de categorias como essência genérica, ele critica toda postura que toma o Estado, o elemento da política, como a forma plena de emancipação do homem.

Marx parte de um polêmico diálogo com o neo-hegeliano Bruno Bauer. Para este, a emancipação política compreende a suspensão de todo elemento religioso; ela é, assim, a abolição da religião em geral. Deste modo, ele conclui que, ao pressupor a religião, o Estado nega-se a si mesmo, pois não se manifesta em sua verdade e realidade como Estado político. Para ele, a religião somente pode manifestar-se em uma realidade em que o Estado não se constitui plenamente. No Estado político, ao contrário, o elemento religioso não tem espaço. O Estado político em sua expressão propriamente moderna deveria abolir de si toda expressão religiosa para que, deste modo, ele seja, em verdade, Estado político propriamente dito. Assim, os homens, judeus, cristãos, etc, devem, para

---

<sup>31</sup> O contexto no qual se desenvolve essa reflexão marxiana de juventude “é a Alemanha, ainda sob o domínio de um Estado cristão, portanto, não democrático. Muitos judeus pedem a sua liberdade política neste Estado, ou seja, a igualdade de direitos ao Estado. Marx buscará mostrar erros e possibilidades desta realidade política a partir do referencial feuerbachiano, fazendo, contudo, reflexões inéditas que ultrapassam a questão da emancipação política dos judeus, chegando a criticar, além do anacronismo e atraso político da Alemanha da época, a própria estrutura social capitalista”. (Schütz, R. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 32).

galgar a emancipação, negar toda a religião.<sup>32</sup> Nestes termos, o desenvolvimento da emancipação humana sob forma *política* aparece, para Bauer, como uma necessidade; segundo ele, é pela sua emancipação da religião, que, por intermédio do Estado político, o homem se emancipa a si próprio. A emancipação política coincide, neste caso, como liberdade humana frente a todo e qualquer constrangimento religioso.

Bem, para Marx, ao atrelar sua crítica à religião, Bruno Bauer faz de sua crítica, uma crítica teológica, pois não a dirige para o Estado como tal, mas para uma forma particular de Estado, a que mantém o elemento religioso como determinante. Com esta crítica “teológica”, Bauer põe como seu alvo e objeto de crítica o Estado cristão, o Estado que é a realização da própria religião e que a tem como pressuposto. A crítica teológica de Bauer expressaria somente, como diz Marx, “a relação da *religião* com o *Estado*, da *contradição* do *preconceito religioso* e da *emancipação política*”.<sup>33</sup> É este seu limite metodológico, próprio, aliás, à crítica jovem-hegeliana da religião.

### **2.2.1 Da crítica teológica do estado cristão à crítica materialista do estado político moderno**

Ao posicionar-se diante das considerações de Bruno Bauer, Marx busca ultrapassar este elemento que aparece centralmente posto na discussão baueriana: o da oposição entre a *religião* e o *Estado*. Para Marx, a crítica baueriana do Estado cristão não é essencialmente crítica. Ela se constitui numa crítica teológica e reduz-se a pensar a relação de submissão do homem e do Estado à religião. Para o crítico teológico, na medida em que o homem e o Estado se

---

<sup>32</sup> “Bauer defende a posição de que só haverá emancipação política no momento em que houver emancipação pessoal da religião. Todavia, tanto cristãos quanto judeus teriam de, primeiro lugar, libertar-se da religião para, então, tornar o Estado um Estado não religioso e, assim, emancipar-se politicamente”. (Ibidem, p. 33).

<sup>33</sup> Marx, K. A questão judaica. In: Marx, K. *manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. port. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 37, tradução levemente modificada; *Zur Judenfrage. Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976, p. 349. Doravante às páginas da edição brasileira seguirão entre parênteses as páginas da edição alemã.

submetem à religião, obstaculiza-se a efetivação de suas liberdades. Já para o crítico materialista, a crítica de Bauer, ao tomar a religião como elemento central de sua crítica, se torna unilateral, porque não é a religião o único elemento de contraposição ao desenvolvimento político do Estado. Além disso, e essa é grande tese de Marx nesse ensaio, a contraposição da religião ao Estado não aparece, na experiência prática, como verdadeiro entrave ao desenvolvimento do Estado político, que, ao contrário, se plenifica mantendo, como seu pressuposto, essa própria contraposição. A aparição desta oposição é, portanto, na configuração política do Estado moderno, imanente à forma política do Estado.

No desenvolvimento político do Estado moderno a questão teológica se seculariza, pois a religião, excluída da esfera do estado, é mantida como seu pressuposto. Assim, ao assumir sua forma política plena, o Estado moderno faz da crítica ao antagonismo da relação entre religião e política uma tautologia, pois não há Estado político moderno sem a pressuposição contraditória à religião. Daí que a verdadeira crítica passa a ter como objeto não mais o Estado cristão, mas, sim, o próprio Estado político moderno, emancipado da religião: “A crítica de tal relação [entre Estado e religião] deixa de ser teológica logo que o Estado (...) se comporta como Estado, ou seja, politicamente. A crítica torna-se então crítica do Estado político”.<sup>34</sup>

Ao contrapor-se à postura unilateral de Bauer, que se limita à crítica do Estado cristão, tendo por base a relação entre Estado e religião, Marx estabelece uma outra crítica que desloca a questão da religião e procura apresentar o limite mesmo dessa crítica teológica de Bauer, limite este que se confunde com o próprio limite de Estado político. Ao propor uma reflexão crítica que objetiva contemplar a questão da emancipação, posta unilateralmente por Bauer, Marx desvia do centro da crítica o âmbito religioso-teológico e aponta para um outro elemento que, segundo concebe, se constitui no elemento central da crítica real que tem como alvo o próprio Estado politicamente emancipado.

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 41 (p. 351).

A crítica de Marx, neste sentido, parte do entendimento de que a existência da religião aparece como a existência de uma “imperfeição” inerente à própria natureza do Estado político moderno. A religião mesma “não surge mais como a *base (Grund)*, mas como a *manifestação (Phänomen)* da insuficiência, que é da própria emancipação política, secular”.<sup>35</sup> Por isso se pode afirmar que haveria uma inversão no pensamento de Bauer quando este considera que a libertação do homem dos constrangimentos da religião corresponderia à superação das limitações do Estado cristão. Ao contrário, no pensamento de Marx, a libertação da religião em sua plenitude ocorreria a partir da superação destas próprias limitações do Estado moderno não-cristão, limitações estas que se manifestam plenamente justo quando o Estado assume a sua forma mais desenvolvida, a de Estado político moderno.

Nestes termos a questão inicialmente apresentada por Bauer, a da emancipação política, é colocada por Marx noutra forma:

A questão da relação entre emancipação política e religião torna-se para nós o problema da relação entre emancipação política e emancipação humana. Criticamos as imperfeições religiosas do Estado político por meio da crítica do Estado político na sua construção secular, sem prestar atenção às suas deficiências religiosas. Expressamos em termos humanos a contradição entre o Estado e os seus pressupostos gerais.<sup>36</sup>

Indica-se aí uma distinção entre emancipação política e emancipação humana: “se desejais emancipar-vos politicamente, sem vos emancipardes humanamente, a inadequação e a contradição não reside em vós, mas na *natureza* e na *categoria* da emancipação política”.<sup>37</sup> Essa distinção é o ponto de partida da crítica do Estado político. Esse “exame da relação entre *emancipação política* e *emancipação humana*” significa revelar a contradição interna entre a forma universal do moderno Estado político e os particulares elementos seculares entre os quais a religião em geral se inclui. Em outras palavras, trata-se aqui da questão

---

<sup>35</sup> Ibidem, p. 42 (p. 352).

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 53 (p. 361).

teórica mais geral da relação entre o Estado e a sociedade civil-burguesa. Esses elementos particulares são os elementos que compõem a “vida real”, situada na esfera da particularidade.

Para Marx, é “*por cima* destes elementos *particulares* [constitutivos da sociedade civil] que o Estado se constitui como universalidade”.<sup>38</sup> Tratados pelo Estado moderno na condição de “distinções não-políticas”, estes elementos da sociedade civil-burguesa são justamente os pressupostos gerais do próprio Estado político e manifestam a insuficiência deste último na medida em que são mantidos e contrapostos por este mesmo Estado político em sua condição universal. Esta é, contudo, uma contraposição na qual e pela qual estes mesmos elementos da particularidade são os pressupostos do Estado em sua universalidade. Assim, diz Marx, “longe de superar (*aufzuheben*) estas diferenças efetivas, ele só existe muito mais sob sua pressuposição, ele se apreende como Estado político e valida sua universalidade apenas em oposição a esses seus elementos”.<sup>39</sup>

### **2.2.2 Estado político e sociedade civil-burguesa, o cidadão e o burguês**

Para Marx, “a elevação *política* do homem por cima da *religião* compartilha todas as carências e todos os méritos da elevação política em geral”.<sup>40</sup> No Estado liberto das diferenças e das particularidades da sociedade civil-burguesa o homem emancipa-se politicamente e se constitui enquanto livre apenas de maneira *abstrata, estreita e parcial*. Ora, o Estado, ao libertar-se do constrangimento da religião, faz com que, através dele, o homem se emancipe politicamente. Contudo, emancipando-se *politicamente*, isto é, de modo desviado, através dessa mediação autonomizada do Estado, o homem aparece em sua vida *genérica, universal*, de um modo oposto ao modo em que aparece enquanto membro da sociedade civil-burguesa, em sua vida privada, particular. É

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 45 (p. 354).

<sup>39</sup> Ibidem, p. 44, tradução levemente modificada (p. 354).

<sup>40</sup> Ibidem, p. 43 (p. 354).

aí mesmo que se determinam os limites e a contradição desta emancipação mediada pelo Estado político moderno: a emancipação política é ao mesmo tempo a constituição do *cidadão* abstrato, o membro do Estado, e, opostamente, a constituição do homem real em sua particularidade egoísta, o *burguês*.

Para Marx, portanto, “com a anulação política da propriedade privada, a propriedade privada não apenas não é superada (*aufgehoben*); mas sim é até mesmo pressuposta”.<sup>41</sup> Do mesmo modo, a religião, bem como todas as demais determinações particularistas da sociedade civil-burguesa, usando as palavras de Marx, “já não constitui a essência da *comunidade*, mas a essência da diferenciação”.<sup>42</sup> Ora, o que podemos concluir com base nesta citação é que o lugar ocupado pela religião (juntamente com os outros elementos particulares da vida real: propriedade privada, posição social, educação etc.) compõe a esfera particular da sociedade civil-burguesa, esfera esta que, ao se constituir, se põe em contradição com a forma universal do indivíduo enquanto cidadão. Essa contradição é, contudo, imanente à própria emancipação política e se põe na medida em que o Estado político se revela em sua universalidade, visto que, ao eliminar aparentemente as distinções econômico-sociais, religiosas, de educação, de posição social etc., o Estado as determina como distinções *não-políticas* e, assim, permite que tais distinções “manifestem a sua *natureza particular*”. Tal manifestação ocorre, pois, na esfera da sociedade civil-burguesa, enquanto realidade imediatamente oposta ao Estado e igualmente reafirmadora de sua realidade enquanto Estado político universal moderno.

A análise da relação entre a universalidade abstrata do Estado político moderno e a particularidade concreta da vida real humana experienciada na esfera da sociedade civil-burguesa é, portanto, a base metodológica da crítica marxiana n’A *questão judaica*. O ponto de partida de Marx está no seu entendimento de que a forma da emancipação política é fundamentalmente distinta da forma plena e livre de contradições da emancipação humana. Nesta

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 44, tradução bastante modificada (p. 354).

<sup>42</sup> Ibidem, p. 47 (p. 356).

fase de juventude de Marx, já se pode reconhecer sua crítica ao Estado político moderno, mesmo que ainda limitada à sua forma propriamente política. Eis o que centralmente constitui a crítica de Marx: “o Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a *vida genérica* do homem em *oposição* à sua vida material”.<sup>43</sup> Ao desenvolvimento do Estado político moderno está vinculada a condição de uma “dupla existência” do homem:<sup>44</sup>

Onde o Estado [político moderno] atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil [-burguesa], onde age como simples indivíduo privado...<sup>45</sup>

Tendo por base a cisão entre Estado político e sociedade civil é que a emancipação política carrega em sua natureza este radical dualismo entre a vida genérica (limitada à universalidade abstrata da vida política) e a vida individual (subsumida no particularismo da sociedade civil-burguesa). Em sua vida genérica, o membro do Estado político aparece como pessoa pública, condição na qual se manifesta sua universalidade irreal, isto é, sua condição de cidadão abstrato. Em sua vida individual, o membro da sociedade civil aparece como indivíduo independente e egoísta, isto é, enquanto pessoa privada “separada da comunidade” e, contudo, identificada como “homem autêntico”. Por isto, a forma da emancipação política é apenas, no dizer do jovem Marx, “[essa] redução do

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 45 (p. 354).

<sup>44</sup> “O Estado político moderno é a coroação da cisão da sociedade burguesa: tanto o homem quanto a sociedade vivem existências cindidas. Com a instauração do Estado moderno, o homem foi condenado não apenas no pensamento e na consciência, mas também na realidade, a uma vida dupla, ‘uma celestial e outra terrena’. A vida se divide, por um lado, na comunidade política, vida pública, na qual se considera um ser coletivo, um igual, um ser formalmente livre; e, pelo outro, numa vida particular, privada, onde reina o ser egoísta, que considera os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo e aos outros”. (Jaime, B. P.; Amadeo, J. O conceito de liberdade nas teorias políticas de Kant, Hegel e Marx. In: *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006, p. 417).

<sup>45</sup> Marx, K. *A questão judaica*, p. 44 (p. 354-355).

homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo independente e egoísta e, por outro lado, a pessoa moral”, isto é, membro do Estado.

Essa dupla existência pela qual o homem aparece determinado na relação entre Estado político moderno e sociedade civil, surge mais claramente quando Marx apresenta a distinção entre o que se chamam direitos do homem e direitos do cidadão:

*Os droits de l'homme*, os direitos do homem tornam-se como tal distintos dos *droits du citoyen*, dos direitos do cidadão. Quem é este *homme* distinto do *citoyen*? Nenhum outro que não o membro da sociedade civil-burguesa. Porque é que ao *membro da sociedade civil* lhe chamam “homem”, simplesmente homem, e porque é que os seus direitos recebem o nome de “*direitos do homem*”? Como se explicará semelhante fato? Pela relação do Estado político com a sociedade civil e pela natureza da emancipação política.<sup>46</sup>

O membro da sociedade burguesa é chamado “homem”, homem e nada mais. Seus direitos são, por isso, chamados de direitos humanos. Estes correspondem aos direitos do membro da sociedade civil-burguesa, ou seja, “do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade”. Conforme aquela que Marx considera “a constituição mais radical”, a francesa de 1793, estes direitos são: *igualdade, liberdade, segurança, propriedade*.<sup>47</sup> Para Marx, situados e compreendidos na esfera particularista da sociedade civil, esses direitos afirmam-se numa perspectiva da separação, da individualização do homem para com os demais e para com a comunidade como um todo.

Segundo o artigo 6 da citada constituição, “A liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudique os direitos de outro”.<sup>48</sup> Garantida como componente da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a liberdade aí concebida aparece curvada sobre si mesma; e seu limite é determinado pela lei mesma que a representa. Ela não repousa sobre as relações do homem com o homem; ao contrário, repousa na separação do homem dos

---

<sup>46</sup> Ibidem, p. 56, tradução levemente modificada (p. 363-364).

<sup>47</sup> Ibidem (p. 364).

<sup>48</sup> Ibidem. (p. 364). “La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui”.

outros homens, já que o outro se (o)põe diante de mim como limite. A aplicação prática dessa liberdade, segundo Marx, consiste no direito da propriedade privada, como afirma o artigo 16 da mesma constituição de 1793: “O direito da *propriedade* é o que pertence a cada cidadão de desfrutar e de dispor *como quiser* dos seus bens e rendimentos, dos frutos do próprio trabalho e diligência”. O direito de propriedade consiste no direito do indivíduo desfrutar de sua fortuna e dispor dela à sua vontade, sem se preocupar com outros homens, ou seja, independentemente da sociedade: “é o direito do interesse pessoal”.<sup>49</sup> Para Marx, portanto, a liberdade e a sua aplicação enquanto direito da propriedade são o que fundamentam e constituem a sociedade civil-burguesa. Isso porque, esses direitos, como formas da individualização e separação do indivíduo diante da comunidade, implicam numa relação entre os homens na qual cada um tem no outro a oposição e limitação da sua liberdade.

E o que dizer com respeito à igualdade e segurança? Tomemos por base os artigos das constituições citadas por Marx. O artigo 3 da constituição de 1795: “a igualdade consiste no fato de que a lei é igual para todos, quer ela proteja ou puna”; e o artigo 8 da constituição de 1793: “a segurança consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a preservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade”.<sup>50</sup> A igualdade aqui aparece como uma reafirmação da liberdade, na medida em que cada homem é igualmente considerado em seu isolamento, em seu apartamento dos outros homens e em sua separação da comunidade. Já a segurança reafirma e garante a manutenção do direito de propriedade, na medida em que a sociedade é chamada em sua existência a ser meio para a garantia e a segurança de cada um de seus membros e de suas propriedades. Para Marx, a segurança “constitui o supremo conceito social da sociedade civil, o conceito de polícia”.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 57 (p. 364).

<sup>50</sup> Ibidem (p. 365): “La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés”.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 58 (p. 365).

Como direitos civis, a serem garantidos pelo Estado político aos seus membros, ou seja, aos cidadãos, a igualdade e a segurança se curvam diante dos direitos do homem. A eles correspondem, deles garante e assegura a realização. O que chama a atenção nesta exposição marxiana acerca dos direitos do homem, do membro da sociedade civil, é que eles se limitam à posição do homem em seu apartamento da comunidade, na sua condição individual egoísta na qual se encontra na esfera da sociedade civil. E ainda, que na perspectiva da garantia desses direitos humanos, os direitos do cidadão reafirmam a mesma dimensão egoísta, particular e apartada do homem. Diz Marx:

Muito longe de o homem ser considerado nele enquanto ente-genérico, aparece muito mais a vida genérica mesma, a sociedade, como um contexto exterior (*äußerlicher Rahmen*) aos indivíduos, como limitação de sua autonomia originária. O único laço que os reúne é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.<sup>52</sup>

A preservação desse interesse privado, da propriedade e das pessoas egoístas é assegurada pela constituição, pelos direitos dos membros do Estado. E o Estado aparece como a esfera que garante a realização dessa dimensão isolada do homem como membro da sociedade civil-burguesa.

Em essência, essa crítica de Marx consiste no entendimento do Estado político (moderno) como universalidade abstrata, sob a forma de mera identificação dos indivíduos enquanto membros deste mesmo Estado político, isto é, na condição de cidadãos, cuja figuração particular reconhece-se e é reconhecida como membro da sociedade civil-burguesa.<sup>53</sup> Constitui-se fundamentalmente da crítica da emancipação política; crítica, portanto, do Estado político moderno. Como ele afirma, “a emancipação política representa, sem

---

<sup>52</sup> Ibidem, tradução levemente modificada (p. 366).

<sup>53</sup> É nestes termos que a conclusão a qual chegou Marx é apresentada por J. E. F. Aquino na passagem que segue: “a emancipação política efetivada pelo Estado moderno é a emancipação do homem como membro do Estado, isto é, uma emancipação política do próprio Estado, mas não ainda a verdadeira emancipação humana: é que o Estado pode ser livre (como o Estado moderno), sem que o homem o seja em suas condições reais de vida”. Aquino, J. E. F. A atualidade da crítica do Estado, In: *Contra-a-corrente*, nº 9 (2000), Fortaleza, p. 6 (mimeo).

dúvida, um grande progresso”,<sup>54</sup> mas a emancipação humana plena constituir-se-á, para Marx, pela superação da cisão entre o *citoyen* e o *bourgeois*, entre o universalismo abstrato do Estado político e o particularismo da sociedade civil-burguesa. Em outras palavras, somente quando o homem individual tiver em si a vida genérica – “quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças como forças *sociais*, e por isso não mais separar de si esta força social na forma de força política” – é que, segundo Marx, “a emancipação humana será plena”.<sup>55</sup>

Ainda subsidiada pela relação entre sociedade civil-burguesa e Estado, a crítica que se estabelece n’A *questão judaica* limita-se a pensar a relação entre emancipação política e emancipação humana. Por meio desta relação o Estado político moderno, que é expressão da forma da emancipação política, é pensado como meio de realização do particularismo da sociedade civil-burguesa. Nessa cisão entre sociedade civil e Estado, o homem aparece cindido em burguês e cidadão. O segundo é condição de realização do primeiro. Da mesma forma, o Estado político moderno, forma da emancipação política, é a condição da realização do elemento particularista da sociedade civil, pelo qual o homem aparta-se e isola-se frente aos outros homens e de seu ser genérico.

### **2.3 A Miséria da Filosofia: materialismo e teoria do valor-trabalho, articulações de uma crítica às categorias jurídicas**

Na *Miséria da Filosofia*, apropriando-se da teoria do valor-trabalho, Marx vai além da crítica às concepções e método da filosofia e desenvolve uma apresentação das categorias econômicas, políticas etc. já numa perspectiva da crítica da economia política. Nesta obra, já encontramos uma relação entre o intercâmbio mercantil e as formas jurídicas. Nela observamos o desenvolvimento da crítica marxiana do Estado e do Direito: ela ultrapassa o caráter da contraposição à perspectiva hegeliana, que os apreende com base num fundamento especulativo; ela também vai além de uma contra-argumentação à

---

<sup>54</sup> Marx, K. *A questão judaica*, p. 47 (p. 356).

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 63, tradução levemente modificada (p. 370).

perspectiva politicista de Bauer ou de Feuerbach, que consideram a esfera política como poder superador de todo impedimento à realização da liberdade humana.<sup>56</sup>

Nos textos marxianos de 1843, ainda que pensando a relação entre Estado e sociedade civil, as críticas expostas neles não alcançam a dimensão material dessa relação. Já em *A Miséria da Filosofia*, escrito em 1846 e publicado em 1847, essa relação é posta pela primeira vez sob a forma de relações econômicas (sociedade civil) e formas sociais (formas jurídicas, Direito e Estado). As categorias sociais aqui são pensadas na sua necessária relação com as categorias econômicas. Sobre estas últimas, diz Marx: “as categorias econômicas nada mais são que as expressões teóricas, as abstrações das relações sociais de produção”.<sup>57</sup> É com base, pois, na fundamentação materialista, que Marx neste texto apreende essas categorias econômicas. Assim também, ele concebe as categorias da vida social, e as apresenta como expressões das relações sociais, determinadas pela forma das relações de produção sobre as quais elas se constituem.

Considerando a fundamentação materialista histórica, Marx chega à conclusão de que a legislação, a política, o Direito, o Estado etc. não são senão formas de expressão das relações de produção, formas sociais de um determinado modo de produção material dos homens. O conhecimento histórico, genético, destes elementos enquanto categorias da vida social, pressupõe essa

---

<sup>56</sup> “Somente a combinação das conquistas desse período com o refinamento metodológico alcançado principalmente na *Miséria da Filosofia* viriam possibilitar uma apresentação do processo genético do capital em que a crítica brotasse, de forma imanente, da sua própria rede categorial”. (...). “O Estudo d’*A Miséria da Filosofia*, situado no contexto da produção marxiana mais ampla, possibilita-nos vislumbrar um elemento importante da filosofia de Karl Marx: suas definições metodológicas. É mister perceber que ao lado do estudo e aprofundamento de temáticas específicas da economia política houve uma constante preocupação com a descoberta da melhor forma de investigação e apresentação de uma visão completa da sociedade capitalista. Somente esta compreensão mais correta do modo de produção burguês é que poderia permitir a avaliação do caminho mais eficiente a ser percorrido no sentido de sua superação”. (Oliveira, A. R. *Marx e a liberdade*. Porto Alegre: EDIPURS, 1997, p. 91 e p. 116).

<sup>57</sup> Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 125; *Das Elend der Philosophie*, p. 130. De agora em diante, as páginas da edição alemã serão indicadas entre parênteses.

fundamentação. Se assim eles são tomados, assim eles são percebidos: como determinações da vida material, constitutivos da materialidade histórica dos homens, da atividade prática dos indivíduos sociais na condição de sujeitos históricos. Daí que afirme Marx: “a legislação, tanto política quanto civil, nada mais faz que proclamam, protocolizam, o querer (*Wollen*) das relações econômicas”.<sup>58</sup>

Essas conclusões a que Marx chega com a sua fundamentação materialista histórica são enriquecidas com a sua apropriação crítica das descobertas da economia política clássica.<sup>59</sup> Ao apropriar-se das categorias dessa ciência, conferindo às mesmas um fundamento materialista histórico, Marx constitui sua crítica da própria economia política, que não é senão a expressão teórica da crítica da sociedade capitalista produtora de mercadorias, à qual aquela ciência, em que pese sua seriedade teórica, acaba por justificar. A crítica marxiana é assim formulada com base nas categorias de valor-trabalho, propriedade etc., pelas quais os homens se inserem em relações de troca e realizam suas mercadorias com base na existência delas como equivalentes. A condição para a troca é a equivalência, ou seja, a consideração da propriedade individual em sua comparação com outra, comparação que se estabelece tendo por base a quantidade de trabalho humano: “quando se realiza uma troca entre (...) dois produtos, realiza-se troca entre quantidades iguais de trabalho”.<sup>60</sup> A propriedade, enquanto uma categoria essencial da produção capitalista, manifesta-se como uma forma de relação econômica e, ao mesmo tempo, uma

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 81, tradução levemente modificada (p. 109).

<sup>59</sup> “O ponto de partida de Marx é o mesmo de Engels: a propriedade privada. Evidentemente, para os dois autores já identificados com o ideário socialista da abolição da propriedade, esse tema tinha uma importância decisiva. Marx, que então mantinha contato pessoal com Proudhon, viu-se na contingência de buscar uma fundamentação que fosse além da fórmula jurídica abstrata “a propriedade é um roubo”. Além disso, toda a caracterização da sociedade civil na *Filosofia do Direito* estava baseada nos ensinamentos da economia política clássica. A incursão nessa ciência, portanto, permitia a Marx dar seqüência ao combate a Hegel de modo diferente aos *Manuscritos de Kreuznach* [*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*], sendo mais objetivo, descendo às fontes, por ele então desconhecidas, de seu adversário.” (Frederico, C. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995, p. 130-131, entrecolchetes meus).

<sup>60</sup> Marx, K. Miséria da filosofia, p. 48, tradução levemente modificada (p. 84).

forma jurídica, por meio da qual os indivíduos mantêm um vínculo de troca e de reciprocidade. Sobre as determinações históricas e econômicas concretas dessa categoria jurídica, diz Marx: ilusão

Em cada época histórica a propriedade desenvolveu-se diferentemente e sob relações sociais inteiramente diferentes. Assim, definir a propriedade burguesa nada mais é que fazer a exposição de todas as relações sociais da produção burguesa. Querer dar uma definição da propriedade como uma relação independente, como uma categoria à parte, como uma idéia abstrata e eterna, não passa de uma ilusão de metafísica ou de jurisprudência.<sup>61</sup>

Expor a propriedade como uma categoria jurídica da produção capitalista implica, portanto, a exposição das próprias relações sociais burguesas de produção nas quais e pelas quais ela é produzida. Para a economia política a propriedade é determinada pelo trabalho, ou seja, o produto do trabalho de um indivíduo é sua propriedade. Mas ela só aparece como tal, na sua forma propriamente burguesa, na medida em que o homem precisa dela assim dispor para dela desfazer-se. A propriedade é uma categoria jurídica que assim aparece quando se equivale a outra propriedade. Isso é próprio à sociedade burguesa: os produtos do trabalho humano, propriedades do homem, se põem numa relação de equivalência, para que seus proprietários possam intercambiá-los por meio da troca. O princípio da equivalência é, pois, o que possibilita a troca mercantil.

Com base nas conclusões da economia política, Marx considera que o princípio da equivalência tem por sua fonte de constituição o trabalho humano: “o princípio da igualdade das trocas deve, portanto, natural e necessariamente resultar no *trabalho universal*”.<sup>62</sup> O trabalho constituidor do valor, ou seja, do princípio da equivalência é o trabalho tomado em sua universalidade: trabalho tomado quantitativamente. É assim que a configuração dos diversos tipos de trabalho humano, o trabalho do agricultor, do artesão, do sapateiro etc., é

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 182 (p. 165).

<sup>62</sup> Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 70, tradução levemente modificada (p. 101). “[A] economia política, enfim, descobre o trabalho humano como o criador de toda a riqueza. Não mais o trabalho particular e circunscrito, mas o trabalho humano em sua forma universal”. (Frederico, C. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*, p. 133).

transmudado em trabalho igual. Como produtor, a relação que o trabalhador mantém com seu produto é mediada pelo trabalho útil e torna-se particular; como proprietário, a relação que ele estabelece com seu produto é mediada pelo trabalho universal, a quantidade de tempo que ele levou para produzi-lo, e nesses termos se iguala a todos os outros tipos de trabalho.

Pela equivalência os produtos do trabalho se relacionam como valores medidos pela quantificação do trabalho. Ao inserir-se na troca, esse valor encontra no mercado um outro valor e com relação a esse, que é seu equivalente, se põe na forma de valor relativo. Desse modo, o processo de troca tem como resultado individualização de uma determinada mercadoria como expressão universal do valor das demais mercadorias, ou seja, uma mercadoria que se transmuda, a despeito de sua qualidade de valor de uso, numa cujo uso corresponde à sua condição de valor equivalente para as mercadorias com as quais ela se realciona na troca. Esta sua transmutação em valor universal não é uma convenção, tampouco a determinação de si de um conceito apriorístico. Ela é resultado das relações de troca, relações estas que exigem seu surgimento. Assim, a moeda (o dinheiro) não é uma mera coisa, mas produto de uma relação social entre os homens, ou ainda, uma relação social que se estabelece por meio da troca mercantil. Segundo Marx, é sua constituição prática nas relações sociais de produção que a instituem juridicamente:

Ouro e prata são apenas por isso de direito sempre: porque eles o são de fato, e eles o são de fato porque a organização atual da produção tem necessidade de um meio universal de troca. O direito é apenas o reconhecimento oficial do fato.<sup>63</sup>

Enquanto uma relação social, o dinheiro não é, portanto, produto da decisão arbitrária do homem, tampouco uma convenção consensual entre os homens. Ele é, assim como sua própria instituição em lei, expressão das relações econômicas entre os homens; e o direito que o institui é somente o “reconhecimento oficial” daquelas relações que o constituem de fato.

---

<sup>63</sup> Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 85, tradução levemente modificada (p. 112).

Se o trabalho é a fonte do valor, é em consequência a medida do valor de cada produto que se insere na troca sob a forma-mercadoria, inclusive do dinheiro. Neste sentido, sempre que se comparam os tipos de trabalho, se pode, segundo Marx, afirmar:

Cada jornada de trabalho vale tanto quanto uma outra jornada de trabalho, quer dizer em quantidade igual, o trabalho de um vale tanto quanto o trabalho do outro: não há diferença qualificativa. Em igual quantidade de trabalho, o produto de um troca-se pelo produto do outro.<sup>64</sup>

A equivalência se determina, portanto, como resultado da relação quantitativa dos diversos tipos de trabalho humano, que são equiparados e estabelecidos como universalmente iguais com base na sua expressão quantitativa. Para tanto, sua dimensão qualitativa, a de produzir valor de uso, é subsumida. Assim, os produtores são postos numa mesma condição: a de portadores de *trabalho*. A quantidade de tempo de trabalho determina o valor do produto por ele produzido. Equivalem-se, assim, essas quantidades de trabalho, ou seja, equivalem-se as jornadas de trabalho, subsumindo-se aí, da mesma forma como ocorre na relação entre os produtos, por meio da troca, o caráter útil, concreto, constitutivo desse trabalho.

Na sociedade produtora de mercadorias, na qual o fim da produção é a produção de valor, “todos os homens são [potencialmente] trabalhadores”.<sup>65</sup> E como tal, são postos numa condição universal de igualdade, condição na qual “um homem de uma hora vale um outro homem de uma hora”. Nessa relação pela qual os homens são postos em pé de igualdade, reina o princípio quantitativo da equivalência, o mesmo que determinou a relação entre as suas propriedades sob a forma de mercadorias. Diz Marx:

O tempo é tudo, o homem não é mais nada; ele é no máximo a carcaça do tempo. Ele é quando muito ainda a encarnação (*Verkörperung*, personificação) do tempo. Negocia-se não mais em torno da qualidade. A quantidade sozinha decide tudo: hora

---

<sup>64</sup> Ibidem, p. 45, tradução levemente modificada (p. 82).

<sup>65</sup> Ibidem. Colchetes meus.

contra hora, dia contra dia; mas esta igualdade do trabalho (...) é simplesmente o resultado da indústria moderna.<sup>66</sup>

Como “fato da indústria moderna”, a equalização do trabalho, portanto das mercadorias e dos homens, faz prevalecer o seu caráter universal e quantificado e, conseqüentemente, a determinação do valor e a igualação dos indivíduos, trabalhadores em potencial. A igualdade é produto da indústria moderna. somente por meio dela os homens podem estabelecer relações de troca.

Em *A Miséria da Filosofia*, Marx apresenta assim uma compreensão das relações de produção burguesas pela qual já é possível pensar na emergência necessária das formas jurídicas tais como propriedade, igualdade, liberdade, direito etc. Mas é somente n’*O Capital* que esta compreensão, de forma mais amadurecida, permite uma apresentação da imanência das formas jurídicas, na própria exposição da crítica da economia política. Desenvolvendo mais sua exposição da teoria crítica do valor-trabalho, n’*O Capital* Marx deixa indicado o caminho das pedras. Dando seguimento à sua exposição, com vistas a constituir a sua crítica da economia política, ele deixa em cada galho categorial das formas de manifestação do valor, a indicação do caminho da exposição lógico-categorial das formas jurídicas. É seguindo, pois, essa estrada da crítica da economia política que se pode apresentar, igualmente, a imanência da crítica das formas jurídicas no pensamento marxiano. É este o objeto do próximo capítulo.

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 49, tradução bastante modificada (p. 85).

## Capítulo 3

### **A exposição crítica das formas jurídicas enquanto exposição da crítica da economia política**

Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.

MARX, *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS*.

#### **3.1 Para uma crítica da economia política, a dialética como método de exposição**

Na teoria crítica exposta por Marx n’*O Capital*, encontra-se a apresentação das categorias desenvolvidas na análise levada a cabo pela economia política clássica; de igual modo, a dialética aparece aí como método de exposição. Visando compreender esse uso categorial e essa apropriação metodológica, pretendo estabelecer neste subcapítulo uma reflexão que leva em conta a relação de Marx tanto com a economia política clássica, sobretudo com Adam Smith e David Ricardo, quanto com Hegel. Tal compreensão intenta mais bem preparar a apresentação da gênese das categorias jurídicas na própria exposição marxiana de sua crítica da economia política.

Ao tomar como pressuposta a análise realizada pela economia política, Marx constrói a sua exposição d’*O Capital*, de uma forma geral, como crítica da sociabilidade do capital e, particularmente, como crítica desta ciência mesma. Partindo dos “pressupostos da economia nacional”, ele constitui sua exposição crítico-dialética, que, enquanto tal, é a própria exposição da negatividade imanente às e das categorias (determinações) desta mesma sociabilidade.

### 3.1.1 Por sobre os ombros dos clássicos: Marx e o debate metodológico com a economia política clássica

A economia política clássica fez descobertas fundamentais.<sup>1</sup> Mas, para Marx, ela caiu no erro de compreender as categorias da produção capitalista, por ela mesma constituídas, como fixas e eternas.<sup>2</sup> Certamente o material do qual os economistas políticos clássicos partem é a própria vida ativa e histórica dos homens; é a própria produção material, que, em geral e tomada abstratamente, é o conteúdo de toda forma social de relação entre os homens. Todavia, mesmo demonstrando, por exemplo, o desenvolvimento da riqueza burguesa nas relações de produção capitalistas, eles “não explicam como tais relações se produzem, isto é, o movimento histórico que as faz nascer”.<sup>3</sup> A gênese histórica dessas categorias é suplantado pelos clássicos, que apresentam o desenvolvimento das relações de produção numa base naturalista. Os economistas concebem “que as

---

<sup>1</sup> A. Smith e D. Ricardo “partem da superfície imediata em que aparecem as principais formas de riqueza (salário, lucro, renda da terra e juros), fixas e independentes entre si, para descobrir que todas essas formas têm como fonte o trabalho. Vale dizer, essas formas de riqueza, independentes umas das outras, têm em comum o fato de serem formas de manifestação de uma única e mesma substância: trabalho humano (...) Assim, Adam Smith e Ricardo apreenderam o sistema capitalista como totalidade, que é conexão dos diferentes elementos que compõem a produção e reprodução da riqueza social como um todo. Entenderam, assim, que a riqueza apropriada pelas diferentes classes sociais – trabalhadores, capitalistas e proprietários da terra – depende de uma única fonte: o trabalho”. (Teixeira, F. J. S. *Trabalho e valor*. São Paulo: Editora Cortez, 2004, p. 15).

<sup>2</sup> “Os economistas apresentam (*hinstellen*) as relações da produção burguesa – a divisão do trabalho, o crédito, a moeda etc. – como categorias fixas, imutáveis e eternas”. (Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 121; *Das Elend der Philosophie*, p. 126. Tradução levemente modificada. De agora em diante, as páginas da edição alemã serão indicadas entre parênteses).

<sup>3</sup> *Ibidem*. Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx fizera a seguinte consideração crítica sobre o método da economia política, consideração mantida em suas obras de maturidade: “A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não concebe (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento (*Grund*) da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra”. (Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 79; *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 510. A partir de então, as páginas da edição alemã serão indicadas entre parênteses imediatamente após as páginas da edição brasileira).

relações atuais – as relações de produção burguesas – são naturais”;<sup>4</sup> nessa medida, eles se conduzem a uma compreensão na qual essas relações de produção, em que se desenvolvem e se produzem a riqueza e as forças produtivas tais como se manifestam no capitalismo, obedecem a leis da natureza.<sup>5</sup>

Nesta concepção, as relações de produção sobre as quais se funda a sociedade burguesa aparecem em si mesmas enquanto determinações naturais, as quais não se submetem à práxis histórica dos homens. São, como diz Marx a respeito dos economistas, “leis eternas que devem reger a sociedade para sempre”.<sup>6</sup> Este é, pois, para Marx, o erro dos economistas clássicos: concebem as categorias econômicas burguesas como determinações naturais, imutáveis e eternas e fazem delas leis necessárias porque fundamento do desenvolvimento e evolução das formas de relação entre os homens. Em síntese, o erro dos clássicos foi tratar as categorias da produção material da vida, em sua forma burguesa, como princípio eterno do próprio desenvolvimento e evolução da vida social dos homens. Como diria Adam Smith, as categorias constitutivas da sociedade burguesa são “uma consequência necessária, embora muito lenta e gradual, de uma certa tendência ou propensão existente na natureza humana”.<sup>7</sup>

É correto pensar que a sociedade burguesa é, para usar as palavras de Marx, “a organização histórica mais desenvolvida, mais diferenciada da

---

<sup>4</sup> Marx, K. *Miséria da Filosofia*, p. 138 (p. 139). “Ricardo, assim também como Smith, viam a forma social capitalista de produção como um modo de produção eterno e natural, sendo as leis internas de sua fisiologia vistas como abstratas, regendo por igual todas as formas de produção”. (Teixeira, F. J. S. *Trabalho e valor*, p. 50).

<sup>5</sup> “Smith, em *A riqueza das nações*, explica a sociabilidade a partir da *divisão do trabalho*. Para ele, a divisão do trabalho está na base da socialização do trabalho, tal como a vemos nas sociedades modernas, e é a causa do desenvolvimento das forças produtivas do trabalho. A esse caráter social da divisão do trabalho não corresponde, porém, para Smith, uma origem também histórica. Ela manifestaria, isto sim, segundo suas palavras, uma ‘certa propensão existente na *natureza humana* que não tem em vista essa utilidade extensa, ou seja: a propensão a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa por outra” (Aquino, J. E. F. *Aspectos metodológicos da crítica da economia política*, p. 1 (mimeo)).

<sup>6</sup> Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 138 (p. 139).

<sup>7</sup> Smith, A. *A riqueza das nações*, vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1985, p. 49.

produção”.<sup>8</sup> As expressões categoriais da forma de relação social e de produção burguesas, bem como a correta apreensão de suas conexões possibilitam “penetrar na articulação e nas relações de produção de todas as [outras] formas de sociedade desaparecidas”. Ora, afirma Marx, “a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco”; assim, também podemos deduzir que a anatomia da sociedade burguesa é a chave compreensão de toda a forma de sociedade dela precedente.<sup>9</sup> Mas esta dedução, como ele continua, “de forma alguma [deve seguir] no modo dos economistas que mancham (*verwischen*) todas as diferenças históricas e vêm em todas as formas de sociedade a [forma] burguesa”.<sup>10</sup>

Ora, o ponto de partida, ou ainda, o objeto do estudo crítico de Marx é, como o da economia política, a própria vida material, que, para ele, corresponde ao processo de produção dos indivíduos socialmente determinado. Em outras palavras, à produção material estão relacionadas necessariamente determinadas formas de relações entre os indivíduos. A produção deve, conforme pensa Marx,

---

<sup>8</sup> Marx, K. *Introdução à Crítica da economia política*. Trad. bras. de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi In: Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, ed. cit., p. 20; *Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]*. In: Karl Marx/Friedrich Engels - Werke, B 13, 7, Berlin/DDR: Dietz Verlag, Auflage 1971, Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1961, p. 636. (Desde então, seguir-se-ão em parênteses as páginas da edição alemã).

<sup>9</sup> É o que a economia política clássica, embora de modo unilateral e não-histórico, teria compreendido bem: “Os economistas como Adam Smith e Ricardo (...) têm meramente a missão de comprovar como a riqueza surgirá sob as relações de produção burguesa, formular e demonstrar essas relações em categorias, em leis, que essas leis e essas categorias são, para a produção de riquezas, superiores às leis e categorias da sociedade feudal”. Tradução bastante modificada. (Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 140 (p. 142)).

<sup>10</sup> Marx, K. *Introdução à crítica da economia política*, p. 20, tradução levemente modificada (p. 636). Sobre este equívoco dos economistas clássicos de não considerar as diferenças históricas e, em decorrência, assumir uma postura metodológica que se funda na naturalização das relações sociais burguesas e imutabilização das leis que regem a sociedade que se funda nestas relações, Marx sugere uma explicação histórica: “Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros ainda encontram-se inteiramente Smith e Ricardo, idealizam (*vorschweben*) esse indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças de produção que se desenvolvem a partir do século XVI – como um ideal, que teria existido no passado. [Idealizam-no] Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da História. Porque [o idealizam] como um indivíduo conforme à natureza, adequado a essa representação da natureza humana, não como originado historicamente, mas sim posto pela natureza”. (Ibidem, p. 3-4, tradução parcialmente modificada, (p. 615)).

ser sempre considerada “em um grau determinado do desenvolvimento social”<sup>11</sup> e, portanto, em sua conexão com a forma de relação entre os indivíduos. É certo que se pode identificar determinados elementos comuns que caracterizam a produção em sua generalidade. Mas Marx nos chama a atenção a esse respeito, dizendo:

As determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a diferença essencial por causa da unidade, a qual decorre já do fato de que o sujeito – a humanidade – e o objeto – a natureza – são os mesmos. Esse esquecimento é responsável por toda a sabedoria dos economistas modernos que pretendem provar a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes no seu tempo.<sup>12</sup>

Os economistas modernos não reconheceram como elementos essenciais os que distinguem os diversos modos de produção historicamente determinados. Deste modo, ao considerarem somente o “caráter geral”, “a produção em geral”, eles chegam à determinação das relações de produção modernas como produto de um desenvolvimento linear natural, e portanto, ahistórico, das formas sociais de produção precedentes a esta forma propriamente moderna. O equívoco não está em se considerar a existência de certas “características comuns” da produção material que aparecem em todas as épocas históricas, mas em superdimensioná-las a ponto de descartar, anular, ocultar, as distinções essenciais entre os modos de produção. Como diz Marx,

esse caráter geral [esse elemento comum] que se destaca através da comparação, é ele próprio um conjunto de determinações diferentes e divergentes. Alguns desses elementos comuns pertencem a todas as épocas, outros apenas são comuns a poucas. Certas determinações serão comuns à época mais moderna e à época mais antiga. Sem elas não se poderá conceber nenhuma produção, pois se as linguagens mais desenvolvidas têm leis e determinações comuns às menos desenvolvidas, o que constitui seu desenvolvimento é o que as diferencia desses elementos gerais e comuns.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 4 (p. 616).

<sup>12</sup> Ibidem, p. 5 (p. 617).

<sup>13</sup> Ibidem, p. 4-5 (p. 617).

Contrária à perspectiva naturalista dos clássicos, a concepção materialista histórica é central à reflexão marxiana da sociedade capitalista e da sua crítica da economia política. Ao partir dela, Marx concebe que as relações burguesas de produção correspondem a um dado desenvolvimento das forças produtivas dos homens, sobre as quais aquelas se estabelecem e nas quais se constituem em determinadas relações sociais. As determinações que governam a dinâmica e a lógica da sociedade burguesa não são, portanto, nem naturais nem eternas, mas são relações sociais constituídas historicamente. Elas correspondem historicamente a uma forma determinada do desenvolvimento das relações de produção humanas, se constituem num particular período da história social dos homens e se configuram num determinado modo de produção.

Concebê-las como leis eternas e imutáveis, foi o equívoco dos clássicos; esse equívoco é a base da postura metodológica exclusiva adotada por eles: a análise. Esse método analítico, utilizado pela economia política

trabalha com conceitos que nada mais são do que formas impostas ao objeto pelo sujeito do conhecimento. Trabalha, portanto, com generalizações que abstraem todas as diferenças para guardar o que julga ser comum a todo e qualquer objeto dado imediatamente pela experiência.<sup>14</sup>

No trabalho analítico da economia política clássica, o real, a sociedade capitalista, é destrinchado e nesse destrinchamento as diferenças que constituem a dinâmica de sua própria constituição são ignoradas. Nesse trabalho, os conceitos, as categorias, surgem de forma isolada, pelo próprio movimento analítico do pensamento e aparecem, assim, como produzidas pelo pensamento mesmo. O sujeito que conhece, o sujeito pensante, é quem, por este trabalho do pensamento, organiza racionalmente “a realidade caótica”, da qual os elementos contraditórios são tidos, nessa postura metodológica, como componentes da própria atividade

---

<sup>14</sup> Teixeira, F. J. S. “O encontro de Hegel e Marx com a economia política”. In: *Kalagatos*. Revista de filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza, v. 3, n. 5, 2006, p. 71.

do pensamento, que organiza o real, e como tal são excluídas da exposição científica.

Se tomamos por pressuposta a fundamentação materialista em Marx, pensaremos, a partir dela, que os conceitos, as categorias e suas contradições não podem ser consideradas como resultado de uma construção subjetiva, errônea ou não, que prevalece sobre a realidade objetivamente posta. É por isso que, para F. J. S. Teixeira, embora a economia política clássica tenha sido “capaz de, partindo da aparência, chegar à essência”,<sup>15</sup> ela cai no erro de tirar da realidade analisada um elemento central para a compreensão crítica da mesma: “*as diferenças, que são justamente quem dão a vida e movimento ao real*”.<sup>16</sup>

### **3.1.2 *Darstellung*: da coisa da lógica à lógica da coisa**

A superação metodológica de Marx, em relação à perspectiva unilateral da economia política, que se limita à análise, é a *exposição* dialética, que se articula como apresentação sintética e em totalidade das contradições imanentes das categorias da economia capitalista. Em “Exposição e método dialético em *O Capital*”, Marcos Müller procura estabelecer as devidas aproximações da presença – em Hegel e Marx – da dialética enquanto categoria metodológica. Retomando uma discussão antes indicada por Marx, Müller defende que a

---

<sup>15</sup> Teixeira, F. J. S., “O encontro de Hegel e Marx com a economia política”, p. 87. Numa outra perspectiva, M. Müller afirma que a economia política clássica, estabelecendo-se numa posição exteriorizada ao objeto, é “incapaz de desenvolver as suas determinações categoriais a partir do seu movimento essencial”; apropriando-se de suas categorias empiricamente, ela “as emprega como conceitos descritivos das formas econômicas em sua aparência imediata, sem conseguir penetrar em suas relações essenciais” (Müller, M. L. *Exposição e método dialético em O Capital*. In: *Boletim SEAF*. Belo Horizonte: Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, (2), 1982, p. 23).

<sup>16</sup> Teixeira, F. J. S., “O encontro de Hegel e Marx com a economia política”, p. 87. Deste modo, o que caberia a Marx, na apropriação da leitura impetrada pela EPC no processo de desenvolvimento da sociedade capitalista, consistiria, segundo Teixeira, em devolver o que foi tirado dessa realidade e desnaturalizar o método analítico dos clássicos, ou seja, tratar a análise não como um método por si só suficiente mas como um primeiro momento da pesquisa, seguido do expositivo. É neste momento que a negatividade das categorias elaboradas no primeiro momento pode ser apresentada e desenvolvida em sua conexão lógica.

dialética n' *O Capital* se constitui enquanto exposição (ou apresentação, *Darstellung*) imanente das categorias da produção burguesa. Com esta fundamental consideração acerca da conformação que a dialética recebe no método marxiano, estabelece-se a diferenciação entre esta e sua versão especulativa no pensamento hegeliano. Em sua versão especulativa, a dialética é inserida, por Hegel, num movimento que implica uma necessária identificação entre método e realidade, pensamento e ser. Já em Marx, a dialética, enquanto método, corresponde à dimensão expositiva da pesquisa e, portanto, difere fundamentalmente da dialética especulativa hegeliana.

Em outras palavras, é a dimensão *expositiva* em que a dialética se situa no pensamento de Marx que instaura uma distinção metodológica, em relação a Hegel, e que é primordial à própria compreensão da concepção marxiana da dialética. Para o autor de *O Capital*, a análise e a exposição compreendem momentos diferenciados da pesquisa. O primeiro, corresponde ao momento de captação da matéria em detalhe. O segundo, corresponde à apresentação (exposição) do movimento da realidade como *um todo* pensado em suas íntimas conexões. O momento analítico da pesquisa é fundamental para uma precisa exposição posterior da realidade como objeto pensado. Somente depois de concluído aquele primeiro momento, em que o real nos aparece de forma adequada, ele pode ser apresentado idealmente. Ao destacar esta distinção entre análise e exposição, no *Posfácio* de 1873 de *O Capital*, Marx nos chama a atenção para a sua importância nos seguintes termos:

É, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente, do método de pesquisa. A pesquisa tem que apropriar-se detalhadamente da matéria, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento (*Entwicklungsforme*) e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído este trabalho é que pode expor apropriadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção a priori.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Marx, K. *O capital*. vol. I, t. I, São Paulo, Nova Cultural, 1985, p. 20, tradução levemente modificada; *Das Kapital*, B. I, "Nachwort zur zweiten Auflage", In: Karl Marx & Friedrich

A distinção entre análise e exposição se apresentara já em 1857 na *Introdução à crítica da economia política*, o que parece demonstrar justamente a sua centralidade nas reflexões metodológicas de Marx. Neste texto, diz ele:

através de uma determinação mais precisa, iríamos pela análise a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado chegaríamos ao abstrato cada vez mais tênue até chegarmos às determinações simples. Daí, por sua vez, começaríamos agora a viagem para trás, até chegarmos finalmente de novo na população, mas desta vez não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas.<sup>18</sup>

Ao estabelecer sua distinção entre análise e exposição dialética, o autor de *O Capital* apresenta o que considera “o método cientificamente exato”: parte-se da análise (decomposição) do concreto, até chegar ao elemento mais simples, ao mais abstrato, e realiza-se o movimento inverso, pela exposição, retornando à totalidade, ou ao concreto, que se manifesta então enquanto “síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso”.<sup>19</sup> De acordo com essa concepção metodológica de Marx, chegado ao mais simples pela análise do todo, o pensamento se esforça por perfazer um caminho que vai deste mais simples ao composto, ou seja, a fazer o caminho inverso ao da análise, seguindo desta vez pela via da sintetização. Daí que, para ele, “o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o ponto de partida efetivo e, portanto, também o ponto de partida da intuição e da representação”. Na análise, portanto, continua Marx, “a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, [e na síntese] as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento”.<sup>20</sup>

Com base no estabelecimento desta distinção entre método de pesquisa analítico e método de exposição dialética, pode-se apresentar a discussão

---

Engels Werke, B. 23, Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1968, p. 27. Doravante, seguem após as indicações da edição brasileira em parênteses as indicações da edição alemã.

<sup>18</sup> Marx, K. *Introdução à Crítica da economia política*, p. 16, tradução significativamente modificada. (p. 631).

<sup>19</sup> *Ibidem* (p. 632).

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 16-17 (p. 632).

metodológica presente em Marx, principalmente se tomarmos seu diálogo com os clássicos. O modo de proceder analítico do pensamento – método da Economia Política Clássica – cumpre o importante momento de separar e determinar categorialmente o que está condensado na realidade. O movimento de análise, no qual a realidade é dissecada, ocorre somente no pensamento, pois o que na realidade está condensado é nela mesma inseparável. Como realidade condensada, a totalidade, em princípio, aparece já como o concreto, fora do pensamento. É desta totalidade concreta que o pensamento parte. Ele a toma como realidade objetiva pré-existente e a disseca por meio da análise até que esta totalidade concreta apareça no e ao pensamento em partes determinadas. A realidade, enquanto todo concreto, é, pois, o ponto de partida da análise e, consecutivamente, enquanto totalidade reconstituída pensadamente por meio da exposição, é o fim ao qual chega o pensamento humano através de seu esforço de apreensão racional do real. Daí que, como aponta Marcos Müller, o método de exposição em Marx “designa o modo como o objeto, suficientemente apreendido e analisado, se desdobra em suas articulações próprias e como o pensamento as desenvolve em suas determinações conceituais correspondentes”.<sup>21</sup>

Para Marx, contudo, este movimento sintético de desenvolvimento expositivo conceitual não é o caminho da própria realidade, mas do pensamento ao buscar apreendê-la e reproduzi-la enquanto totalidade concreta, determinada: “o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado”.<sup>22</sup> A correção deste método sintético, pelo qual o pensamento reproduz o real em sua totalidade como concreto pensado, percorrendo um caminho ideal que vai do abstrato ao concreto, teria levado Hegel à “ilusão [de] conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si e se move por si mesmo”;<sup>23</sup> em outras

---

<sup>21</sup> Müller, M. L. Exposição e método dialético em *O Capital*. In *Boletim SEAF*. Belo Horizonte: Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, (2), 1982, p. 20.

<sup>22</sup> Marx, K. *Introdução à Crítica da economia política*, p. 17 (p. 632).

<sup>23</sup> *Ibidem*.

palavras, Hegel teria identificado o movimento de reprodução do real pelo pensamento com o desenvolvimento do próprio real. Ao contrário, para Marx, que recusa a identidade entre pensamento e ser, “este não é *de modo nenhum* o processo de gênese do próprio concreto”.<sup>24</sup>

A teoria crítica marxiana busca se constituir enquanto expressão teórica de um dado e finito momento histórico, justamente por ser ela estruturada com base na própria constituição prático-empírica desse determinado momento. Nestes termos, constituído pela análise e pela síntese (exposição dialética), o método para Marx consiste no caminho do pensamento em sua busca pela apreensão e apresentação racional dos elementos constitutivos da sociedade por ele investigada, a saber, a sociedade produtora de mercadorias. Se, para Marx, “as categorias econômicas [enquanto pensadas] nada mais são que as expressões teóricas, as abstrações das relações sociais de produção (*gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse*)”,<sup>25</sup> cabe, portanto, desvelar a constituição destas relações e apreender os elementos que as constituem, de forma a apropriar-se racionalmente das categorias teóricas que as expressam.

O erro de Hegel consistiria em ter – dada a identidade entre pensar e ser que toma como base de seu sistema – conduzido a realidade às categorias lógicas; e, assim o fazendo, “todo o conjunto dos produtos e da produção, de objetos e de movimentos, reduz-se [no pensamento hegeliano] a uma metafísica

---

<sup>24</sup> Ibidem. A esse respeito, cf. Müller, M. L. *Exposição e método dialético em O Capital*, p. 21: “Mas enquanto na *Ciência da Lógica* a exposição das determinações progressivas do pensamento puro, enquanto conceito, é simultaneamente o processo de sua autodeterminação e de sua auto-realização, até ele emergir como sujeito último e atividade pura (idéia) que perpassa todo o processo como o seu método, n’ *O Capital*, que tematiza uma relação social inserida na materialidade da produção, a exposição enquanto método não é ela mesma, simultaneamente, nem o processo de constituição histórica dessa relação, nem o processo de sua reprodução enquanto sistema de produção capitalista”. E também Grespan, J. L. *O negativo do capital – o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo: Editora HUCITEC / FAPESP, 1998, p. 38: “E com isso se revela a diferença radical existente para Marx entre a sua concepção de apresentação e a da *Ciência da Lógica* de Hegel, pois nesta última a exposição descreveria o processo de surgimento e desenvolvimento do conceito simultaneamente ao do objeto correspondente àquele. Daí o ‘estilo idealista’ que Marx buscava evitar, em que a ‘dialética de conceitos’ parece produzir e reproduzir a dialética real do objeto”.

<sup>25</sup> Marx, K. *Miséria da filosofia*, p. 125 (p. 130).

aplicada”.<sup>26</sup> Para Marx, isso é que Hegel fez para com a história, a religião, o direito etc. Diferenciando-se dessa perspectiva hegeliana, Marx intenta livrar a dialética do que chama de seu “invólucro místico”:

Por sua fundamentação, meu método não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.<sup>27</sup>

Ao mesmo tempo em que se afasta da determinação idealista e infinitista do sistema de Hegel, no qual pensamento e ser, método e realidade se confundem, Marx retoma, contudo, a concepção hegeliana de ciência como apresentação (*Darstellung*). Tal qual o filósofo alemão, ele considera que a *Darstellung* consiste na manifestação expositiva da própria coisa: trata-se da exposição do “movimento real”, da “vida da matéria”. Mas no sistema hegeliano a exposição diz respeito ao próprio movimento da coisa, na medida em que é a coisa mesma que se produz e se expõe. Em conseqüência, o filósofo especulativo concebe as categorias da ciência como “o espírito que pensa sua essência. Seu automovimento [*Selbstbewegung*] é sua vida espiritual, ele é isto pelo que a ciência se constitui e isto do que ela é a apresentação”.<sup>28</sup> Portanto, a ciência (*Wissenschaft*) corresponde em Hegel à apresentação do automovimento do espírito no pensamento puro, que se efetiva, que se desenvolve e que se constitui como saber de si mesmo em sua absolutidade.

Já para Marx, a apresentação (exposição) – “método cientificamente exato” – pressupõe um momento anterior de análise, que é próprio ao pensamento finito na sua busca de apreensão racional da realidade prática que lhe é exterior e pressuposta. Nessa abordagem, a realidade também se expõe, se apresenta ao pensamento finito, mas não como momento de um desenvolvimento imanente de um sujeito absoluto que é determinante de si, da própria realidade e,

---

<sup>26</sup> Ibidem, 123 (p. 128).

<sup>27</sup> Marx, K. *O capital*, Posfácio da segunda edição, p. 20. (p. 27)

<sup>28</sup> Hegel, Prefácio, *Ciência da Lógica* – 1ª edição, p. 5.

especulativamente, do pensamento finito. Análise e exposição são momentos da atividade teórica humana que, no e pelo pensamento, buscam apreender analiticamente e apresentar sinteticamente os elementos constitutivos da realidade de forma adequada. O movimento real exposto pelo pensamento, mesmo que adequadamente, não corresponde, contudo, ao movimento da própria realidade. Deste modo, a exposição consiste na expressão ideada (pensada) do real e exposta pensadamente pela consciência humana, que é finita.

Há, portanto, uma distinção fundamental entre a concepção hegeliana e a concepção marxiana de exposição. Em Hegel, explica Müller, a exposição vincula-se “a um projeto de autofundação da razão e do próprio método, enquanto este nada mais é do que a forma do automovimento do conteúdo enquanto ela tem consciência de si”; já em Marx, a exposição dialética “expressa, reproduz, apenas (tão só e cabalmente), em conformidade com a apropriação analítica, o ‘movimento efetivo’ do material de modo que este se ‘espelhe idealmente’ no método”.<sup>29</sup> Nestes termos, a dialética também assume feições diferenciadas em ambos os autores. Para Hegel, ela corresponde ao “movimento imanente do conceito” em seu processo de determinação de si que se nega e, por conseguinte, nega esta primeira negação por seu movimento especulativo;<sup>30</sup> em Marx, a dialética não é senão, como já citado, o modo de “reprodução do concreto por meio do pensamento”.<sup>31</sup>

### 3.1.3 Crítica da economia política e exposição dialética

A exposição dialética é, em Marx, inseparável de seu propósito teórico de uma “crítica da economia burguesa”, o que justamente distinguiria a crítica da economia política da economia política clássica. Marx considera “burguesa” a

---

<sup>29</sup> Müller, M. L. Exposição e método dialético em *O Capital*, p. 22.

<sup>30</sup> “Este movimento espiritual – que na sua simplicidade dá-se a si mesmo a sua determinidade e, a partir desta, sua igualdade consigo mesmo, e, em sendo, portanto, o desenvolvimento imanente do conceito –, é o método absoluto do conhecer e, ao mesmo tempo, a alma imanente do próprio conteúdo” (Hegel, Prefácio, *Ciência da Lógica* – 1ª edição, p. 5).

<sup>31</sup> Marx, K. *Introdução à Crítica da economia política*, p. 17 (p. 632).

própria economia política porque ela, “ao invés de compreender a ordem capitalista como um estágio historicamente transitório de evolução, a encara como a configuração última e absoluta da produção social”; dessa caracterização teórica, Marx conclui que, em seu desenvolvimento histórico, ela “só pode permanecer como ciência enquanto a luta de classes permanecer latente ou só se manifestar em episódios isolados”.<sup>32</sup> Segundo Marx, a economia política inglesa se constituía cientificamente no “período em que a luta de classe não estava desenvolvida”; contudo, a partir de 1830 “a luta de classes assumiu, na teoria e na prática, formas cada vez mais explícitas e ameaçadoras”.<sup>33</sup> Esse processo histórico teria posto em crise o projeto científico da economia política clássica, diferenciando-a assim da economia burguesa *vulgar*, que a seguiu:

Ela [a luta de classes] fez soar o sino fúnebre da economia científica burguesa. Já não se tratava [para a economia política vulgar] de saber se este ou aquele teorema era ou não verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, subversivo ou não. No lugar da pesquisa desinteressada [da anterior economia política clássica] entrou a espadacharia mercenária, no lugar da pesquisa científica imparcial entrou a má consciência e a má intenção da apologética.<sup>34</sup>

Por seu lado, a crítica da economia política também, e certamente, “representa (...) uma classe, (...) a classe cujo ofício histórico é a transformação do modo de produção capitalista e a abolição final das classes – o proletariado”.<sup>35</sup> Assim, enquanto busca compreender e expressar conceitualmente os antagonismos sociais e a luta de classes, cuja base são as contradições imanentes às próprias determinações da produção burguesa, a crítica da economia política se constitui teoricamente enquanto exposição dialética das distinções e contradições que a economia política clássica havia excluído das categorias da produção burguesa, justamente porque ela (a economia política) encara estas últimas como naturais e, portanto, não-contraditórias. A exposição dialética em

---

<sup>32</sup> Marx, K. *O capital*, Posfácio da segunda edição, p. 16 (p. 20).

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 16 (p. 20).

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 17 (p. 21).

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 18, tradução levemente modificada (p. 22).

Marx busca explicitar, no âmbito teórico, uma posição extrateórica (a da luta de classes); e isto na medida em que, segundo ele mesmo concebe,

no entendimento positivo do existente, ela [a dialética] inclui (contém, *einschließt*) ao mesmo tempo também o entendimento da sua negação, da sua desaparecimento inevitável; porque apreende cada forma existente no fluxo do movimento, portanto também com seu lado transitório; porque não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária.<sup>36</sup>

A economia política clássica deixou seu trabalho expositivo incompleto, pois, enquanto “burguesa” (no sentido assinalado por Marx), se manteve metodologicamente limitada a realizar o primeiro momento da pesquisa, não fazendo o caminho de volta, não desenvolvendo – em suas conexões imanentes e contraditórias – as categorias descobertas por ela em sua análise científica. Marx considera a análise a primeira parte do método; mas, se é pela análise que se chega às determinações mais simples, é pela exposição dialética que se pode reconduzir o pensamento num “retorno” à totalidade articulada das determinações contraditórias do objeto antes analisado.<sup>37</sup> Reconhecendo que a economia política clássica realizou o trabalho analítico, restringindo-se às determinações fixas às quais chegou, Marx desenvolve em sua exposição o “caminho de volta”, pelo qual visa a estabelecer – em seu desenvolvimento imanente – as necessárias conexões existentes entre as categorias que foram isoladas pela análise dos clássicos. Levando em conta que o momento analítico fora realizado pela economia política clássica, Marx toma como ponto de partida as determinações mais simples às quais esta ciência chegou por meio da decomposição da totalidade concreta. Desenvolvendo o momento sintético, o crítico do capital procura reconstituir no pensamento esta mesma totalidade, de

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 21. Entrecolchetes e entreparênteses meus, tradução levemente modificada (p. 28).

<sup>37</sup> Esse primeiro momento aproxima-se – considerando as distinções metodológicas antes assinaladas – do que Hegel chamou de momento do entendimento, ou seja, o momento de fixação e determinação das categorias em sua simplicidade abstrata; e arriscaríamos ainda dizer que, *mutatis mutandis*, o momento expositivo dialético considerado por Marx como momento no qual o real é espelhado idealmente no pensamento, se aproxima do momento especulativo (também de espelhamento) que, segundo Hegel, supera o do entendimento.

cuja existência efetiva partiu a análise, buscando estabelecer suas conexões e então apresentá-las como concreto pensado.

Considerando esta postura metodológica, a crítica da economia política, como esforço teórico que visa a expressar a natureza contraditória do desenvolvimento lógico-categorial imanente do capital, toma como seu pressuposto o valor, na sua condição de categoria elementar da produção capitalista. Tomando o capital como totalidade concreta, pressuposta ao pensamento, encontra – através da análise – a sua determinação mais abstrata presente na forma-mercadoria, que é a existência “elementar” do valor. Após a elucidação das determinações que lhe são constitutivas (valor de uso e valor, trabalho concreto e trabalho abstrato), apresenta a passagem da forma-mercadoria para a forma-dinheiro. Esta última se desenvolve de modo imanente enquanto forma de valor mais determinada que a primeira, pois implica uma relação com outras mercadorias e aparece como forma geral do valor. A forma-dinheiro, ao se apresentar como equivalente universal das mercadorias, se manifesta como a primeira forma de aparição do capital.

Assim considerada, a exposição marxiana n’*O Capital* se constitui *lógico-categorialmente*: trata-se de uma exposição das categorias segundo sua sucessão lógica, necessária e imanente (no plano do pensamento). Todavia, tendo como pressuposta a fundamentação materialista, o movimento das categorias aí expostas não se confunde com o movimento empírico do próprio real, nem em sua constituição histórica, nem em seu movimento orgânico. Como afirma Marcos Müller, a exposição marxiana

reconstrói, no plano ideal, o movimento sistemático do capital, enquanto diferente, logicamente, de sua emergência e universalização históricas e diferentes, como método, de sua reprodução real sistêmica.<sup>38</sup>

É precisamente porque o movimento lógico das categorias não é o mesmo do do real que, contudo, a exposição pode e precisa ser metodologicamente *lógico-*

---

<sup>38</sup> Müller, M. L. Exposição e método dialético em *O Capital*, p. 21.

*categorial*, para assim melhor dar conta de sua negatividade imanente. Mas, se na exposição há um movimento imanente dos conceitos, que se desenvolvem progressivamente, isto se dá somente na exposição, não no próprio real. A exposição dialética apresenta a hierarquia progressiva pela qual as categorias se determinam, logicamente, como constitutivas do real; em conseqüência, não as expõe, nem as pode expor, em seu desenvolvimento histórico-empírico. Enquanto dialética, a exposição não apresenta as categorias segundo a ordem temporal de sua ação, mas sim segundo suas interconexões lógico-abstratas na presente sociedade burguesa. Como Marx mesmo afirma,

seria, pois, impraticável e errôneo colocar as categorias econômicas na ordem segundo a qual tiveram historicamente uma ação determinante. A ordem em que [as categorias] sucedem [na exposição] se acha determinada, ao contrário, pelo relacionamento que têm umas com as outras na sociedade burguesa moderna, e que é precisamente o inverso do que parece ser uma relação natural, ou do que corresponde à série do desenvolvimento histórico.<sup>39</sup>

Marx não constitui uma exposição historiográfica, de natureza descritiva, embora parta do resultado do desenvolvimento histórico como fundamento de sua análise, à qual deve seguir uma exposição lógico-categorial segundo as relações que as categorias entretêm na sociedade capitalista. Mas esta exposição categorial tampouco se constitui lógico-demonstrativamente. Longe disso, o que se observa na exposição de *O Capital* é a apresentação imanente progressiva das categorias que segue um desenvolvimento lógico do mais simples ao mais complexo. Ora, afirma Teixeira, “uma coisa é fazer uma análise da gênese histórica de um objeto historicamente dado; outra é buscar compreender a racionalidade imanente desse objeto”.<sup>40</sup> E justamente visando apresentar a racionalidade própria ao modo de produção capitalista, em Marx, como observa ainda Teixeira em outro lugar, “o movimento de exposição das categorias não

---

<sup>39</sup> Marx, K. Introdução à Crítica da economia política, p. 22 (p. 638). Entrecolchetes meus.

<sup>40</sup> Teixeira, F. J. S. Sobre a crítica dialética de *O Capital*: uma anticrítica. In: *Crítica marxista*, nº 8. São Paulo: Xamã, 1999, p. 95-96.

segue a ordem em que elas aparecem na história, mas sim, sua *posição hierárquica* [progressiva] *no interior do movimento de valorização do capital*”.<sup>41</sup>

### **3.2 Exposição categorial n’*O Capital* e imanência das formas jurídicas**

Ter em vista a natureza lógico-categorial da exposição de Marx n’*O Capital* é fundamental para a apresentação deste subcapítulo, que se centra na relação entre o desenvolvimento lógico-expositivo das categorias da crítica da economia política e a emergência das formas jurídicas. Trata-se aqui de expor a emergência e o desenvolvimento das categorias jurídicas – como as de liberdade, igualdade etc. – segundo seu aparecimento na exposição crítica das categorias econômicas n’*O Capital*. Esta exposição também não é histórica, não se constitui de uma apresentação da gênese histórica dessas categorias jurídicas; ao contrário, trata-se de uma exposição lógica imanente à própria exposição das categorias da economia mercantil-capitalista, segundo seu desenvolvimento progressivo. É, ela mesma, portanto, uma exposição crítica da gênese lógica das formas jurídicas, constitutiva da própria crítica marxiana da economia política.

Como meu objetivo principal é a exposição das formas jurídicas, centro minha atenção nos cinco primeiros capítulos do primeiro tomo d’*O Capital* com vistas a identificar a imanência das formas jurídicas que ali se constituem no próprio processo de desenvolvimento da forma-valor. Parto nesta exposição do desenvolvimento lógico-categorial apresentado por Marx, que se inicia pela apresentação da forma-valor desde a forma-mercadoria até a forma-capital. O que pretendo é mostrar que as formas jurídicas, como formas sociais de relações entre os homens, perpassam todos os momentos da produção e reprodução do valor e se constituem no interior desse mesmo processo. Parto, portanto, da tese proposta por Eugeny Bronislanovich Pasukanis acerca da relação entre as formas jurídicas e a forma-valor. Como ele afirma, “a forma jurídica, expressa por abstrações lógicas, é um produto da (...) mediação real das relações de

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 96. Entrecolchetes meus.

produção”, e a sua gênese (das formas jurídicas) se encontra “nas relações de troca”.<sup>42</sup> Ao definir e estabelecer sua compreensão sobre as formas jurídicas, diz ainda: “não podemos nos restringir, na análise da forma jurídica, à ‘pura ideologia’, desconsiderando [seu] mecanismo objetivamente existente”; em conseqüência, deve-se pensá-la como “mediação jurídica [que] só é concluída no momento do acordo (...)”. “Um acordo comercial”, continua ele, “já não se pode dizer um ‘fenômeno da consciência’; já não se pode dizer uma ‘idéia’, uma ‘forma da consciência’, é um fato econômico objetivo, uma relação econômica indissolúvelmente ligada à sua forma jurídica que é também objetiva”.<sup>43</sup> Assim, inseparável do caráter crítico da exposição marxiana, a apresentação que desenvolverei expressa lógico-categorialmente as contradições presentes na própria produção capitalista. Tais contradições se localizam, na obra de Marx, justamente na passagem da esfera da circulação à esfera da produção, que correspondem respectivamente à aparência e à essência do sistema capitalista.

### **3.2.1 A duplicidade da forma-mercadoria e a subsunção do concreto pelo abstrato como princípio de equivalência**

Em *O Capital*, Marx inicia sua exposição crítica da constituição categorial da forma-capital com a explicitação dos elementos constitutivos da forma-mercadoria: valor de uso e valor.<sup>44</sup> Essa explicitação dá-se a partir de uma análise acerca da atividade pela qual ela é constituída, ou seja, o trabalho humano produtivo, que, ao ter como produto a mercadoria mesma, aparece numa dupla existência: em sua forma concreta e em sua forma abstrata. É propriamente por constituir-se como resultado desta segunda forma do trabalho, que a mercadoria insere-se no processo de troca. Desde a forma mais simples da troca em que a

---

<sup>42</sup> Pasukanis, E. B. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 8.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 8 e 9. Entrecolchetes meus.

<sup>44</sup> A exposição de *O capital* é a “exposição das contradições da forma mercadoria, desde a mais simples, que se expressa através da oposição entre valor de uso e valor de troca, até chegar a sua forma mais complexa e concreta: a contradição entre capital e trabalho ou, se preferir, entre as classes sociais”. (Teixeira, F. J. S. *Economia e luta de classes no capitalismo regulado: ensaios sobre a crise da economia social de mercado*. Fortaleza: Faced/UFC, 2004, p. 63 (Tese de Doutorado)).

mercadoria é inserida, observa-se a determinação pela qual, e somente assim, a troca se torna possível: a *equivalência*. O que permite que mercadorias sejam trocadas é a sua relação umas com outras enquanto equivalentes, relação que se estabelece pelo fato de as mercadorias serem produto de trabalho humano abstrato.

Cada mercadoria difere uma da outra por sua capacidade de satisfazer necessidades humanas específicas mediante suas qualidades naturais. Como diz Marx, “as mercadorias são, antes de mais nada, de diferentes qualidades”;<sup>45</sup> sua utilização é, portanto, determinada pelas propriedades do corpo em seu “valor de uso ou bem”.<sup>46</sup> Na busca da satisfação de suas necessidades, o homem “apenas muda as formas das matérias” e “assimila os elementos específicos da natureza”, associando-os às suas necessidades específicas.<sup>47</sup> Essa atividade prático-produtiva do homem é a forma concreta útil do trabalho e é, enquanto tal,

uma condição de existência do homem independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana.<sup>48</sup>

Assim, Marx apresenta a forma do trabalho concreto, o trabalho útil, enquanto ato de “descobrir os múltiplos modos de usar as coisas”, e caracteriza-o, deste modo, como “um ato histórico” (*geschichtliche Tat*),<sup>49</sup> por meio do qual o homem aparece em sua relação com a natureza. Se tomada por este ângulo, como resultado do trabalho útil, a mercadoria aparece enquanto valor de uso, pois mediada pela ação humana na forma concreta da sua atividade prático-produtiva.

---

<sup>45</sup> Marx, *O capital*, p. 47 (p. 52).

<sup>46</sup> Marx, *O capital*, p. 46 (p. 51).

<sup>47</sup> Ibidem, p. 50 a 51 (p. 57)

<sup>48</sup> Ibidem, p. 50 (p. 57). Para M. A. Oliveira, em Marx “trata-se do intercâmbio entre a natureza subjetiva do homem e a natureza objetiva, mediado pelo processo de trabalho, que vai criar as condições fácticas de reprodução e efetivação do ser homem (...), no entanto, a mediação entre a natureza subjetiva e a natureza objetiva não é, para Marx, um processo absoluto e por isso nunca pode destruir a exterioridade e a autonomia da natureza, pois essa atividade sobre a natureza tem, segundo Marx, um pressuposto ineliminável: ‘a natureza em si’” (Oliveira, M. A. *Ética e sociabilidade*. Loyola p. 252)

<sup>49</sup> Marx, *O capital*, p. 45 (p. 49-50).

Qualitativamente, este trabalho será diferenciado de acordo com as específicas funções necessárias à criação do valor de uso que se pretende produzir.<sup>50</sup>

Mas, dada a diversidade própria à natureza das coisas, dadas suas características físicas, químicas e materiais que as tornam diferentes umas das outras e que, portanto, tornam diferentes os trabalhos concretos por meio dos quais os homens as produzem, como se pode pensar a equivalência desses produtos do trabalho humano? Com esta questão, refiro-me à exposição marxiana da categoria constitutiva do princípio da equivalência, que, diante da variedade do mundo das coisas, adensa os diversos trabalhos concretos em uma forma identitária do trabalho humano. Na exposição de Marx, trata-se do trabalho humano abstrato, forma social na qual o trabalho aparece em sua capacidade de produzir valor. Ao ser tomado meramente enquanto dispêndio de força física e intelectual do homem, o trabalho aparece em sua forma abstrata. O trabalho humano aparece nessa sua forma social abstrata “ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos”. Assim, as diferentes formas concretas de trabalho humano “deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato”.<sup>51</sup>

A natureza mensurável do trabalho dá-se, pois, pela objetivação/materialização da sua forma abstrata, a qual possibilita sua identificação com outros tipos de trabalho qualitativamente diferentes. Na medida em que o trabalho se identifica quantitativamente, enquanto uma determinação da mercadoria, ele aparece em sua dimensão identitária – e, portanto, comensurável – com outras mercadorias. Essa dimensão identitária se expressa pela presença de um elemento comum entre as distintas mercadorias, a saber, trabalho abstratamente quantificado. Nisso as mercadorias se igualam;

---

<sup>50</sup> Na “totalidade diversificada dos diferentes trabalhos úteis”, segundo Marx, está a divisão social do trabalho, enquanto “diferenciação qualitativa” destes trabalhos (Cf. *ibidem*, p. 50 (p. 56 a 57)).

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 47 (p. 52).

nisso aparece o princípio de equivalência no intercâmbio: mercadorias diferentes podem ser trocadas por outras mercadorias que possuem o mesmo *quantum* de trabalho em sua produção, ou seja, o mesmo valor.

O valor, enquanto determinação abstrata mensurável da forma-mercadoria e que permite a sua permutabilidade, somente aparece na medida em que ela se põe em relação com outra mercadoria. Esta outra mercadoria manifesta-se como forma equivalente de seu valor; em outras palavras, é pelo reconhecimento de que uma outra mercadoria (forma equivalente) possui o mesmo *quantum* de trabalho humano abstrato, que uma determinada mercadoria (forma relativa) pode ser com aquela igualada e trocada; nesta troca, a forma relativa, como primeiro termo da relação, encontra manifesto seu valor na forma equivalente, ou seja, no seu valor de troca. Este, segundo Marx, “só pode ser o modo de expressão, a ‘forma de manifestação (*Erscheinungsform*)’ de um teor (*Gehalt*) dele distinguível”.<sup>52</sup>

O caráter duplo do trabalho presente na mercadoria aparece por se constituir concreta e abstratamente. Em sua forma concreta, o trabalho é uma condição necessária da vida social humana, condição de sua existência. Em sua forma abstrata, ele aparece determinado em e por uma forma particular da vida social, forma na qual a mercadoria domina a vida material.<sup>53</sup>

Na abstração do trabalho humano, a sua concretude é subsumida, embora não eliminada. Como produtor de valor de uso, o trabalho concreto permanece ainda como uma condição de existência da mercadoria. Daí que a mercadoria também apareça como uma dupla existência; a mesma duplicidade em que se

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 46 (p. 51).

<sup>53</sup> Como afirma F. J. S. Teixeira, “ao contrário do trabalho concreto, o trabalho abstrato revela as determinidades da organização social do trabalho numa forma de produção historicamente determinada: a forma capitalista da produção. Quando os produtos dos trabalhos privados autônomos e independentes entre si se confrontam como mercadorias, o trabalho assume uma qualidade social nova: é trabalho abstrato. Isso não significa que o trabalho concreto desaparece no capitalismo, mas sim, que ele é subsumido ao trabalho abstrato, que passa a ser a forma de realização alienada do trabalho concreto”. (Teixeira, F. J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995, p. 50).

manifesta o trabalho, também caracteriza o mundo das mercadorias, já que elas se constituem de um valor de uso, sua qualificação concreta, e de um valor de troca, sua quantificação abstrata. Mas na troca prevalece seu caráter abstrato, sua existência enquanto valor, embora o que mobilize a efetivação da troca seja a existência da mercadoria também em seu caráter concreto, sua existência enquanto valor de uso.

Para Marx, a forma-valor, enquanto condicionado pela dimensão abstrata do trabalho, se constitui numa forma histórica de relação social entre os indivíduos. A subsunção do concreto pelo abstrato, quer no trabalho, quer na mercadoria, é próprio a uma forma histórica da vida material dos homens, na qual a troca privada, e não apenas o ato produtivo mesmo, aparece como meio de adquirir valores de uso. Nestes termos, sendo a troca privada essa forma da relação entre os homens, a forma-valor aparece como sua relação social. Como forma social, ela tem como conteúdo a produção material da sociedade. A forma-valor é, assim, uma relação social na qual os indivíduos conduzem a produção material para a realização abstrata dos produtos de seu trabalho, ou seja, para a realização de seus produtos como valores de troca. Neste sentido, a produção é mercantil; e a forma social que lhe é correspondente não é senão a própria forma-valor.

Para uma melhor compreensão desta relação entre produção material e forma social de relação, cabe observar nessa discussão a imanência, enquanto categorias da existência social, das determinações reflexivas de *forma* e *conteúdo*, tais quais presentes no pensamento hegeliano.<sup>54</sup> Para Hegel, *forma* e *conteúdo* se identificam e se determinam reciprocamente, em uma “relação absoluta”, como resultado próprio à totalidade do real. No pensamento hegeliano, a verdade dessas categorias consiste nessa identificação.<sup>55</sup> Ao inserir-se na

---

<sup>54</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, §§ 132-134.

<sup>55</sup> Distinguindo essa “relação absoluta” posta pela Razão da relação separadora posta pelo Entendimento, Hegel diz que “Forma e conteúdo são um par de determinações que o entendimento reflexivo utiliza com frequência, e decerto principalmente de maneira que o

reflexão marxiana, tal lógica possibilita a compreensão de que a forma-valor, enquanto forma de relação social, mantém uma unidade histórica com a produção material da sociedade, que é seu conteúdo. Sendo a forma social o que distingue historicamente uma sociedade da outra, ela aparece como distinção apenas e na medida em que, reflexivamente, mantém a unidade com seu conteúdo: as forças produtivas da sociedade. Como diria ainda Hegel, “a forma é, assim, conteúdo, e, segundo sua determinidade desenvolvida, é a lei do fenômeno”.<sup>56</sup> Sendo conteúdo e forma, conforme Hegel, o mudar deles “um no outro”, a forma-valor pode ser pensada dialeticamente como o tornar-se da produção material numa forma histórica de relação social, forma esta em que o valor aparece como determinante das relações de produção e, portanto, da própria produção material.

Assim, a forma-mercadoria é o resultado do trabalho humano que em uma dada forma histórica da produção social se objetiva abstratamente. Como mercadoria, o produto do trabalho resguarda em si a condição concreta a ele conferida pelo trabalho útil, mas a mantém subsumida à existência abstrata. É esta última que possibilita equivalência com outra mercadoria, na medida em que ambas são tomadas enquanto produto de igual quantificação de trabalho (abstrato). A troca, essa relação entre mercadorias possuidoras de igual quantidade de trabalho, constitui-se na própria forma da relação entre os produtores das mercadorias. Em consequência, o intercâmbio entre mercadorias diferenciadas, que se equivalem pela quantidade de trabalho abstrato contido nelas, torna-se a mediação da relação entre seus portadores.

---

conteúdo é considerado como essencial e o autônomo, e a forma como o inessencial e não-autônomo. Em sentido contrário vale notar que, de fato, os dois são igualmente essenciais, e que, enquanto há tampouco um conteúdo carente-de-forma quanto uma matéria carente-de-forma [...] o conteúdo como tal só é o que é porque contém dentro de si a forma desenvolvida”. (Ibidem, § 133, Adendo).

<sup>56</sup> Ibidem.

### 3.2.2 A imanência das formas jurídicas às trocas mercantis e seu caráter reificado

Na medida em que a troca mercantil se torna a forma dominante das relações sociais, as próprias mercadorias aparecem como mediadoras das relações entre seus portadores. É isso que na verdade mais claramente se manifesta como fenômeno da troca: a relação abstrata entre os indivíduos, enquanto uma relação mediada pela troca de mercadorias, sobressalta-se por sobre a sua relação concreta. Daí se pode dizer que ocorre no intercâmbio mercantil uma reificação das relações sociais entre os proprietários de mercadorias, justamente por esta relação só poder acontecer como uma relação entre coisas, segundo a lógica coisificada da troca mercantil. Tal reificação ocorre graças à própria natureza da forma-mercadoria, pois esta, segundo Marx,

reflete aos homens características sociais do seu próprio trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação existente fora deles, entre objetos.<sup>57</sup>

Este metabolismo reificado, em que as relações sociais assumem a forma do intercâmbio entre as mercadorias, é componente de um processo no qual a produção é conduzida pela forma-mercadoria. A produção fetichista (mística, fantasmagórica) do valor tem como outro lado a relação reificada (coisificada, alienada) entre os homens. Quando a produção assume a lógica da produção do valor, produz-se para a troca, os indivíduos relacionam-se com os produtos de seu trabalho a partir da dimensão abstrata deles, dimensão própria à determinação desses produtos como forma-mercadoria. Por isso, ao entrarem em relação com outros indivíduos, abstrai-se a concretude de seus trabalhos. A qualidade de seus trabalhos é suplantada pela quantidade de trabalho contida na mercadoria visada por eles. E eles próprios se relacionam uns com os outros na condição de tão-somente portadores de mercadorias. Suas relações são mediadas pela e se constituem em forma-valor.

---

<sup>57</sup> Marx, K. *O Capital*, p. 70 (p. 86).

A equivalência mercantil, cuja base é a subsunção do concreto ao abstrato, se constitui de relações sociais reificadas de produção das quais se geram e nas quais atuam determinadas relações jurídicas. Assim, a exposição de Marx do desenvolvimento da forma-valor, incluindo aí o caráter reificado e fetichista dessa relação social, é também a exposição da gênese lógica das categorias jurídicas que nessa e dessa forma de relação social emergem. Trata-se em Marx, portanto, não de uma teoria do direito jurídico, mas sim de uma *exposição crítica* da gênese das formas jurídicas, constitutiva de sua crítica da economia política. São categorias (determinações) jurídicas que compõem essa forma de relação social, sendo elas próprias, por conseguinte, *formas sociais*. Por isso as chamo aqui – seguindo Pasukanis – também de *formas jurídicas*. Como tal, elas são formas pelas quais as relações entre os indivíduos se manifestam por ocasião da troca de mercadorias; são categorias econômicas transmutadas em categorias jurídicas tais como propriedade, igualdade, liberdade, vontade, reciprocidade, contrato etc.

Como isso ocorre, precisamente? Ora, quando os indivíduos se põem no intercâmbio mercantil, eles se põem com vistas a realizar a troca de suas mercadorias. A realização das trocas de mercadorias se expressa no reconhecimento recíproco, desses e por esses mesmos indivíduos, enquanto *proprietários* das mercadorias. É precisamente nessa relação entre proprietários de mercadorias diversas que, pela alienação dos produtos de seus trabalhos, o valor se realiza: isto é, quando uma mercadoria, em sua forma natural (valor de uso) aparece para seu proprietário como valor (forma relativa), ao qual ele contrapõe e iguala o valor da mercadoria (forma equivalente) de outro proprietário. Nesse nível imediato da troca mercantil, o portador de mercadoria põe-se e é reconhecido pelo outro como *proprietário* numa relação de reciprocidade. A forma-mercadoria do produto do trabalho constitui na prática essa *forma jurídica* da relação entre os portadores de mercadorias, em cujo intercâmbio, por meio justamente do *reconhecimento recíproco* entre os proprietários, pode ser efetuada a troca e estabelecido o *contrato*. Como

considera F. J. S. Teixeira, a “reciprocidade é uma relação jurídica, cuja forma é o contrato, que assegura a cada proprietário o direito de dispor do que é seu”.<sup>58</sup>

Esse processo de troca descrito acima, segundo Marx, realiza-se por meio da efetivação de duas vontades opostas entre si. Cada proprietário não visa senão o valor de uso da mercadoria com a qual deseja trocar a sua. Portanto, somente na realização de sua *liberdade* de desfazer-se de sua própria mercadoria, na efetivação de sua *vontade* de adquirir a mercadoria alheia, é que cada proprietário *aliena* sua mercadoria e, unicamente assim, efetiva-se a troca. Em contrapartida e, simultaneamente, como condição da efetivação de sua própria vontade, põe-se diante da dele – e é por ele reconhecida – uma outra *vontade externa* (a de outro produtor-*proprietário*). É mediante a efetivação desta última que ele pode ter, pela apropriação da mercadoria alheia, a efetivação da sua própria vontade, ou seja, a aquisição de um valor de uso para si por meio da troca. Esta implica sempre o reconhecimento recíproco da liberdade da vontade, do direito de propriedade e da igualdade dos portadores de mercadorias enquanto pessoas. Em consequência, nessa relação de duas vontades opostas, que se reconhecem reciprocamente como *iguais e livres*, e assim *se fazem de fato nesta relação de troca* por meio da reciprocidade, constitui-se a figura jurídica do *contrato*. Diz Marx:

Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, devem os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica [ou relação de direito, *Rechtsverhältnis*], cuja forma é o contrato, *desenvolvida legalmente ou não*, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa

---

<sup>58</sup> Teixeira, F. J. S. *Economia e luta de classes no capitalismo regulado: ensaios sobre a crise da economia social de mercado*, p. 70.

relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma.<sup>59</sup>

É assim que a relação econômica de troca mercantil entre os indivíduos se manifesta como uma relação jurídica, relação mediada pelas formas jurídicas de propriedade, liberdade, igualdade, pessoa e contrato. Somente na medida em que a relação social aparece como relação entre mercadorias, é que o proprietário de uma mercadoria, enquanto pessoa livre, pode aliená-la e, diante do outro e pelo outro, ser reconhecido como livre e igual.<sup>60</sup> O que prevalece nesta relação é o próprio princípio econômico da equivalência mercantil que se transmuda, com referência aos indivíduos, em igualdade formal jurídica. O mesmo fundamento – o domínio do abstrato sobre o concreto –, em que as mercadorias, ainda que distintas umas das outras, aparecem como equivalentes, domina as relações jurídicas entre os seus portadores. A relação social entre os homens assume a forma-valor, exatamente na medida em que, como portadores de valores de uso, que para cada qual são valores de troca, meios de apropriação de outras mercadorias que satisfazem suas necessidades imediatas, os produtores constituem-se em proprietários e, portanto, em pessoas livres. Assim mesmo eles se constituem na relação com outros, aos quais reconhecem e por quem são reconhecidos como *juridicamente iguais*.

São nestes termos que, com F. J. S. Teixeira, podemos dizer que “as relações de troca entre os indivíduos (...) são ao mesmo tempo econômicas e

---

<sup>59</sup> Marx, *O Capital*, p. 79 (p. 99). Itálicos meus, para ressaltar que a forma jurídica do *contrato*, imediatamente determinada na relação de troca, é *logicamente anterior* à instituição da lei, que já supõe o Direito e o Estado. Em seus *Princípios fundamentais da filosofia do direito*, partindo do conceito de vontade livre, Hegel determina do seguinte modo a conexão – constitutiva desta afirmação de Marx – entre as categorias jurídicas da *propriedade*, da *vontade* e do *contrato*: “A propriedade, que, no que tem de existência e extrinsecidade, se não limita já a uma coisa, mas inclui também o fator de uma vontade (por conseguinte estranha), é estabelecida pelo contrato. É neste processo que surge e se resolve, na medida em que renuncia à propriedade por um ato de vontade comum com outra pessoa, a antítese de ser proprietário para si mesmo e de excluir os outros” (Obra citada, tr. port. Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães Editores, 1990, § 72).

<sup>60</sup> Sobre a relação entre a alienação da propriedade e a efetivação da vontade livre, diz Hegel: “Não só eu posso desfazer-me da minha propriedade como de uma coisa exterior, mas ainda sou logicamente obrigado a aliená-la como propriedade para que minha vontade se torne existência objetiva para mim” (Hegel, *Princípios fundamentais da filosofia do direito*, § 73).

jurídicas”.<sup>61</sup> Como tal, as formas jurídicas aparecem já na circulação simples de mercadorias como uma forma de relação pelas quais os homens podem e estabelecem suas relações econômicas. Propriedade, liberdade, vontade, contrato, pessoa e igualdade manifestam-se como condições *sine qua non* as trocas mercantis não podem ser efetivadas. Como formas sociais jurídicas de relação entre os homens, elas somente se geram numa forma social da produção que tem como condição de sua realização a exigência dessa mediação formal jurídica entre os produtores individuais. É a forma-valor, fundada no princípio abstrato de equivalência entre as mercadorias, que põe a forma jurídica de relação social que expressa esse mesmo princípio de igualação sem o qual – seja no nível econômico, seja no nível jurídico – não há a troca mercantil. Assim, a própria equivalência econômica se apresenta enquanto formas jurídicas que são ao mesmo tempo as condições de sua realização: propriedade, na medida em que a forma-valor é uma relação recíproca entre proprietários, determinada pela produção de mercadorias como valores de troca (portanto, de troca privada); liberdade e vontade, em função da realização da troca de mercadorias alienadas pelos proprietários livremente, como ato de suas vontades; e contrato, justamente por ser a realização mesma da troca mercantil uma relação formal jurídica, que se estabelece legalmente ou não (isto é, submetida ou não a um sistema jurídico estatalmente constituído).

### **3.2.3 Da aparência à essência do sistema: a vigência das formas jurídicas e a contradição do capital**

Pretendo apresentar neste tópico como se manifestam e se determinam as formas jurídicas na passagem da esfera da circulação para a esfera da produção. Essas esferas são compreendidas aqui em sua unidade fundamental,

---

<sup>61</sup> Teixeira, F. J. *Economia e luta de classes no capitalismo regulado: ensaios sobre a crise da economia social de mercado*, p. 70.

“constitutivas de uma única e mesma totalidade: o capital”.<sup>62</sup> Considerando essa unidade, diz-nos F. J. S. Teixeira, a

aparência do sistema [as leis da circulação simples] revela ao observador imediato um mundo onde o que reina é unicamente liberdade, igualdade e propriedade. Marx parte daí para chegar à essência do sistema, quando então esse mundo se mostra o contrário do que o é no seu aspecto fenomênico. Neste nível, aquela liberdade é, na verdade, não-liberdade; a igualdade não-igualdade e a propriedade não-propriedade.<sup>63</sup>

Na circulação simples, os agentes da troca, proprietários privados, estabelecem a relação jurídica da igualdade. Tal relação jurídica, tendo seu conteúdo “dado por meio da relação econômica mesma”,<sup>64</sup> não é outra coisa que a “personificação das relações econômicas” ocorridas com base no princípio da equivalência. É esse princípio que possibilita o intercâmbio de mercadorias. Com seu portador direto, a mercadoria não estabelece nenhuma relação, a não ser pelo fato de ela lhe aparecer como portadora de valor de troca com o qual ele busca adquirir uma outra mercadoria. Nesses termos, a troca manifesta-se enquanto “processo individual, apenas na medida em que cada possuidor quer alienar sua mercadoria por outra cujo valor de uso satisfaça sua necessidade”.<sup>65</sup> Ora,

o primeiro modo, no qual um objeto de uso é possibilidade para valor de troca, é sua existência como não-valor de uso, como quantum de valor de uso que ultrapassa as necessidades diretas de seu possuidor. As coisas são, em si, e para si, externas ao homem e, portanto, alienáveis. Com essa alienação (*Veräußerung*) recíproca, os homens precisam apenas se defrontarem, tacitamente, como proprietários privados daquelas coisas alienadas (*veräußerlich*) e justamente, por intermédio disso, como pessoas independentes entre si.<sup>66</sup>

Contudo, ao inserir-se individualmente na troca o indivíduo o faz na medida em que ela é um processo social, pelo qual a realização de sua mercadoria como valor se dá por meio de sua relação com qualquer outra

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>63</sup> Ibidem. Entrecolchetes meus.

<sup>64</sup> Marx, K. *O capital*, p. 79 (p. 99).

<sup>65</sup> Ibidem, p. 80, tradução levemente modificada. (p. 100).

<sup>66</sup> Ibidem, p. 81, tradução levemente modificada. (p. 102)

mercadoria de mesmo valor. Por meio de sua regularidade, esse processo social exige a produção intencional de produtos com vistas à sua realização como valores de troca. Obedecendo à lei do valor, ao princípio de equivalência entre as mercadorias, a troca se realiza aí ao instituir relações jurídicas entre indivíduos, pelas quais eles se reconhecem reciprocamente como iguais, livres e proprietários dos produtos de seus trabalhos. Porém, o que acontece quando saímos desse nível aparente da circulação simples de mercadorias e a pensamos na relação com a esfera da produção capitalista de mercadorias? Esta questão ganha ainda mais importância se se pensa que a própria força de trabalho emerge agora como mercadoria. Essa passagem da esfera da aparência, da circulação de mercadorias, para a esfera da essência, da produção de valor, é o objeto da exposição deste tópico. Baseado na apresentação marxiana da teoria do valor, faço aqui a exposição das categorias jurídicas como condição de realização também dessa forma mais desenvolvida do valor (forma-capital). Mesmo sob a forma do capital-dinheiro, a relação de troca mantém-se determinada pelo princípio de equivalência; desse modo, as formas jurídicas manifestam-se enquanto constitutivas dessas relações econômicas.

No mundo das mercadorias, a predominância universal da forma-valor determina o desenvolvimento de uma forma geral de equivalência que tem sua expressão na forma-dinheiro. Partindo da análise da relação mais simples de valor, Marx explicita o surgimento do dinheiro como forma desenvolvida da expressão de valor da totalidade das mercadorias, em sua universal determinação quantificada de trabalho humano abstrato. Nisso, o dinheiro *aparece* enquanto meio de troca, e como tal, tem sua utilidade, enquanto forma-mercadoria, efetuada apenas na *circulação*.

Contudo, diz Marx, o dinheiro, “produto último da circulação de mercadorias, é primeira forma de aparição (*Erscheinungsform*) do capital”.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> “A circulação de mercadorias é o ponto de partida do capital. [...] Vejamos desde o conteúdo material da circulação de mercadorias, do intercâmbio dos diferentes valores de uso, e consideremos apenas as formas econômicas engendradas por esse processo, então

Esse processo se realiza do seguinte modo. Na esfera da circulação, os proprietários de mercadorias aparecem ora na figura de vendedor (portador de mercadoria) ora na figura de comprador (portador de dinheiro), e suas relações determinam-se no ciclo de metamorfoses da mercadoria (M–D–M: mercadoria-dinheiro-mercadoria), em que o primeiro momento (M–D) é a venda e o segundo (D–M), a compra. Contudo, a transformação do dinheiro em capital põe em contradição essa fórmula da circulação simples de mercadoria: há uma inversão do ciclo de metamorfose da mercadoria (M–D–M) para o ciclo da metamorfose do dinheiro em capital (D–M–D'). O capitalista compra (D–M) e vende (M–D) mercadorias, porém não com o fim da simples realização de uma mercadoria em seu valor de uso, como na circulação simples de mercadorias, mas sim para a realização do dinheiro enquanto capital, com a produção de valor que se acrescenta ao inicial (D').

Para que o capital-dinheiro se realize como possibilidade de produção e efetivação de mais-valor, a mercadoria que o capitalista deve comprar é a força de trabalho. Somente ela é capaz de produzir valor. Como mercadoria, ela realiza seu valor de uso – na *produção* – produzindo um valor superior ao seu, isto é, sua utilidade é produzir *mais-valia*. Esta é uma condição essencial à constituição e desenvolvimento da forma-valor como capital: a introdução da força de trabalho no mundo das mercadorias. Somente assim se estabelece, como uma característica particular da forma social capitalista, a autovalorização do capital. A produção da mais-valia só é possível nessa forma histórica em que a força de trabalho se manifesta como mercadoria e ao seu possuidor (o trabalhador) correspondem as categorias jurídicas próprias ao intercâmbio mercantil. Para dizer com Marx,

para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro precisa encontrar no mercado, portanto, o trabalhador *livre*, livre no duplo sentido: que ele dispõe, na qualidade de pessoa livre, de sua

---

encontraremos como seu produto último o dinheiro. Este produto último da circulação de mercadorias é primeira forma de aparição do capital". (Ibidem, p. 125, tradução levemente modificada (p. 161)).

força de trabalho como sua mercadoria, e de que ele, por outro lado, não tem outras mercadorias para vender, solto e solteiro, livre de todas as coisas necessárias para a efetivação de sua força de trabalho.<sup>68</sup>

A inserção da força de trabalho como mercadoria no processo de troca aparece em um dado momento do desenvolvimento da forma-valor e encontra suas primeiras determinações nesse processo de transformação da mercadoria em dinheiro, em que atua o princípio de equivalência. Quando a produção de mercadorias é determinada pela busca de produção de mais-valor, como ocorre na sociedade capitalista, é na apropriação da força produtiva do homem enquanto mercadoria que, através de sua realização como valor de uso, é gerada a mais-valia. Deste modo, a fórmula do capital (D–M–D') contém uma contradição ausente na circulação simples de mercadoria (M–D–M). Essa contradição se constitui em que, através do processo de troca, da *relação entre equivalentes na esfera da circulação*, é gerado, *na produção*, um valor superior ao presente no início do processo, compondo assim a fórmula do capital: D–M–D', em que D' é maior do que D.<sup>69</sup>

Sendo a essência da sociedade capitalista a transformação da força de trabalho em mercadoria e a sua utilização na esfera da produção, é nesta última, e apenas nela, que há produção de valor. Somente ao ser levada para a esfera da produção, é que a mercadoria força de trabalho produz um valor maior que o valor a ela determinado pela troca na esfera da circulação. E o produto do trabalho, ao assumir a forma-mercadoria, somente se realiza enquanto valor num processo social, igualando-se a outra mercadoria por ser expressão da mesma unidade social de trabalho humano. Assim, quando sai da produção, onde foi produzida pela força de trabalho, a mercadoria deve retornar à circulação e nela

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 140, tradução modificada (p. 183).

<sup>69</sup> “Capitalista e proletário são ambos portadores de dinheiro e mercadoria, mas não simplesmente portadores de dinheiro e mercadoria como nas produções pré-capitalistas de mercadorias. O que os torna respectivamente *capitalista* e *proletário* é que a mercadoria que eles estão intercambiando é a *força de trabalho*, mercadoria que, em seu uso, produz um valor superior ao seu próprio (portanto, mais-valia). Somente aqui nós temos a vigência própria do capital segundo a sua lógica da autovalorização”. (Aquino, J. E. F. A atualidade da crítica do Estado. In: *Contra-a-corrente*, nº 9, Fortaleza, 1999, p. 6 (mimeo)).

deve se realizar monetariamente – pela venda (M–D) – seu valor excedente, a mais-valia. Deste modo, na circulação de mercadorias e dinheiro, a fórmula do capital se decompõe em duas fases nas quais o princípio da equivalência se mantém em cada qual separadamente (D–M e M–D); elas se alternam, contudo, com um momento intermediário em que, retirada da circulação e levada para a produção, a mercadoria força de trabalho produz um valor superior ao seu e, assim, produz mercadorias que incorporam mais-valia.

Em conseqüência, a esfera da troca de equivalentes, a circulação, se constitui num momento fundamental para a produção e a realização da mais-valia: produção, pois é nela que a força de trabalho é comprada; e realização, pois é nela que a mercadoria que incorpora mais-valia é vendida e a própria mais-valia é realizada monetariamente, seu valor retornando à forma-dinheiro. Em outras palavras, a troca de equivalentes (circulação), onde prevalecem as leis de intercâmbio, o princípio da equivalência, é condição para a produção e realização do não-equivalente (mais-valia). Assim, na *aparição* do capital (enquanto mercadorias e dinheiro) na troca de equivalentes, o que aparece na esfera da circulação é, segundo a lei do valor em seu *princípio de equivalência*, esse *intercâmbio entre iguais* que, sob a manifestação do *contrato*, tanto se refere às mercadorias e ao dinheiro quanto se refere aos *indivíduos* portadores de mercadorias e dinheiro. Contudo, no caso da mercadoria força de trabalho – o que significa dizer, na produção *capitalista* de mercadorias – a troca de equivalentes e as formas jurídicas (de igualdade, liberdade, propriedade etc.) nas quais ela se reflete são condições tanto da produção quanto da realização monetária do não-equivalente (a mais-valia). Diz Marx:

É (...) impossível que o produtor de mercadorias, fora da esfera da circulação, sem entrar em contato com outros possuidores de mercadorias, valorize valor e, daí, transforme dinheiro ou mercadoria em capital. (¶) Capital não pode, portanto, originar-se da circulação e, tampouco, pode não originar-se da circulação. Deve, ao mesmo tempo, originar-se e não originar dela.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Marx, *O Capital*, p. 138 (p. 180).

Assim, se tivermos em conta que as formas jurídicas constituem-se na e pela troca de equivalentes na circulação de mercadorias e dinheiro, conceberemos que tais formas jurídicas são, como a própria circulação de mercadorias e dinheiro na qual se situam e se constituem, as condições necessárias para a produção de capital, produção esta em cujo centro encontra-se a compra e o uso da mercadoria força de trabalho.

Justamente sobre as formas jurídicas aí implicadas, diz Marx:

O intercâmbio de mercadorias não encerra em si e para si outras relações de dependência que não são as originadas de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho como mercadoria só pode aparecer no mercado à medida que e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e entram em relação um com o outro como possuidores de mercadorias iguais por origem, só se diferenciando por um ser comprador e o outro, vendedor, são portanto ambos pessoas juridicamente iguais.(...) Como pessoa, ele tem de se relacionar com sua força de trabalho como sua propriedade e, portanto, sua própria mercadoria, e isso ele só pode à medida que ele a coloca à disposição do comprador apenas provisoriamente por um prazo de tempo determinado deixando-a ao consumo, portanto, sem renunciar à sua propriedade sobre ela por meio de sua alienação.<sup>71</sup>

“Pessoa”, “proprietário” e “propriedade”, “igualdade jurídica” são todas formas jurídicas que, presentes na troca de quaisquer outras mercadorias na esfera da circulação, têm sua gênese na própria lógica da troca de equivalentes. A essas formas jurídicas correspondem às “idéias” de igualdade jurídica, de gênero

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 139 (p. 181 e 182). Esta diferença da força de trabalho com relação às outras mercadorias, quanto à sua natureza alienável, já posta por Hegel, é ressaltada pelo próprio Marx ao citar o § 67 dos *Princípios fundamentais da filosofia do direito*: “Posso ceder a outrem aquilo que seja produto isolado das capacidades e faculdades particulares da minha atividade corporal e mental do emprego delas por um tempo, limitado, pois esta limitação confere-lhe uma relação de extrinsecidade com a minha totalidade e universalidade. Mas se eu alienasse todo o meu tempo de trabalho e a totalidade da minha produção, daria a outrem a propriedade daquilo que eu tenho de substancial, de toda a minha atividade e realidade, da minha personalidade”.

humano e de “direitos naturais do homem”, na realização conjunta, como diz ironicamente Marx, de:

Liberdade! Pois o comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente (legalmente, *rechtlich*) iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois age apenas em torno de si.<sup>72</sup>

### 3.3 O Direito e o Estado como aparência necessária da produção do capital

Não há na obra de Marx uma teoria desenvolvida do Direito e do Estado. Engels e Kautsky parecem ter razão ao dizerem: “O direito jurídico, que apenas reflete as condições econômicas de uma determinada sociedade, ocupa posição muito secundária nas pesquisas teóricas de Marx”.<sup>73</sup> Contudo, nos seus esforços teóricos de crítica da economia política, mormente n’*O Capital*, podemos encontrar, como demonstrado no subcapítulo anterior, uma exposição genética das formas jurídicas. Lembrando que a “fundamentação das idéias modernas de igualdade, nas condições econômicas da sociedade burguesa, foi analisada, pela primeira vez, por Marx, em *O Capital*”, Engels diz a esse propósito:

a igualdade e a igual validade (*Gültigkeit*) de todos os trabalhos humanos, porque e na medida em que eles são em geral trabalho humano, encontraram sua inconsciente, mas fortíssima, expressão na lei do valor da economia burguesa moderna, segundo a qual o valor de uma mercadoria se mede através do trabalho socialmente necessário contido nela.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 145, tradução levemente modificada (p. 189-190). Itálicos meus.

<sup>73</sup> Engels, F., Kautsky, F. *O socialismo jurídico*. Trad. bras. L. Cotrim e M. Naves. São Paulo: Ensaio, 1991, p. 48.

<sup>74</sup> Engels, *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 88, tradução levemente modificada; *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. In: Karl Marx & Friedrich Engels Werke, Band 20. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1962, p. 97-98.

Essa é a mesma tese de E. B. Pasukanis, autor do clássico sobre a abordagem marxiana do fenômeno jurídico:

As premissas materiais da comunidade jurídica ou das relações entre os sujeitos de direito foram definidas, pelo próprio Marx, no primeiro tomo de *O Capital*, mas apenas *en passant*, sob a forma de indicações muito gerais. Estas indicações, contudo, contribuem muito mais para a compreensão do momento jurídico nas relações humanas do que qualquer tratado volumoso sobre teoria geral do direito.<sup>75</sup>

Consoante com isso, o Direito e o Estado só podem, na exposição da crítica da economia política, se tornar objetos da reflexão marxiana na medida em que compõem as relações sociais constitutivas da sociedade burguesa; e são, portanto, indissociáveis do seu caráter contraditório, caráter este cuja expressão teórica, no pensamento de Marx, se manifesta necessariamente sob a forma de crítica. Assim, exatamente porque as relações sociais burguesas, segundo a exposição marxiana, se constituem pela necessária mediação de *formas jurídicas*, e que, portanto, a tematização crítica destas últimas faz parte, no pensamento de Marx, da teoria crítica do valor, é que a crítica do Direito e do Estado é imanente à crítica marxiana da economia política.

A forma jurídica do contrato, imediatamente realizada na relação de troca, aparece na exposição de Marx como anterior, do ponto de vista lógico-categorial, à instituição da lei (no Direito e no Estado). Como forma pela qual se expressam as demais formas jurídicas constitutivas das relações de troca, o contrato, ainda que não legalmente instituído, é a forma social jurídica que se manifesta no ato da troca mesma. Ora, “as pessoas aqui só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias”.<sup>76</sup> Pelo contrato os portadores de mercadorias decidem alienar-se de suas mercadorias para se beneficiarem do valor de uso da mercadoria alheia. Mas o que ocorreria se, por acaso, um dos proprietários não cumprissem com as determinações desse contrato *in-formal*? Essa questão indica

---

<sup>75</sup> Pasukanis, E. B. *A teoria Geral do Direito e o Marxismo*, p. 84.

<sup>76</sup> Marx, *O Capital*, p. 79-80 (p. 99-100).

que, em sua imediatidade econômica, “a relação jurídica entre os proprietários de mercadorias tem um caráter contingente, na medida em que uma das partes pode deixar de cumprir o que foi acordado”.<sup>77</sup> Segundo Teixeira, a superação desse caráter contingente da relação jurídica não-legal pressupõe a aparição de uma vontade exterior aos contratantes (vistos como meros portadores de mercadorias), uma vontade exterior que se imponha como lei. “Esta vontade é o Estado”, afirma Teixeira; “para que esta relação [jurídica] se efetive como lei ela tem que ser posta pelo Estado”.<sup>78</sup> Se a reciprocidade expressa a precariedade e contingência das formas jurídicas, a sua posição como lei manifesta sua necessidade. Assim, a emergência do Estado e da legalidade jurídica aparece como algo requerido, exigido, de modo imanente ao desenvolvimento do próprio capital.

Nestes termos, as formas jurídicas constituídas nas trocas de equivalentes são os pressupostos do desenvolvimento do Direito e do Estado e, portanto, em contrapartida, de suas próprias existências como leis. A instituição das formas jurídicas em sua posição legalizada, situada nas esferas positivas do Direito e do Estado, é antes uma consequência do desenvolvimento das formas jurídicas, desenvolvimento requerido pelo processo de produção e reprodução do capital. Em outras palavras, a forma-Estado, do qual o Direito é componente necessário, é a expressão mais desenvolvida das formas jurídicas; essas últimas correspondem a *protoformas* do Direito, que adquirem uma expressão legal com o desenvolvimento da forma-Estado, enquanto uma exigência própria à produção capitalista do valor. Como tal, o Estado e sua dimensão legal na forma do Direito se manifestam como forma sob a qual se põem e se medeiam as contradições da relação prática e categorial entre capital e trabalho.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Teixeira, F. J. *Economia e luta de classes no capitalismo regulado: ensaios sobre a crise da economia social de mercado*, p. 71.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> “Pensar a ‘esfera’ do Estado e do direito por este ponto de vista quer dizer, antes de tudo, que ela nada mais é do que a *forma jurídica* que medeia as relações entre os portadores privados de mercadorias, isto é, eles são a forma jurídica própria da *troca privada universalizada*, e isto

No subcapítulo anterior, expus como as formas jurídicas se constituem nas relações de troca e como se mantêm na produção capitalista de mercadorias, na medida em que esta última requer e mantêm o princípio de equivalência. Contudo, é preciso ainda expor como o Direito e o Estado, compreendidos como formas mais desenvolvidas das relações jurídicas, não apenas são exigidos e requeridos pela produção capitalista de mercadorias, mas, para além disso, se tornam *necessários*. Isto é, é preciso expor como a lógica da produção mercantil capitalista produz necessariamente, a partir de uma necessidade que lhe é imanente, aquilo mesmo que é preciso para que as relações de troca possam ter segurança jurídica, a saber, o Estado e seu sistema legal. É o que farei neste último subcapítulo.<sup>80</sup>

### **3.3.1 A relação lógico-dialética entre aparência e essência do sistema produtor de mercadorias**

Na exposição marxiana da forma-valor, na qual se parte da sua forma elementar (a mercadoria) e se chega até sua forma mais desenvolvida (o capital), pode ser pensada a exposição das formas jurídicas de igualdade, liberdade, propriedade etc. As leis do intercâmbio, que têm como princípio a equivalência entre as mercadorias, em cada uma das formas de manifestação do valor (D–M compra, e M–D venda), são obedecidas incontestavelmente. É no que insiste Marx:

---

é o que caracteriza o capitalismo e somente ele. Mas quer dizer também que o Estado, o direito e a política se situam na *lógica da troca de equivalentes* (que regula as trocas mercantis) e que, segundo essa lógica, tanto *viabiliza* quanto *obscurece* a essência do sistema que é a *troca de não-equivalentes* no ciclo completo do capital (D–M–D'), no qual dinheiro se converte em mais dinheiro através da exploração do trabalho vivo". (Aquino, J. E. F. A atualidade da crítica do Estado, p. 7).

<sup>80</sup> Para tanto, apoiar-me-ei na sétima seção do Livro I d' *O Capital*, capítulo XXII, tópico I, intitulado "O processo de produção capitalista em escala ampliada. Conversão das leis de propriedade da produção de mercadorias em leis de apropriação capitalista", e nas discussões de Ruy Fausto sobre a categoria da interservação (em *Marx: Lógica e Política*), bem como no terceiro capítulo da tese de doutorado de F. J. S. Teixeira (*Economia e luta de classes no capitalismo regulado: ensaios sobre a crise da economia social de mercado*), no qual ele apresenta a emergência do Estado de forma necessária, também em diálogo com a citada obra de Ruy Fausto.

Um dos contraentes vende sua força de trabalho, o outro a compra. O primeiro obtém o valor de sua mercadoria, cujo valor de uso – o trabalho – é com isso alienado ao segundo. Esse transforma a partir de agora os meios de produção já pertencentes a ele, com ajuda de trabalho do mesmo modo a ele pertencente, em um novo produto, que igualmente por isso lhe pertence por direito.<sup>81</sup>

Nesse processo, em nada se compromete o princípio da equivalência. Com a inserção da força de trabalho no mundo das mercadorias, ela se relaciona na circulação por meio da lei do valor. Se é assim, em que consistiria logicamente a contradição pela qual, com a produção de mais-valia, se insere na circulação um valor a mais que constitui uma relação entre diferentes, embora apareça e se mantenha, na própria circulação, como uma relação entre iguais? Para pensar categorialmente essa contradição, posta pelo desenvolvimento da forma-capital na passagem da circulação à produção, Marx utiliza-se das determinações reflexivas de *essência* e *aparência*. Sobre estas determinações, dizia assim Hegel:

A essência deve aparecer. [...] O aparecer é a determinação mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno [a aparição]. A essência portanto não está atrás ou além do fenômeno [aparição]; mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno [aparição].<sup>82</sup>

Observe-se que se trata de uma *aparição necessária*, pois, ressalte-se, “a essência precisa (*muss*) aparecer”, conforme diz Hegel numa outra tradução possível dessa mesma passagem. Enquanto *aparência necessária* da produção do capital e da produção capitalista de mercadorias, a troca de equivalentes e a igualdade jurídica compõem a verdade mais imediata (aparente) dessa forma de sociedade. Com a inserção da força de trabalho humano no mundo das mercadorias, em que sua determinação de valor dá-se pela lei da equivalência, torna-se possível a existência do capital enquanto forma mais desenvolvida da forma-valor. Ora, aparição do dinheiro e da mercadoria enquanto capital na

---

<sup>81</sup> Karl, Marx. *O capital*, vol. I, tomo 2, p. 167 (p. 610).

<sup>82</sup> Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 131. Entre colchetes a alternativa posta pelo tradutor da edição citada para a tradução da palavra alemã *Erscheinung*: “fenômeno” ou “aparição”.

esfera da circulação, onde prevalece a equivalência, é o aparecer de sua essência: a produção do capital. A aparição do capital na circulação, enquanto dinheiro que compra e enquanto mercadoria a ser vendida, não é senão o desenvolvimento da forma-valor, na sociedade cuja força de trabalho enquanto mercadoria produtora de valor é apropriada na circulação e utilizada na esfera da produção. Parafraseando Hegel, pode-se dizer em termos marxianos: o valor em sua forma capital é o “suprassumir de si mesmo”, pois o seu desenvolvimento dá-se em contradição com seu modo de aparição na circulação, regida pela troca de equivalentes; a produção de capital “não está *atrás* ou *além*” da circulação e da troca de equivalentes, “mas porque é essência que existe, sua existência, posta em contradição é o fenômeno (ou aparição)”, na circulação. Em outras palavras, na esfera aparente da circulação, o capital aparece (segundo a lei de equivalência, enquanto dinheiro, “primeira forma de aparição do capital”), embora de modo contraditório ao que ele é essencialmente (produção do não-equivalente).<sup>83</sup>

Na relação formal jurídica de compra e venda da força de trabalho, relação que se dá na esfera da circulação entre capitalista e proletário, reina o princípio da igualdade, da equivalência. Ambos são reconhecidos como livres, iguais entre si e proprietários de suas mercadorias. Um tem a oferecer sua força de trabalho, o outro a compra desta por meio do dinheiro. Ambas são as mercadorias que na sociedade capitalista assumem um papel peculiar: a primeira produz valor; a segunda manifesta-se como representante universal de todas as outras mercadorias, ou seja, representante universal do valor. Na esfera aparente do sistema – a circulação –, como mercadorias, elas se relacionam obedecendo ao princípio da equivalência, que “vige quando as trocas são apreendidas como atos entre indivíduos”. Como tais, igualam-se, aparecem abstratamente – com

---

<sup>83</sup> Sobre essa permanência da equivalência sob a produção capitalista, diz F. J. S. Teixeira: “A produção da mais-valia não anula o princípio da troca de equivalente. As leis da produção de mercadorias permanecem válidas a despeito de sua conversão em leis de apropriação capitalista. (...) A conversão das leis da produção em leis da apropriação capitalista não anula o princípio da troca de equivalência. A mais-valia é uma relação social, que exige tanto a troca de equivalentes como a de não-equivalentes”. (Teixeira, F. J. S. *Economia e luta de classes no capitalismo regulado: ensaios sobre a crise da economia social de mercado*, p. 68).

toda sua dureza *real* – como equivalentes. Seus portadores, capitalista e trabalhador, relacionam-se na esfera da circulação como proprietários de valores (mercadoria e dinheiro), que, segundo a própria lei do valor, são intercambiáveis. Como proprietários, por meio do contrato eles se relacionam, legalmente ou não, como iguais e igualmente livres para decidirem desfazer-se de (trocarem) suas mercadorias.

Todavia, quando a mercadoria força de trabalho é transportada para a esfera da produção, e ao ser deste modo usada, ela produz um valor-a-mais do que o valor pelo qual ela foi adquirida na circulação. Este valor-a-mais, a mais-valia, retorna, pelas mãos do capitalista, à esfera da circulação e põe-se novamente em relação com outras mercadorias, numa relação de equivalentes. Ora, esse mais-valor foi produzido pelo trabalhador e não pertenceria, em tese, ao capitalista, pois não foi pago ao trabalhador; entretanto, pela lei da troca, lei da equivalência do valor, ao comprar a mercadoria força de trabalho o capitalista se apropria legitimamente do uso dessa mercadoria, da sua capacidade de produzir mais-valor e, portanto, do seu produto (a própria mais-valia).

### **3.3.2 A “intersversão” da equivalência em não-equivalência e a necessidade do Direito e do Estado**

Somente quando a relação entre capitalista e trabalhador, que na circulação de mercadorias aparece como uma relação entre indivíduos portadores de mercadoria e dinheiro, é manifestada como uma relação entre classes, é que se manifesta o princípio da não-equivalência. Nesse processo, a troca se transforma em não-troca: interverte-se em seu contrário. Diz Marx:

O intercâmbio de equivalentes, que apareceu como a operação original, se torceu de tal modo que se troca apenas na aparência, pois, primeiro a parte do capital que se troca por força de trabalho nada mais é que uma parte do produto de trabalho alheio, apropriado sem equivalente, e segundo, ela não somente é repostada por seu produtor, o trabalhador, como este tem de repô-la com novo excedente. A relação de intercâmbio entre capitalista e trabalhador torna-se portanto apenas mera aparência pertencente ao processo de circulação, mera forma, que é alheia ao próprio

conteúdo e apenas o mistifica. A contínua compra e venda da força de trabalho é a forma. O conteúdo é: o capitalista troca [transaciona, *umsetzt*] sempre novamente uma parte do trabalho alheio já objetivado, de que ele se apropria incessantemente sem equivalente, contra um quantum maior de trabalho vivo alheio.<sup>84</sup>

A contradição que se instaura na transformação de equivalência em não-equivalência pelo uso da força de trabalho como mercadoria é a contradição essencial ao processo de produção que a tem como tal: a contradição de classe entre os proprietários desta forma específica de mercadoria (força de trabalho) e os que se apropriam dela por meio da compra. A mercantilização da força de trabalho instaura no seio da sociedade a existência de duas classes distintas entre si, mas que se relacionam por meio da compra e venda, no nível individual, como iguais. Ao alienar sua capacidade produtiva, servindo-se dela como uma mercadoria, a classe dos trabalhadores possibilita à classe capitalista a utilização dessa capacidade como mercadoria, que tem no seu uso, na produção, a capacidade de produzir mais-valor. Esse mais-valor, enquanto excedente de trabalho apropriado pelo capitalista permite a este se reinserir na circulação como proprietário desse mais-valor e com ele comprar, obedecendo ao princípio de equivalência, mais força de trabalho e/ou outras mercadorias. Este mais-valor, tendo sido produzido pelo trabalhador e apropriado pelo capitalista, permite, pois, a este último, comprar mais força de trabalho, que produzirá mais-valor, que retornará à circulação e comprará mais força de trabalho, e assim por diante.

Em todo esse processo, que é o processo de produção e reprodução do capital, a equivalência se converte em seu contrário (isto é, na tradução proposta por Ruy Fausto, se “interverte”):

---

<sup>84</sup> Karl, Marx. *O capital*, vol. I, t. 2, p. 166, tradução levemente modificada (p. 609). Para Ruy Fausto, “todas as diferenças individuais desaparecem na perspectiva da acumulação que só considera a relação entre classe e classe – e por isso a compra da força de trabalho deixa de ser uma verdadeira compra: o que o capitalista dá ao operário (à classe operária) em forma de salário é na realidade uma parte da riqueza criada pela própria classe operária. Riqueza que, ademais, é substituída por um novo produto – um novo sobreproduto – criado sempre pela classe operária. Assim, não há mais equivalentes nem a rigor troca, mas apropriação sem equivalente do trabalho alheio”. (Fausto, R. *Marx: Lógica e Política. Investigações para uma reconstrução do sentido da dialética*, tomo I. São Paulo: Editora brasiliense, 1987, p. 48).

Na medida em que a mais-valia, na qual consiste o capital adicional número I, foi o resultado da compra da força de trabalho por uma parte do capital original, compra que correspondeu às leis do intercâmbio de mercadorias e, juridicamente considerada, não pressupõe mais do que a livre disposição por parte do trabalhador sobre suas próprias capacidades, por parte do possuidor de dinheiro ou mercadorias sobre os valores que lhe pertencem; na medida em que o capital adicional número II etc. é simples resultado do capital adicional número I, consequência, portanto, daquela primeira relação; na medida em que cada transação isolada corresponde constantemente à lei do intercâmbio de mercadorias, isto é, o capitalista sempre compra a força de trabalho e o trabalhador sempre a vende, e queremos mesmo admitir que por seu valor real, a lei da apropriação ou lei da propriedade privada, baseada na produção de mercadorias e na circulação de mercadorias, evidentemente se converte inevitavelmente mediante sua dialética própria, interna, inevitável, em seu contrário direto.<sup>85</sup>

É justamente aí que podemos identificar o surgimento necessário do Direito e do Estado como forma social na qual esta contradição, não presente na circulação simples de mercadorias, aparece na plenitude da existência do sistema de produção mercantil. Se na troca simples de mercadorias as formas jurídicas – protoformas do Direito – determinam-se pelas necessidades imanentes às próprias relações econômicas a elas correspondentes, com o desenvolvimento (na exposição de Marx) das relações de produção capitalistas elas precisam alcançar, de forma igualmente necessária, um nível de desenvolvimento que corresponda às e seja capaz de mediar e absorver as contradições inerentes à forma-valor enquanto forma-capital, enquanto produção de não-equivalentes.<sup>86</sup>

Em outras palavras, torna-se uma necessidade da forma-capital a imanência de uma forma jurídica mais desenvolvida, na qual e pela qual se medeiam as contradições essenciais do capital e se mantenha a aparente harmonia das relações econômicas capitalistas, harmonia que se afirma pela

---

<sup>85</sup> Karl, Marx. *O capital*, vol. I, t. 2, p. 166, tradução levemente modificada (p. 609).

<sup>86</sup> Sobre isso, afirma Teixeira: “quando se considera o processo capitalista no fluxo ininterrupto de sua renovação, ou seja, quando se passa do mundo da experiência vivida pelos indivíduos para o das classes sociais, instaura-se, assim, uma contradição entre o mundo da aparência e o da essência do sistema. Porque contraditória, essa relação entre essência e aparência não pode ser abandonada a si própria. Ela exige uma forma social para se desenvolver e realizar-se”. (Teixeira, F. J. S. *Economia e luta de classes no capitalismo regulado: ensaios sobre a crise da economia social de mercado*, p. 68).

permanência, ainda que e somente como aparência, do princípio de equivalência e igualdade nestas relações, próprias à circulação. O princípio econômico da equivalência, tanto quanto o princípio jurídico da igualdade, da propriedade e da liberdade, se mantém como forma aparente do seu contrário, no qual ele mesmo se converte. É o que explica Marx:

Originalmente, o direito de propriedade apareceu-nos fundado sobre o próprio trabalho. Pelo menos tinha de valer essa suposição, que somente se defrontam possuidores de mercadorias com iguais direitos, e o meio de apropriação de mercadoria alheia porém é apenas a alienação da própria mercadoria e esta é produzida apenas mediante trabalho. A propriedade aparece agora, do lado do capitalista, como direito de apropriar-se de trabalho alheio não-pago ou de seu produto; do lado do trabalhador, como impossibilidade de apropriar-se de seu próprio produto. A separação entre propriedade e trabalho torna-se consequência necessária de uma lei que, aparentemente, se originava em sua identidade.<sup>87</sup>

Esse fenômeno em que o princípio da equivalência se transforma em não-equivalência, o direito à propriedade do trabalho em desapropriação (do lado do trabalhador) e apropriação não-paga (do lado do capitalista), fenômeno este que se constitui na relação contraditória entre a aparência (em que reina a equivalência) e a essência do sistema (em que se produz a não-equivalência), Marx o apresenta, na seção VII do capital, sob a categoria da interversão (ou conversão, *Umschlag*).<sup>88</sup> O que pretende com essa categoria é expressar aquela já exposta contradição interna ao processo de produção do capital, em que o conteúdo da produção capitalista é, na aparência do sistema, apresentado na forma do seu contrário. O essencial ao capitalismo, que é a produção de valor e sua reprodução (enquanto produção e realização de mais-valor) manifesta-se na forma aparente da troca de equivalentes. Na exposição marxiana, essa contradição só aparece justamente quando se passa da aparência do sistema à sua essência, ou seja, quando se passa da circulação simples de mercadoria para a

---

<sup>87</sup> Karl, Marx. *O capital*, vol. I, t. 2, p. 166 (p. 609-610).

<sup>88</sup> No texto alemão de Marx, encontramos o termo *Umschlag*, que pode ser traduzido por conversão em seu contrário, mudança, giro etc. Na tradução brasileira de Regis Barbosa e Flavio Kothe de *O Capital*, editada pela Abril Cultural, o termo escolhido é o de “conversão”; já Ruy Fausto, em *Marx Lógica e Política*, opta por traduzi-lo por “intersversão” .

produção capitalista de mercadorias. Nessa passagem, é que o princípio econômico (e jurídico) da equivalência se interverte, se converte em seu contrário. A interversão se apresenta nessa exposição das formas jurídicas, pois na passagem da aparência à essência do sistema, elas próprias convertem-se em seus contrários.

É a necessidade do princípio de equivalência na esfera aparente da circulação – na medida em que ela, pela interversão, é condição para a produção de mais-valia – que torna necessária a própria lei, o próprio estabelecimento *positivo legal* das formas jurídicas. Os princípios desse estabelecimento são a igualdade, a liberdade e propriedade juridicamente reconhecidas, cujas protoformas se constituem nas mais simples e cotidianas relações de compra-e-venda. Em outras palavras, a positivação da lei emerge de modo necessário da produção capitalista porque é a forma jurídica adequada do princípio de equivalência, base da apropriação capitalista do não-equivalente. Como explica Ruy Fausto, na passagem da aparência à essência do sistema, “a posição da lei se impõe porque a igualdade dos contratantes se interverte no seu contrário, porque a lei (o primeiro momento) contém em si o princípio do seu contrário”.<sup>89</sup>

Logo, é porque a troca se torna numa não-troca, a equivalência se torna em não-equivalência, que as categorias jurídicas – de igualdade, propriedade etc. – se desenvolvem na esfera sistêmica da essência de modo contrário ao que aparecem na circulação, isto é, convertidas em seus contrários. E é justamente por conta dessa interversão/conversão, que o Estado e o Direito, como esferas da legalidade jurídica, nas quais se afirma o próprio princípio da igualdade e da equivalência, aparecem como uma necessidade do próprio desenvolvimento do

---

<sup>89</sup> Fausto, R. *Marx: Lógica e Política*, t. II, p. 300. “Que no capitalismo o homem se interverte em não-homem, a liberdade em não-liberdade, a riqueza em não-riqueza, a propriedade em não-propriedade se poderia ver, primeiro mostrando simplesmente como os predicados dessas determinações, para o caso do capitalismo, estão em contradição com os seus sujeitos: com efeito, a liberdade burguesa é liberdade do capital, a propriedade privada burguesa é menos propriedade do indivíduo sobre o capital do que propriedade do capital sobre ele mesmo, a riqueza burguesa é de fato pobreza (subjéctiva), o homem (o operário, o capitalista) é na realidade um ‘não-homem’”. (Ibidem, t. I, p. 46-47).

capital.<sup>90</sup> Justamente aí identificamos, na crítica da economia política exposta n' *O Capital*, a apresentação da forma igualdade jurídica e suas correspondentes formas de consciência social enquanto expressões invertidas, porém necessárias, da produção capitalista. Marx atribui, portanto, ao valor-capital a verdade da identidade que aparece na troca de equivalentes, esfera esta da qual o Direito e o Estado se constituem em formas jurídicas mais desenvolvidas e, portanto, em aparência ética de igualdade e liberdade numa sociedade em essência desigual.

---

<sup>90</sup> É o que afirma F. J. S. Teixeira: “porque as determinações da aparência do sistema, tais como liberdade, igualdade e propriedade, se convertem em não-liberdade, não-igualdade e não-propriedade, é que a relação jurídica tem que ser posta como lei. Dizendo de outra forma, a posição da lei se impõe porque a troca de equivalente (...) se converte numa troca de não-equivalente”. (Teixeira, F. J. S. *Economia e luta de classes no capitalismo regulado: ensaios sobre a crise da economia social de mercado*, p. 71).

## Considerações finais

*Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem.*

MARX, *CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL* -  
INTRODUÇÃO

Pelo trabalho, objetivação de si, o ser humano adquire uma forma objetiva no contexto do mundo. O trabalho é a “eterna condição natural do homem” (Marx), pela qual ele busca satisfazer suas necessidades. A partir de uma necessidade objetiva, uma matéria natural passa a assumir a forma de um valor de uso; e a atividade humana que aparece nessa mediação homem-natureza é o trabalho humano concreto, ou simplesmente trabalho útil. Segundo Marx, todo trabalho sobre a natureza se faz no interior e pela mediação de uma forma social determinada. A forma-capital é, pois, uma forma social de relação que tem sua determinação no próprio trabalho. Entretanto, na forma-capital o trabalho útil é subsumido pelo trabalho abstrato. O elemento diversificador do trabalho, a sua qualificação, é subsumida por sua forma abstrata, à sua quantificação, que o põe numa relação de igualdade com outros tipos de trabalho. É dessa quantificação do trabalho que se constitui o princípio da equivalência. Assim, os produtos do trabalho humano, possuindo a mesma quantidade de trabalho, se equivalem.

Na relação de equivalência entre os produtos do trabalho humano, se estabelece a troca. Esses produtos aparecem na troca como mercadorias, a forma elementar do valor. Para efetivar a troca os indivíduos mantêm uma relação mediada por suas mercadorias. Estas são equivalentes, possuem a mesma quantidade de trabalho em sua fabricação. Seus portadores são seus proprietários; enquanto tais, podem ir ao mercado trocá-las. No mercado os trabalhos úteis dos homens abstraem-se de suas qualidades, todos se apresentam como iguais; assim também ocorre com seus portadores de mercadorias: se reconhecem reciprocamente como iguais e livres para realizarem suas vontades por meio da

troca. Esta se efetiva na forma do contrato, ainda que não necessariamente manifestado sob a forma legal. É assim que as categorias jurídicas de propriedade, liberdade, igualdade e contrato aparecem como relações sociais imanentes às relações mercantis burguesas.

Se na sociedade capitalista a força de trabalho aparece como uma mercadoria, isso ocorre porque ela corresponde à satisfação de uma necessidade; ela aparece, portanto, como valor de uso para alguém. Sua aquisição pelo capitalista tem por objetivo sua realização como valor de uso. Ora, a utilidade da força de trabalho é produzir valor. Então quem a compra visa à apropriação desse valor produzido. Mas não de qualquer valor, mas de um valor maior do que aquele pelo qual ela foi adquirida. Quando o trabalhador vende a sua força de trabalho, ele a entrega para ser usada por outro, que a utiliza para produção de mais-valor. O valor que o capitalista adquire não advém do seu próprio trabalho, mas do de outrem. Deste modo, emerge a relação entre duas classes de homens: a de proprietários da força de trabalho (trabalhadores) e a de compradores da força de trabalho (capitalistas), que a utilizam com vistas à produção de mais-valor.

A produção capitalista, mesmo determinada pela lei da equivalência, visa à produção do não-equivalente. É pela compra da mercadoria força de trabalho na circulação, em que impera e se realiza o princípio de equivalência, a lei do valor, que se estabelecem as condições para a produção do não-equivalente na produção, onde a força produtiva do trabalho gera um valor a mais do que o seu valor original (pelo qual se o adquiriu na circulação). Nessa conversão (interversão) do equivalente em não-equivalente, convertem-se também: a propriedade em não-propriedade, a liberdade em não-liberdade, a igualdade em não-igualdade etc. Daí manifesta-se a emergência de uma forma jurídica legal, da instituição jurídico-formal, dessas relações sociais de produção. É justamente a produção do desigual que fundamenta o Direito e o Estado. É precisamente o conflito capital-trabalho que os determina. Neles se dissolvem formalmente (aparentemente) as contradições capitalistas: a não-propriedade se constitui em

apropriação legítima; a não-liberdade na liberdade abstrata do cidadão, membro do Estado; a não-igualdade em uma pseudo-igualdade pela qual os homens se apresentam no mercado como compradores e vendedores de mercadorias (incluindo-se a força de trabalho).

A alienação do trabalho pelo homem se manifesta como resultado de uma época em que o próprio trabalho em sua concretude é subsumido à sua determinação abstrata. Dito de outra maneira, o trabalho abstrato, que é capaz de produzir valor, forma elementar do capital, oculta como que por uma mística sua dimensão concreta. Como tal, a mercadoria enquanto materialização deste valor produzido pelo trabalho aparece também como que autonomamente determinada diante dos homens, seus próprios produtores. E sendo o fim do valor não sua existência elementar sob a forma-mercadoria, mas sua existência enquanto capital, este se desenvolve e se apresenta também como uma existência apartada e autônoma da atividade humana que o produziu, como uma força sobre-humana. Para Marx, as relações jurídicas e políticas, no Direito e no Estado, compõem essa experiência social alienada.

Pensar esse desenvolvimento autônomo da forma-capital não como um desenvolvimento natural de leis eternas e imutáveis, tampouco como determinação de si do seu conceito que se efetiva a si mesmo e se constitui como realidade objetiva, é o alvo da postura metodológica fundada por Marx. Essa postura se apóia em uma fundamentação materialista e histórica, necessária a uma teoria que pretende pensar de forma crítica o real. Postura que também aponta para os próprios homens como sujeitos da história e que, como tais, desenvolvem por meio de sua atividade produtiva as condições materiais de produção e satisfação de suas necessidades: fazem a história na medida em que se relacionam entre si e transformam praticamente a natureza. Esses sujeitos, na condição de produtores, não aparecem isolados, mas relacionados entre si; envolvidos em relações que configuram a própria forma na qual sua atividade produtiva se desenvolve.

Para Marx, a apropriação da mercadoria força de trabalho é o que possibilita a produção de mais-valia; a mais-valia, por sua vez, potencializa a acumulação de capital, e igualmente as desigualdades sociais e econômicas. A questão social, expressão da luta de classes antagônicas imanente ao capitalismo, é o resultado dos conflitos advindos da negação prática pela classe explorada, das relações sociais alienadas. Produzem-se assim práticas humanas, práxis sociais dirigidas à busca da superação das manifestações contraditórias da lógica da acumulação de capital. O conflito capital-trabalho aparece na forma da expressão das contradições constitutivas de uma sociedade que, por meio da apropriação da capacidade humana produtiva, estabelece uma cisão entre os homens que se manifesta na forma da luta de classes.

O próprio desenvolvimento do capitalismo e as contradições sociais e econômicas por ele geradas requerem uma forma social na qual repousem e pela qual se mediem essas contradições de classe. O Estado aparece assim como mediação das contradições capitalistas e, simultaneamente, como aparência necessária da produção capitalista. A dissolução dessa exploração legalizada pela instituição jurídico-política na sociedade capitalista (o Estado) tem como pressuposto a dissolução mesma do princípio que a constituiu: o da lei do valor. Se a exploração capitalista, a apropriação privada do produto do trabalho e a produção da mais-valia e do capital, como resultado dessa apropriação, requerem a instituição do Direito e do Estado, então a crítica do valor contém em si a crítica pela raiz do Direito e do Estado. Em contrapartida, a afirmação desses é necessariamente a afirmação da lógica do capital.

# Bibliografia

## I Obras de Marx em alemão

MARX, K. *Das Elend der Philosophie*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B. 4. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1972.

\_\_\_\_\_. *Das Kapital*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B. 23/I. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. *Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]*. In: *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke*, B 13, 7, Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1971.

\_\_\_\_\_. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*. Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. *Zur Judenfrage*. *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976.

\_\_\_\_\_. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*. B 1, Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976.

\_\_\_\_\_. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* In: *Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B. 13, Berlin/DDR: Dietz Verlag, Auflage 1971, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1961.

MARX, K. ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*. In: *Marx, K., Engels, F. Werke*, B. 3. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1969.

## I Obras de Marx traduzidas para língua portuguesa

MARX, K. A questão judaica. In: *Marx, K. Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. port. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. bras. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. Introdução à crítica da economia política. Trad. bras. de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. In: *Marx, K. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. Trad. bras. de J. C. Morel. São Paulo: Ícone Editora,

2004.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. Trad. bras. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. Prefácio de Para a crítica da economia política. Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. In: Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

MARX, K. ENGELS, F. *A ideologia alemã. Teses sobre Feuerbach*. Trad. bras. de Álvaro Pina. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

### III Obras de outros autores clássicos

ENGELS, F. *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. In: Karl Marx & Friedrich Engels Werke, Band 20. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1962

\_\_\_\_\_. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ENGELS, F., KAUTSKY, F. *O socialismo jurídico*. Trad. bras. L. Cotrim e M. Naves. São Paulo: Ensaio, 1991.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad. bras. José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1988.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. port. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: Feuerbach, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. port. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. Necessidade de uma reforma da filosofia. In: Feuerbach, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. port. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. bras. de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: 1992.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, I e III. Trad. bras. de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke in 20 Bänden, Tomo 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia*. Trad. bras. de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in 20 Bänden, Tomo 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. esp. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia do Direito*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n° 10. Trad. bras. Marcos Lutz Müller. Campinas, SP: IFHC/UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Sociedade civil*. Trad. bras. Marcos Lutz Müller. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Estado*. Trad. bras. Marcos Lutz Müller. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 1998.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. port. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

\_\_\_\_\_. *Ciência da Lógica - Prefácio à Primeira Edição*. Trad. bras. de Patrick de Oliveira Almeida; revisão técnica de João Emiliano Fortaleza de Aquino, 2005 (mimeo).

SMITH, A. *A riqueza das nações*, vol I. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

#### **IV Obras de comentadores**

ALMEIDA, P. O. *Filosofia e espírito do tempo no sistema de Hegel*. Fortaleza, UECE, 2007 (Dissertação de mestrado).

AQUINO, J. E. F. *Aspectos metodológicos da crítica da economia política*, 1996 (mimeo).

\_\_\_\_\_. A atualidade da crítica do Estado, In: *Contra-a-corrente*, n° 9 (2000), Fortaleza (mimeo).

\_\_\_\_\_. Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. In: *Philosophica*, N° 28, novembro de 2006. Lisboa: Edições Colibri, 2006.

AZEVEDO, E. E. B. Da subjetividade à objetividade do espírito em Hegel (Ou: do espírito como sujeito e como segunda natureza). In: *Polymátheia*, Revista de Filosofia, Volume III, Fortaleza: EdUECE, 2007.

BARBOSA, A. M. *Ciência e experiência: para uma interpretação da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza, UFC, 2007 (Dissertação de mestrado).

ENDERLE, R. “Apresentação” In: Marx, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, I e II. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

FREDERICO, C. O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social. São Paulo: Cortez, 1995.

GRESPLAN, J. L. *O negativo do capital – o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo: Editora HUCITEC / FAPESP, 1998.

- MÜLLER, M. L. Exposição e método dialético em O Capital. In: *Boletim SEAF*. Belo Horizonte: Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, (2), 1982.
- \_\_\_\_\_. Apresentação: Um roteiro de leitura da introdução. In: Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. Trad. bras. Marcos Lutz Muller. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2005.
- \_\_\_\_\_. Notas de tradução. In: Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. Trad. bras. Marcos Lutz Muller. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2005.
- \_\_\_\_\_. Apresentação. In: Hegel, G. W. F. *O Estado*. Trad. bras. Marcos Lutz Müller. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 1998.
- \_\_\_\_\_. Apresentação: um roteiro de leitura da introdução. In: Hegel, G. W. F. *Introdução à Filosofia do Direito*. Trad. bras. Marcos Lutz Müller. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2005.
- OLIVEIRA, A. R. *Marx e a liberdade*. Porto Alegre: EDIPURS, 1997.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- PASUKANIS, E. B. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.
- JAIME, B. P.; AMADEO, J. O conceito de liberdade nas teorias políticas de Kant, Hegel e Marx. In: *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006.
- SANTOS, M. J. *Os pré-socráticos*. Cadernos de textos. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2001.
- SCHÜTZ, R. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- SOARES, M. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: EdUECE, 2006 (Coleção Argentum Nostrum).
- TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaios, 1995.
- \_\_\_\_\_. Sobre a crítica dialética de *O Capital*: uma anticrítica. In: *Crítica marxista*, nº 8. São Paulo: Xamã, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Trabalho e valor*. São Paulo: Editora Cortez, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Economia e luta de classes no capitalismo regulado: ensaios sobre a crise da economia social de mercado*. Fortaleza: Faced/UFC, 2004 (Tese de Doutorado).
- \_\_\_\_\_. “O encontro de Hegel e Marx com a economia política”. In: *Kalagatos*. Revista de filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza, v. 3, n. 5, 2006.
- TOUCHARD, J. (Dir.). *História das Idéias Políticas*, v. III. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, s/d. p.204-205 Apud: Wolkmer, A. C., *Marx, A*

*questão judaica e os direitos humanos*. In: Revista Seqüência, n.º 48, p. 11-28, jul. de 2004.

VAZ, C. H. L. Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In: Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. bras. de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: 1992.